N.º de Registro: 2090-60. — Depósito Legal: M. 2016-1960

Gráficas Cóndor, S. A. — Aviador Lindbergh, 5. — Madrid-2. 1887-64

DISPUTACION XL

LA CANTIDAD CONTINUA

RESUMEN

En esta disputación emprende Suárez el estudio de la cantidad. En el prólogo justifica haber empezado por la cantidad y no por la cualidad, por ser aquél un concepto más cercano para nosotros, y como la razón verdadera de cantidad se da en la cantidad continua, tratará de ella en el presente lugar, dejando para la disputación siguiente el estudio de la cantidad discreta y la comparación de ambas.

Podemos advertir en esta disputación cuatro partes:

I: Noción de cantidad (Sec. I).
II: Estudio de la esencia de la cantidad (Sec. II, III y IV).
III: Los puntos, líneas y superficies (Sec. V y VI).
IV: El lugar, el movimiento y el tiempo como especies de la cantidad (Sec. VII, VIII y IX).

SECCIÓN I

No se propone tratar en esta sección de la noción esencial de cantidad, sino de la significación del nombre (1), siguiendo el texto del libro V de la Metafísica. Pero como esos textos podría parecer que ofrecen dificultad por no proponer una definición completa (2-4), explica seguidamente la definición, tanto en general (5-6) como por sus términos (7-8), para resolver a continuación las dificultades que sobre la misma había planteado antes (9-15).

SECCIÓN II

En esta sección empieza la parte II que señalamos, en la que se ocupa de la esencia de la cantidad. Pero antes de tratar de la esencia, hay que suponer que la cantidad es algo real, y esto lo prueba mostrando su distinción de la sustancia y sus cualidades (1). Se dan en este punto varias opiniones: 1.ª, los nominalistas, que niegan que la cantidad sea algo distinto de la sustancia (2); señala ampliamente su fundamento (3-6), y pasa a exponer la segunda opinión, que es la más común: la cantidad se distingue realmente de la sustancia (7), que se basa en el misterio de la Eucaristía (8), el cual habían interpretado erróneamente los nominalistas (9-10). En favor de esta opinión aduce Suárez fundamentalmente dos argumentos: 1.º, la existencia de realidades extensas y compenetradas (11-13); 2.º, la no identi-

ficación de la extensión de las partes con la cantidad misma (14-19), argumento que confirma ampliamente, recogiendo algunas objeciones. Termina la sección respondiendo a los tres fundamentos de la opinión contraria (20-23).

SECCIÓN III

Entra de lleno con esta sección en el estudio de la esencia de la cantidad, y se pregunta si consiste en la razón de medida (1). Sobre este punto, refiere dos opiniones: una afirmativa, basada en Aristóteles y Santo Tomás (2), y otra negativa (3), cuya comprensión exige previamente la explicación de la razón de medida y sus clases (4-8). De esta exposición deduce que ser actualmente medida no puede constituir la esencia de ninguna cosa (9-10), e incluso que la razón de medida no es esencial para la cantidad (11-12). Termina la sección precisando en qué sentido la razón de medida es un atributo o propiedad de la cantidad (13-14) y resolviendo las objeciones que propone (15-16).

SECCIÓN IV

Siguiendo en el tema de la esencia de la cantidad, se pregunta aquí Suárez si la razón y efecto formal de ella es la divisibilidad o la extensión de las partes. Se presentan dos opiniones (1): la primera que pone la razón de la cantidad en constituir un cuanto divisible (2); la segunda que afirma que el efecto formal propio de la cantidad es la extensión de las partes (3). Juzga que esta última opinión es la verdadera, pero que cabe una armonía con la primera (4); investiga para ello de qué extensión se trata, rechazando la opinión de Capréolo (5-14) que pone la extensión en la distinción de las partes, y proponiendo como verdadera la aptitud para tener extensión de partes en orden al lugar (15-17). Cierra la sección con la respuesta detallada a las tres objeciones que había propuesto (18-30).

SECCIÓN V

Se ocupa Suárez en esta sección de los puntos, líneas y superficies, e inquiere primeramente si son realidades verdaderas, distintas entre sí y del cuerpo cuanto. El punto parece ofrecer mayor dificultad (1), y así enumera hasta siete argumentos, tanto en contra de los puntos terminativos como de los continuativos (2-6). Las opiniones sobre esta cuestión se reducen a cinco, dos extremas, afirmando una y negando otra que el punto, la línea y la superficie sean realidades positivas (7-12); una tercera, intermedia, que admite indivisibles terminativos y no continuativos (13-14); la cuarta, que admite una superficie última y niega los otros elementos indivisibles (15-17), y es rechazada por Suárez (18-20), y por fin la quinta opinión, que admite los indivisibles en la superficie externa y no en mitad de los cuerpos (21-27). Elige la segunda opinión (28-33), aclarando en qué sentido están en potencia los indivisibles en el continuo (34-39). Responde finalmente a los argumentos propuestos al principio de la sección (40-54) y a las objeciones que él mismo formula con el fin de declarar más la doctrina expuesta (55-68).

SECCIÓN VI

Continuando el mismo tema de la sección precedente, se pregunta en ésta Suárez si las líneas y superficies son especies propias de la cantidad continua, distintas entre sí y con relación al cuerpo; acerca del punto no se ofrece dificultad, ya que no participa de la cantidad (1). Se centra, por tanto, la cuestión en la línea y la superficie, sobre las cuales pueden darse algunos motivos de duda (2-4).

No obstante, hay que afirmar que son especies verdaderas de cantidad, como se prueba por la resolución de los motivos de duda expuestos anteriormente (5-8), aunque se tenga que conceder que la extensión de la línea y de la superficie es distinta de la que tiene el cuerpo (9-11).

SECCIÓN VII

Entramos en la última parte que versa sobre el lugar, el movimiento y el tiempo. Y primeramente, acerca del lugar, enumera en él Suárez tres cosas: el espacio o intervalo, la presencia y la superficie última continente (1). Después de excluir el espacio (2-3) y la presencia (4) de la noción de cantidad, centra la cuestión en la superficie continente (5-6) y refiere las opiniones que pretenden conciliar los testimonios discordes de Aristóteles que ha citado (7-9). Sobre la superficie continente, pues, establece dos afirmaciones: primera, que el lugar continente, entendido como localizando sólo aptitudinalmente, no añade nada a la superficie (10); segunda, que entendido como circundando en acto, todavía puede menos constituirse como especie de la cantidad (11). Termina la sección respondiendo a los fundamentos de la opinión contraria (12).

SECCIÓN VIII

¿Es el movimiento una especie auténtica de cantidad? La razón de dudar se apoya en su continuidad, que implica cantidad (1). Sin embargo, a pesar de la opinión afirmativa (2), hay que mantener que el movimiento no es cuanto per se *hasta el extremo de que haya que añadir una cuarta especie de cantidad continua (3-4). Recorre después Suárez las diversas clases de movimiento (6-13) haciendo ver que en ninguno de ellos se da la noción propia de cantidad, y cierra la sección como siempre, respondiendo a los argumentos contrarios (14-16).*

SECCIÓN IX

Se aplica la doctrina general a la noción de tiempo. De dos textos discordantes de Aristóteles (1) surgen dos opiniones distintas: una afirmativa (2-3), que admite al tiempo entre la cantidad, cosa que Suárez rechaza (4); la otra, distingue en la noción de cantidad dos aspectos, con objeto de conciliar los textos de Aristóteles (5). Suárez la encuentra igualmente inadmisible (6-7), y pasa a exponer su opinión: el tiempo no es una especie peculiar de cantidad, afirmación que prueba seguidamente (8-9), pasando luego a responder a los fundamentos de la opinión contraria, para lo cual distingue un doble tiempo: el tiempo absoluto y la sucesión (10-11), declarando definitivamente que toda cantidad continua per se *es permanente y nunca es sucesiva; luego, con el movimiento se excluye la acción, la pasión y el tiempo (12).*

DISPUTACION XL

LA CANTIDAD CONTINUA

Por qué, entre los accidentes, se coloca la cantidad en primer lugar.— Aristóteles, tanto en el libro de los *Predicamentos* como en el lib. V de la *Metafísica* y en otros lugares, siempre que enumera los géneros supremos o predicamentos concede el primer lugar entre los accidentes a la cantidad; pues, aunque la cualidad por su género sea más perfecta, sin embargo en relación con nuestro conocimiento, que se ocupa principalmente de las cosas corporales, la cantidad es, en cierto modo, anterior y como el fundamento de los demás accidentes, y por esta razón hemos pensado que había que seguir este mismo orden. Y, aunque el concepto de cantidad suele abstraerse de la cantidad continua y discreta, sin embargo en gracia de una mayor claridad y brevedad, no acometemos la disputación de la cantidad tomada en común, ya que apenas es posible explicar su razón esencial en ese plano de generalidad. Por eso Aristóteles en los *Predicamentos,* sin dar previamente ninguna definición de la cantidad en general, la divide inmediatamente en continua y discreta. Por tanto, como la razón esencial de la cantidad, en cuanto es un verdadero accidente distinto de la sustancia, se encuentra en la cantidad continua (pues la discreta, como diremos después, es sólo una multitud de varias cantidades o realidades cuantas), explicaremos en esta disputación todo lo que se refiere a la cantidad continua; y, a su vez, en la disputación siguiente, trataremos de la cantidad discreta completándolo con todo lo pertinente a la comparación y consideración de ambas. Sin embargo, previamente hay que anti-

DISPUTATIO XL

DE QUANTITATE CONTINUA

Quantitas inter accidentia cur primo collocata.— Aristoteles, tam in libro Praedicamentorum quam in V Metaph., et aliis locis, ubicumque summa genera seu praedicamenta numerat, inter accidentia primum locum tribuit quantitati; quia, licet qualitas ex suo genere perfectior sit, tamen, quoad nostram cognitionem, quae circa corporalia praecipue versatur, quantitas est quodammodo prior et quasi fundamentum aliorum accidentium, ac propterea hunc eumdem ordinem servandum esse censuimus. Quamvis autem ratio quantitatis abstrahi soleat a quantitate continua et discreta, ob maiorem tamen claritatem et brevitatem non instituimus disputationem de quantitate in communi sumpta, quia vix potest eius essentialis ratio in ea communitate declarari. Unde Aristoteles, in Praedicamentis, nulla quantitatis in communi definitione praemissa, statim illam divisit in continuam et discretam. Quia ergo essentialis ratio quantitatis, prout est verum accidens a substantia distinctum, in quantitate continua reperitur (nam discreta, ut infra dicemus, solum est plurium quantitatum vel rerum quantarum multitudo), ideo in hac disputatione omnia, quae ad quantitatem continuam pertinent, explicabimus; in sequenti vero disputatione de quantitate discreta dicemus, et alia quae ad utriusque comparationem et considerationem pertinent, complebimus. Prius tamen

cipar algunas generalidades, al menos para que se entienda el significado de los términos.

SECCION PRIMERA

Noción de cantidad, especialmente de la continua

1. En esta sección pretendemos explicar no tanto lo que es la realidad cuanto el significado de los nombres, y al mismo tiempo resumir lo que trae Aristóteles acerca de la cantidad en el lib. V de la *Metafísica,* c. 13, donde primero expone una descripción general de la cantidad, y luego, sus divisiones.

Se expone la descripción que da Aristóteles de lo cuanto, proponiendo algunas dificultades

2. Hay que afirmar, por tanto, de acuerdo con el parecer de Aristóteles, *que cuanto es aquello que es divisible en los elementos que hay en él, de los cuales uno y otro o cada uno de ellos tienen aptitud para ser algo uno y un individuo determinado;* en esto puede alguien preguntar en primer lugar por qué Aristóteles define no la cantidad, sino lo cuanto, siendo así que para explicar la razón de la cantidad no se presta tanto el concreto mismo como el abstracto. Porque se dicen cuantas no sólo las cosas que lo son esencialmente, sino también aquellas que lo son accidentalmente: por lo cual, como después diremos, esa definición puede convenir entera a todas ellas. Por tanto, con ella no queda suficientemente explicada la razón de cantidad, sino que a lo más se indica qué cosas suelen llamarse cuantas.

3. Y además —cosa que parece más difícil— toda esa descripción conviene a muchas cosas que no son cuantas, y no conviene a otras que suelen llamarse cuantas. La primera parte se prueba, en primer lugar, porque, de entre las sustancias, la que consta de materia y forma es realmente divisible en éstas, que están en ella, es decir, que están formalmente dentro de ella, puesto que se compone de ellas. En segundo lugar, esta sustancia es divisible en sus partes sustanciales integrantes. Y no basta con responder que esto lo tiene la sustancia por

aliqua in communi, ut significationes saltem terminorum intelligantur, praemittemus.

SECTIO PRIMA

Quid sit quantitas, praesertim continua

1. In hac sectione, non tam quid res sit, quam quid nomina significent declarare intendimus, et simul etiam in summam redigere quae de quantitate Aristoteles tradit, lib. V Metaph., c. 13, ubi generalem prius descriptionem, deinde divisiones quantitatis assignat.

Descriptio quanti ab Aristotele tradita exponitur, propositis nonnullis difficultatibus

2. Ex sententia igitur Aristotelis dicendum est *quantum esse quod est divisibile in ea quae insunt, quorum utrumque vel unumquodque, unum quid et hoc aliquid aptum est esse;* ubi primum interrogare potest aliquis cur Aristoteles non quantitatem, sed quantum definiat, cum ad explicandam quantitatis rationem non tam aptum sit ipsum concretum quam abstractum. Quanta enim dicuntur non solum ea quae per se, sed etiam quae per accidens quanta sunt: unde illis omnibus, ut statim dicemus, convenire potest tota illa definitio. Per eam ergo non explicatur convenienter ratio quantitatis, sed ad summum indicatur quaenam res quantae appellari soleant.

3. Ac praeterea, quod difficilius videtur, tota illa descriptio multis rebus convenit quae quantae non sunt, et aliquibus rebus non convenit quae solent quantae appellari. Prior pars probatur primo, quia inter substantias, ea quae constat materia et forma, realiter divisibilis est in illas quae illi insunt, id est, intra illam formaliter sunt, cum ex illis componitur. Secundo, est haec substantia divisibilis in suas partes substantiales integrantes. Neque satis est respondere hoc habere substantiam ratione quantitatis; nam

razón de la cantidad, pues, aun cuando se conciba una sustancia conservada sin cantidad, será divisible en sus partes sustanciales, ya que éstas siguen siendo siempre realmente distintas. Y el mismo argumento puede hacerse acerca de las formas materiales accidentales, como la blancura y otras parecidas, que son divisibles en partes entitativas, y además doblemente, es decir, según la extensión o según la intensidad, y esta última divisibilidad la tienen por sí y de ningún modo por razón de la cantidad. Se añade que existen algunos modos sustanciales o accidentales que son divisibles y en manera alguna son cuantos. El antecedente es claro, ya que la unión del alma con el cuerpo es divisible, pues quitando una parte del cuerpo se quita la parte de unión del alma con ella, permaneciendo la otra unión parcial con las demás partes del cuerpo. De manera parecida, el modo de presencia que tiene el ángel en un lugar adecuado es divisible, ya que puede desaparecer una parte de él, permaneciendo la otra, y, sin embargo, esos modos no son cuantos, por ser espirituales.

4. En cambio, la segunda parte, concretamente que algunos seres cuantos no sean divisibles de este modo, es clara. Pues, en primer lugar, el cielo es cuanto y no es divisible de ese modo. Asimismo, la mínima partícula natural no es divisible, aunque sea cuanta. Y lo mismo tal vez ocurre con el cuerpo heterogéneo de los animales perfectos, pues no puede dividirse sin que la otra parte deje de ser *este individuo determinado* que era antes. Y además sucede manifiestamente lo mismo con el tiempo, el movimiento y demás realidades sucesivas; pues todas estas cosas son cuantas según el parecer de todos, y, sin embargo, no son divisibles en los elementos que están en ellas, pues las partes de que constan no están en ellas, sino que unas habrán de venir y las otras pasaron ya; y además, del mismo modo que éstas son divisibles en sus partes, esas partes no son de tal clase que después de la división tenga aptitud cada una para ser *per se,* o para constituir *algo uno,* pues, como esas partes consisten en una sucesión, no pueden dividirse de tal modo que cada una permanezca al mismo tiempo en la razón del todo. Finalmente, el número es un cierto cuanto, y, sin embargo, no es divisible como tal; esto es claro, ya que está dividido actualmente y es contradictorio que esté al mismo tiempo en acto y en potencia. O ciertamente, si el número

etiamsi substantia absque quantitate conservata intelligatur, erit divisibilis in suas partes substantiales, cum illae semper maneant realiter distinctae. Atque idem argumentum fieri potest de materialibus formis accidentalibus, ut de albedine et similibus, quae divisibiles sunt in partes entitativas, idque dupliciter, scilicet, vel secundum extensionem vel secundum intensionem, et hanc posteriorem divisibilitatem per se habent et nullo modo per quantitatem. Praeterea, quidam sunt modi substantiales vel accidentales, qui divisibiles sunt, et nullo modo sunt quanti. Antecedens patet, nam unio animae ad corpus divisibilis est, nam ablata una parte corporis, aufertur pars unionis animae ad illam, manente alia partiali unione ad caeteras partes corporis. Similiter modus praesentiae quem angelus habet in loco adaequato, divisibilis est, cum possit una pars eius tolli manente alia, et tamen hi modi, cum spirituales sint, non sunt quanti.

4. Altera vero pars, nimirum, quod aliqua quanta non sint hoc modo divisibilia, patet. Nam imprimis caelum est quantum, et non est illo modo divisibile. Item minimum naturale non est divisibile, licet quantum sit. Itemque forte est de corpore heterogeneo animalium perfectorum; non enim potest dividi, quin altera saltem pars desinat esse *hoc aliquid* quod antea erat. Praeterea idem patet de tempore, motu, et aliis successivis; haec enim quanta sunt ex omnium sententia, et tamen non sunt divisibilia in ea quae insunt, nam partes quibus constant, eis non insunt, sed quaedam futurae sunt, alia iam praeterierunt; et deinde eodem modo quo haec sunt divisibilia in suas partes, illae partes non sunt tales ut post divisionem unaquaeque earum apta sit per se esse, aut *unum quid* esse, nam cum illae partes in successione consistant, non possunt ita dividi ut simul utraque maneat in ratione totius. Denique, numerus est quoddam quantum, et tamen ut sic non est divisibilis; quod patet, quia est actu divisus; repugnat autem simul esse in actu et in potentia. Vel certe, si numerus est aliquo modo divisibilis, etiam

es divisible de algún modo, también será divisible el número de los ángeles, y, sin embargo, no se piensa que sea algo cuanto.

Se explica la definición y se soluciona la primera dificultad

5. Sin embargo, la descripción de Aristóteles es suficiente y muy acertada, especialmente si tenemos en cuenta su intención y propósito en ese pasaje. En efecto, en todo el libro V de la *Metafísica* no explica tanto las esencias de las cosas como las diversas significaciones de varias palabras, y así mediante esa descripción más bien explica qué es lo que ese nombre *cuanto* significa, que lo que propiamente y en su misma esencia sea la cantidad; aun cuando, al exponer esto al mismo tiempo nos indica, a través de un cierto efecto o signo más conocido para nosotros, qué es la misma cantidad. Así, pues, por dos razones se vale del nombre concreto de cuanto, con preferencia sobre el abstracto. La primera es que las cosas concretas son más conocidas para nosotros, y, partiendo de ellas como de efectos, pueden conocerse más fácilmente las abstractas. Y de este modo, cuando se dice que cuanto es *aquello que es divisible,* etc., por medio de esto se indica que la cantidad es aquello de donde le viene a la realidad cuanta ser divisible de ese modo, en lo cual se insinúa ya la razón propia y la esencia de la cantidad, como expondremos después más extensamente.

6. La segunda razón es para indicar una condición peculiar de la cantidad, la cual no solamente es la forma por la que otra cosa es cuanta, sino que ella misma se denomina también cuanta, ya que no sólo ella misma es la razón por la que otras cosas se convierten en extensas y divisibles, sino que también ella misma es en sí extensa y divisible; en efecto, no es posible que ella extienda a otra cosa, si al mismo tiempo no se coextiende con ella y tiene sus propias partes en correspondencia con las partes de su objeto. Por consiguiente, una misma forma se denomina cantidad en cuanto extiende las partes de la sustancia, como diremos después; en cambio, en cuanto ella misma tiene partes que por su naturaleza se extienden o (por decirlo así) se excluyen de un lugar, se denomina entonces ella misma también cuanta y como tal es igualmente divisible. Por esta razón, en

numerus angelorum divisibilis erit, et tamen non censetur esse aliquid quantum.

Declaratur definitio, et prima solvitur difficultas

5. Nihilominus Aristotelis descriptio sufficiens et optima est, praesertim si eius mentem ac institutum in eo loco consideramus. In toto enim illo libro V Metaph., non tam rerum essentias quam plurium vocum varias significationes declarat, atque ita per illam descriptionem magis explicat quid hoc nomen *quantum* significet quam quid proprie et secundum suam essentiam quantitas sit; quamquam dum hoc manifestat, per quemdam effectum aut signum nobis notius simul innuit quid ipsa quantitas sit. Itaque duabus de causis potius nomine concreto quanti utitur quam abstracto. Prior est quia concreta nobis notiora sunt, et ex eis tamquam ex effectibus facilius cognosci possunt abstracta. Atque ita cum quantum dicitur esse *quod est divisibile,* etc., per hoc significatur quantitatem esse id a quo res quanta habet ut illo modo divisibilis sit, in quo iam innuitur propria ratio et essentia quantitatis, ut inferius latius declarabimus.

6. Secunda ratio est ut indicet peculiarem conditionem quantitatis, quae non solum est forma qua aliud est quantum, sed etiam ipsa quanta denominatur, quia non solum ipsa est ratio ob quam alia fiunt extensa et divisibilia, sed etiam ipsa in se extensa est et divisibilis; neque enim potest ipsa extendere rem aliam, nisi simul coextendatur illi, et suas proprias partes habeat correspondentes partibus sui obiecti [1]. Eadem ergo forma quatenus partes substantiae extendit, quantitas dicitur, ut infra dicemus; quatenus vero ipsamet habet partes sese natura sua extendentes, vel (ut sic dicam) loco excludentes, sic etiam ipsa quanta denominatur, et ut sic etiam divisibilis est. Ob hanc ergo causam non solum per

[1] *Subiecti* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

consecuencia, pudo ser explicada no sólo considerándola como abstracta, sino también como concreta.

Se explica cada uno de los términos de la definición

7. Una vez explicado lo definido, hay que explanar brevemente la definición con el fin de resolver algunas dificultades que se oponen a esa definición. En ella se dice, en primer lugar: *lo cuanto es divisible en los elementos que hay en él,* es decir, en aquellas cosas que se encuentran en el mismo cuanto de modo formal y real. Esa partícula se ha puesto para excluir las cosas que se hallan en una realidad sólo de modo virtual, como los elementos en el compuesto. En efecto, aun cuando el compuesto pueda descomponerse en sus elementos, sin embargo esa realidad no es cuanta como consecuencia de eso, ni lo es formalmente bajo ese aspecto, ya que los elementos no se hallan en el compuesto formalmente, sino sólo de modo virtual. Con lo cual, de paso se entiende que las partes del cuanto, en las que actualmente es divisible, están en el mismo cuanto según sus propias entidades parciales, pues, aun cuando con anterioridad a la división ninguna de ellas fuese *algo uno y un individuo determinado,* sino que esto lo tienen por la división, como afirma aquí Aristóteles, sin embargo, según esa entidad por la que pueden convertirse en *un individuo determinado* mediante la división, están real y formalmente en el mismo cuanto con anterioridad a la división.

8. Pero se agrega en la definición que estas partes deben ser tales, que incluso después de la división puedan ambas o cada una de ellas, es decir, todas las que hay, sean dos o varias, convertirse en *algo uno y un individuo determinado,* quiero decir, permanecer por sí mismas como un cierto todo separado de los otros. Mediante esas palabras se excluyen de la razón de cantidad todos los compuestos que, aunque puedan dividirse o descomponerse en sus componentes, sin embargo no pueden hacerlo de manera que cada uno de éstos sea capaz de permanecer como *algo uno y un individuo determinado,* cosa que se verá por la solución de las dificultades. Tácitamente queda insinuado también en esa partícula que todo cuanto, aunque sea mínimo, es siempre *divisible en los elementos que hay en él,* de tal manera que, después de la división, cualquiera de aquellas cosas en que

modum abstracti, sed etiam per modum concreti describi potuit.

Singulae definitionis particulae declarantur

7. Explicato definito, ut alias difficultates quae contra definitionem procedunt solvamus, declaranda breviter est definitio. In qua primum dicitur: *quantum esse divisibile in ea quae insunt,* id est, in ea quae in ipso quanto formaliter ac realiter sunt. Quae particula posita est ad excludenda quae tantum virtute in aliquo continentur, ut elementa in mixto. Quamvis enim mixtum in elementa resolvi possit, tamen illa res non ex eo, nec formaliter sub ea ratione est quanta, quia elementa in mixto non insunt formaliter, sed virtute tantum. Ex quo obiter intelligitur partes quanti, in quas ipsum divisibile est actu, esse in ipso quanto secundum suasmet entitates partiales, nam licet ante divisionem nulla sit *unum quid et hoc aliquid,* sed hoc habeant per divisionem, ut hic Aristoteles dicit, tamen secundum eam entitatem in qua per divisionem possunt fieri *hoc aliquid,* realiter ac formaliter sunt in ipso quanto ante divisionem.

8. Additur vero in definitione tales debere esse has partes, ut etiam post divisionem possit utraque vel unaquaeque, id est, singulae earum, sive duae sint, sive plures, esse *unum quid et hoc aliquid,* id est, per sese, ut unum quoddam totum ab aliis separatum, manere. Per quam particulam excluduntur a ratione quantitatis omnia composita quae licet in sua componentia dividi aut resolvi possint, non tamen ita ut utrumque per sese manere possit *ut unum quid et hoc aliquid,* quod ex solutione argumentorum constabit. Insinuatur etiam tacite in illa particula omne quantum, etiamsi minimum sit, semper esse *divisibile in ea quae insunt,* ita ut post divisionem quodlibet eorum in quae dividitur, sit *unum quid,* et consequenter

ha quedado dividido es *algo uno*, y que, consiguientemente, esa divisibilidad —en cuanto depende de la virtud de la cantidad— no puede terminarse, a no ser que la división llegue a seres no cuantos, lo cual se da únicamente en la cantidad discreta según su propia razón, pero no en la continua, ya que aquélla se compone de unidades que no son números, y ésta, en cambio, consta de partes cuantas y no puede existir sin ellas.

Se resuelve la primera parte de la segunda dificultad

9. Por tanto, mediante esa partícula se excluye la descomposición de la sustancia compuesta en materia y forma, pues, aunque éstas se hallen verdaderamente en el compuesto, sin embargo no tienen aptitud para ser cada una de ellas *algo uno* después de la separación, porque al menos la forma perece inmediatamente. Y no tiene que ver el hecho de que en la muerte del hombre permanezcan ambas partes separadas, porque al menos por parte de la materia no permanece por sí como *algo uno*, sino que permanece siempre como una parte de otro compuesto, cosa que en la división propia del cuanto no es esencialmente necesaria. Ni importa tampoco que Dios pueda conservar por sí la materia y la forma tras la separación, ya que ello ocurre al margen de las naturalezas de las cosas; aquí, en cambio, se trata de la divisibilidad que tiene una cosa por su propia naturaleza. Y con esto ha quedado satisfecha la primera dificultad acerca de la división de la sustancia compuesta en sus partes esenciales.

10. En cuanto a la otra parte, que trata de la división de la sustancia material en partes integrantes, se respondió bien allí que la sustancia material no es divisible de ese modo sino por razón de la cantidad. Por eso, cuando se afirma que *cuanto es aquello que es divisible*, o bien se ha de sobreentender aquello que es divisible por sí y por su propia razón, si la descripción se ha de acomodar únicamente a la cantidad sola; o, si se atribuye en general a todo lo que es cuanto, se ha de aplicar con la debida proporción; en efecto, lo que es cuanto *per se* es divisible *per se;* en cambio, lo que es cuanto *per accidens*, o por otro, será divisible del mismo modo. Por tanto, la sustancia material, así como es cuanta por otro, también es divisible por otro. Lo mismo hay que afirmar proporcionalmente de las

illam divisibilitatem, quantum est ex vi quantitatis, non posse terminari, nisi divisio perveniat ad non quanta, quod invenitur in sola quantitate discreta secundum propriam rationem suam, non vero in continua, quia illa componitur ex unitatibus quae non sunt numeri, haec vero constat ex partibus quantis et sine illis esse non potest.

Solvitur prior pars secundae difficultatis

9. Per illam ergo particulam excluditur resolutio substantiae compositae in materiam et formam, quia, licet hae vere insint in composito, tamen non sunt aptae ut post separationem unaquaeque earum sit *unum quid*, quia saltem forma statim perit. Nec refert quod in morte hominis utraque pars separata maneat, quia saltem ex parte materiae non manet per se ut *unum quid*, sed semper manet ut pars alterius compositi, quod in propria divisione quanti non est per se necessarium. Neque item refert quod Deus possit formam et materiam per se post separationem conservare, quia illud est praeter naturas rerum; hic autem est sermo de divisibilitate quam res habet ex natura sua. Atque ita satisfactum est priori difficultati de divisione substantiae compositae in partes essentiales.

10. Quod vero attinet ad aliam partem de divisione materialis substantiae in partes integrales, bene ibi responsum est substantiam materialem non esse hoc modo divisibilem, nisi ratione quantitatis. Unde cum dicitur *quantum esse quod est divisibile*, vel subintelligendum est quod per se et ratione sui est divisibile, si descriptio soli quantitati accommodanda est; vel, si generatim attribuatur omni quanto, cum proportione tribuenda est; nam quod est per se quantum, est per se divisibile; quod vero est per accidens quantum, vel per aliud, eodem modo divisibile erit. Substantia ergo materialis sicut est quanta per aliud, ita etiam divisibilis est. Idemque proportionaliter est dicendum de qualitatibus et aliis accidenti-

cualidades y los otros accidentes materiales en cuanto son divisibles, punto sobre el que hemos de tratar más extensamente después. Ahora bien, la objeción del caso sobrenatural en que Dios conservaría la sustancia material sin cantidad supone muchas cosas que se han de tratar después. Primero, que la sustancia pueda ser conservada así; segundo, que, conservada así, tenga las partes integrantes y la unión de éstas; tercero, que pudiese entonces dividirse en las partes que seguirían siendo *per se* después de la división. Sin embargo, supuestos los dos primeros puntos, sobre el tercero hay que decir que la sustancia que existe de ese modo no es naturalmente divisible con una acción física y natural, que es la divisibilidad de que habla Aristóteles, y que puede llamarse propiamente división cuantitativa. Y la razón es que el cuerpo no es naturalmente divisible por una acción natural, sino en cuanto un cuerpo rechaza a otro, o a las partes de éste, del lugar que ocupaba antes; por lo cual, nunca se hace esta división a no ser que intervenga algún impulso y moción local. Ahora bien, la sustancia carente de cantidad ni sería capaz de empujar a otro cuerpo, ni de ser empujada por él, ni podría tampoco ser excluida de su lugar por otro cuerpo, ya que no estaría en el lugar de modo cuantitativo, ni sería localmente impenetrable con cualquier cuerpo, y, por lo mismo, no sería naturalmente divisible. En cuanto a que semejante sustancia pudiese en ese caso ser dividida por Dios en sus partes no interesa en nada para el punto presente, ya que ésa ni es una división natural ni sería cuantitativa, sino que podría llamarse entitativa.

11. Y con esto se ve claramente la respuesta a las demás instancias sobre la dificultad acerca de los modos divisibles. En efecto, en primer lugar, en ellos no tiene aplicación la divisibilidad material y cuantitativa. Además esto se explica con aquellas partículas *de los cuales ambos o cada uno de ellos tiene aptitud para ser algo uno*, con las que se excluyen todas esas cosas, puesto que aquéllos pueden aumentar o disminuir, pero no dividirse en sentido propio. Porque en sentido propio se divide una cosa cuando, desaparecida la unión, las partes que estaban antes unidas, se conservan separadas; y disminuye sin división cuando algo de ellas se destruye y no permanece. Por tanto, ocurre de este modo, en primer lugar, en el ámbito intensivo de la cualidad, pues a una cualidad intensa puede quitársele

bus materialibus quatenus divisibilia sunt, de qua re infra latius est dicendum. Obiectio autem ex casu illo supernaturali, in quo Deus conservaret substantiam materialem sine quantitate, multa supponit inferius tractanda. Primum, quod possit substantia sic conservari; secundum, quod sic conservata habeat partes integrantes, et unionem earum; tertium, quod posset tunc dividi in eas partes quae post divisionem per se manerent. Suppositis tamen duobus primis, de tertio dicendum est substantiam sic existentem non esse naturaliter divisibilem actione physica et naturali, de qua divisibilitate Aristoteles loquitur, dicique potest proprie divisio quantitativa. Et ratio est quia corpus non est naturaliter divisibile per naturalem actionem, nisi quatenus unum corpus expellit aliud aut partes eius a loco quem antea occupabat; unde haec divisio numquam fit, nisi intercedente aliquo impulsu et motione locali. Substantia autem quantitate carens nec posset impellere aliud corpus, nec ab eo impelli, nec etiam posset a suo loco excludi ab alio corpore, quia non esset in loco quantitativo modo nec esset impenetrabilis loco cum quolibet corpore, et ideo non esset naturaliter divisibilis. Quod vero talis substantia in eo casu posset a Deo in partes suas dividi, nihil ad praesens refert, quia illa neque est naturalis divisio, neque esset quantitativa, sed dici posset entitativa.

11. Atque hinc facile patet responsio ad alias instantias, de modis divisibilibus. Nam imprimis in eis non habet locum divisibilitas materialis et quantitativa. Deinde hoc explicatur ex illa particula, *quorum utrumque vel unumquodque unum quid aptum est esse*, per quam illa omnia excluduntur; nam illa possunt augeri vel minui, non tamen proprie dividi. Dividitur enim proprie res, quando, ablata unione, partes quae erant unitae, separatae conservantur; minuitur autem absque divisione, quando aliquid eius destruitur et non manet. Sic ergo imprimis accidit in latitudine intensiva qualitatis; potest enim a qualitate intensa aliquis gra-

algún grado, y en tal sentido puede decirse de modo amplio que es divisible; pero, sin embargo, no pueden separarse (al menos naturalmente) dos grados de una misma cualidad intensa, de tal modo que ambos permanezcan en la realidad y sean una cualidad; por tanto, es muy distinto el modo de divisibilidad que conviene a la cualidad por razón de la intensidad, del que conviene a la cantidad por razón de la extensión. Casi lo mismo ocurre con el modo de unión del alma y el modo de presencia local del ángel, pues, aun cuando posean algún género de extensión o divisibilidad, como prueba el argumento, ya que pueden disminuir y permanecer según una parte habiendo perdido otra; con todo, no pueden dividirse en un sentido tan propio que después de la división permanezca una y otra parte de las divididas como constituyendo un todo, ya que ni el alma es capaz de retener al mismo tiempo dos uniones inadecuadas totalmente divididas, ni el ángel dos presencias que no estén unidas ni sean continuas entre sí de modo alguno. Añádase que esa divisibilidad —cualquiera que sea su clase— de estos modos, se toma en cierta manera de la relación a una cosa que es en algún sentido cuanta; así, en la unión del alma, se toma de la relación al cuerpo, y, en la presencia del ángel, de la relación al espacio verdadero o imaginario, que se comporta al modo de una realidad cuanta.

Se responde satisfactoriamente a la segunda parte de la segunda dificultad

12. Por tanto, se ve así que no hay nada que sea divisible del modo referido, que no sea cuanto. Por lo que se refiere a que tampoco haya nada cuanto que no sea divisible de ese modo se explicará y mostrará fácilmente respondiendo a las dificultades propuestas en el segundo miembro. La primera trataba del cielo, que es cuanto y no es divisible. A ésta suele responderse que una cosa puede ser divisible en dos sentidos: primero, realmente y en la práctica, y en este sentido no pertenece a la razón de cuanto; un segundo sentido es por la designación de la mente, y de este modo pertenece a la razón de cuanto ser divisible, por lo mismo que en cualquier cuanto puede señalarse una parte fuera de otra. Pero, como ésta, respecto de la cantidad continua es más la extensión misma que la divisibilidad, podemos añadir que una cosa es hablar de lo cuanto precisivamente

dus auferri, et in eo sensu potest dici late divisibilis; non tamen possunt duo gradus eiusdem qualitatis intensae (saltem naturaliter) ita separari, ut uterque in rerum natura maneat et sit una qualitas; est ergo valde diversus ille modus divisibilitatis qui convenit qualitati ratione intensionis, ab eo qui convenit quantitati ratione extensionis. Idem fere est in modo unionis animae et modo praesentiae localis angeli, nam licet habeant aliqualem extensionem vel divisibilitatem, ut argumentum probat, nam possunt diminui et amissa una parte secundum aliam manere, non tamen possunt ita proprie dividi ut post divisionem utraque pars divisa maneat tamquam unum totum, quia neque anima potest retinere simul duas uniones inadaequatas omnino divisas, neque angelus duas praesentias nullo modo inter se unitas et continuas. Adde illam qualemcumque divisibilitatem horum modorum aliquo modo sumi ex habitudine ad rem aliquo modo quantam, ut in unione animae ex habitudine ad corpus, et in praesentia angeli ex habitudine ad spatium verum vel imaginarium, quod se habet ad modum rei quantae.

Satisfit secundae parti secundae difficultatis

12. Sic igitur constat nihil esse praedicto modo divisibile quod quantum non sit. Quod vero nullum etiam sit quantum quod non sit hoc modo divisibile, explicabitur et ostendetur facile respondendo ad instantias in altero membro positas. Prima erat de caelo, quod quantum est, et non divisibile. Ad quam solet responderi dupliciter posse aliquid esse divisibile: primo re ipsa et executione, et hoc modo non esse de ratione quanti; alio modo mentis designatione, et hoc modo esse de ratione quanti esse divisibile, quatenus in quolibet quanto potest designari una pars extra aliam. Sed, quia haec respectu quantitatis continuae magis est extensio ipsa quam divisibilitas, addere possumus aliud esse loqui de quanto praecise

por virtud de la cantidad, y otra, por razón del sujeto o de la materia en que está la cantidad. En el primer sentido, todo cuanto es divisible, en cuanto depende de sí, incluso realmente; en cambio, en el segundo sentido, puede suceder que por razón del sujeto esa misma divisibilidad no pueda reducirse a acto, y es lo que sucede en el cielo. Hay que añadir que, aunque no pueda ser dividido por un agente natural, sin embargo puede serlo por la potencia divina. Y lo mismo hay que decir de la mínima partícula natural. En cambio, acerca del todo heterogéneo no hay ninguna dificultad, porque puede ser dividido incluso naturalmente, y las partes divididas, aun cuando en la razón de sustancia no sigan siendo de la misma clase, sin embargo lo siguen siendo en la razón de cuanto, y esto es lo que se refiere al punto presente.

13. Y de las realidades sucesivas no habría que preocuparse mucho aun cuando no quedasen comprendidas en esta definición, ya que no son cuantas *per se*, sino *per accidens*, ni tienen una extensión enteramente positiva, sino que incluye una negación, como veremos después. Sin embargo, para responder satisfactoriamente en cualquier opinión, hay que afirmar que en cada cuanto deben hallarse las partes en proporción y según el modo de existir de tal ente. Por consiguiente, en los entes sucesivos, las partes se hallan de modo sucesivo, y el todo es divisible en ellas, al menos por designación de la mente; pues en este sentido hay varios días en un mismo tiempo, y mentalmente se distinguen en él por división; y realmente un movimiento continuo podría dividirse en dos, no que existan simultáneamente (ya que esto va en contra de la naturaleza del ser sucesivo), sino que se produzcan en una sucesión discontinua.

División de la cantidad en continua y discreta

14. En la objeción última se aborda la división de la cantidad en continua y discreta, que propone Aristóteles inmediatamente después de aquella definición, indicando que la definición conviene a ambos miembros. Pero añade Aristóteles que magnitud es *aquello que es divisible en realidades continuas*, afirmación que no hay que entender en sentido compuesto (por decirlo así), sino en sentido dividido, es decir, que la magnitud es divisible en aquellas realidades que son continuas

ex vi quantitatis, aliud ratione subiecti vel materiae in qua est quantitas. Priori modo omne quantum divisibile est, quod est ex se, etiam re ipsa; posteriori autem modo fieri potest ut ratione subiecti non possit eadem divisibilitas in actum redigi, et ita contingit in caelo. Adde, licet ab agente naturali dividi non possit, per divinam tamen potentiam posse. Idemque dicendum est de minimo naturali. De toto vero heterogeneo nulla est difficultas, quia naturaliter etiam dividi potest, et partes divisae, licet in ratione substantiae non maneant eiusdem rationis, in ratione quanti manent, et hoc est quod ad rem praesentem spectat.

13. De rebus vero successivis non multum curandum esset, etiamsi sub hac definitione non comprehenderentur, quia non sunt quantae per se, sed per accidens, neque habent extensionem omnino positivam, sed includentem negationem, ut infra videbimus. Tamen, ut in omni opinione satisfaciamus, dicendum est in unoquoque quanto debere partes inesse cum proportione et iuxta modum essendi talis entis. In rebus ergo successivis insunt partes successivo modo, et in eas divisibile est totum, saltem mentis designatione; sic enim et plures dies in eodem tempore insunt, et mente in eo dividuntur, et reipsa unus motus continuus posset dividi in duos, non qui simul sint (hoc enim est contra rationem successivi), sed qui successione discreta fiant.

Divisio quantitatis in continuam et discretam

14. In ultima obiectione tangitur divisio quantitatis in continuam et discretam, quam statim Aristoteles tradit post definitionem illam, significans utrique membro definitionem convenire. Addit vero Aristoteles magnitudinem esse *id quod in continua divisibile est*. Quod non est intelligendum in sensu composito (ut sic dicam), sed in diviso, id est, magnitudinem esse divisibilem in ea quae sunt continua ante divisionem,

antes de la división, no que permanezcan continuas después de la división; ello, efectivamente, envuelve una contradicción a no ser que se entienda que la continuidad debe convenir a cada una de las partes divididas, en sí y respecto de las demás partes de que ellas consten, o que se haga la división solamente por designación mental. Y no explica allí Aristóteles qué cosas son continuas, ya que lo supone por lo que había dicho antes acerca de lo uno, y por los predicamentos, en donde afirma, en el c. de la Cantidad, que *son continuas aquellas cosas que quedan unidas por un límite común,* definición que explicaremos más en las secciones siguientes, juntamente con la subdivisión de la cantidad continua en línea, superficie y cuerpo, que agrega allí Aristóteles.

15. Y describe Aristóteles la multitud o cantidad discreta diciendo que *es aquello que es potencialmente divisible en realidades no continuas,* lo cual se ha de exponer del mismo modo, a saber, en aquellas realidades que no eran continuas. Pero de ahí se origina la dificultad aludida, concretamente, cómo es divisible en potencia aquello que está dividido en acto. Y hay que decir que aquí, sobre todo, tiene oportunidad la respuesta aquella de la división por designación de la mente. Pues, como diré después, el número no tiene unidad propia si no es en orden a la mente, y, por lo mismo, tampoco tiene divisibilidad si no es en orden a la mente, la cual puede separar una unidad de las otras y el número parcial del total. Por esto la divisibilidad de la cantidad continua es de distinta clase que la de la cantidad discreta, y, por ello, no hay inconveniente en que el mismo número esté dividido actualmente con la división del continuo, y potencialmente con la división de la cantidad discreta; de igual manera que contrariamente, una misma cantidad es indivisible con la división de la cantidad discreta, y divisible, en cambio, con la división de la continua.

16. En la disputación siguiente trataremos con más extensión de por qué el número de los ángeles, aun pareciendo divisible mentalmente de este modo, sin embargo no es un cuanto discreto; ahora decimos brevemente que la multitud espiritual no es divisible de un modo físico y sensible, a la manera como se ha de entender cuando se dice que *es cuanto lo que es divisible.* Puede también excluirse esta multitud con aquellas partículas *de los cuales ambos o cada uno de*

non vero quod post divisionem continua maneant; id enim involvit repugnantiam, nisi vel continuitas intelligatur debere convenire singulis partibus divisis in se et respectu aliarum partium quibus ipsae constent, vel divisio fiat sola mentis designatione. Non declarat autem ibi Aristoteles quae sint continua, nam id supponit ex his quae superius dixerat de uno, et ex praedicamentis, ubi, in c. de Quantit., dicit *ea esse continua quae uno communi termino copulantur,* quam definitionem in sequentibus sectionibus amplius declarabimus, simul cum subdivisione quantitatis continuae in lineam, superficiem et corpus, quam ibi Aristoteles subiungit.

15. Multitudinem autem seu quantitatem discretam describit Aristoteles dicens *esse id quod potestate in non continua divisibile est,* quod eodem est modo exponendum, scilicet, in ea quae continua non erant. Inde vero oritur difficultas tacta, quo modo, scilicet, potentia divisibile sit quod est actu divisum. Dicendum vero est, hic maxime habere locum responsionem illam de divisione per mentis designationem. Nam, ut infra dicam, numerus non habet propriam unitatem, nisi in ordine ad mentem, et ita nec divisibilitatem habet, nisi in ordine ad mentem, quae separare potest unam unitatem ab aliis et partialem numerum a totali. Unde diversae rationis est divisibilitas quantitatis continuae et discretae, et ideo non est inconveniens quod idem numerus sit actu divisus divisione continui, in potentia vero divisione discreti; sicut e contrario eadem magnitudo est indivisibilis divisione discreti, divisibilis vero divisione continui.

16. Cur autem numerus angelorum, etiamsi hoc modo mente divisibilis videatur, nihilominus quantum discretum non sit, tractabimus latius disputatione sequenti; nunc breviter dicimus multitudinem spiritualem non esse divisibilem physico et sensibili modo, quo modo accipiendum est, cum dicitur *quantum esse quod est divisibile.* Excludi etiam potest haec multitudo per illam particulam *quorum utrumque vel unumquod-*

ellos tiene aptitud para ser algo uno, ya que ese *uno* se ha de entender de la unidad cuantitativa. Pero agrega Aristóteles una limitación a esta división y a cada uno de sus miembros al decir que *la multitud es una clase de cuanto si puede numerarse, y una magnitud si puede someterse a medida,* es decir, si es finita, indicando que la multitud o magnitud infinita no es cantidad continua ni discreta; la manera como haya que entender esto la explicaremos en la disputación siguiente, sección última.

SECCION II

Si la cantidad de una masa es una realidad distinta de la sustancia material y de sus cualidades

1. Antes de investigar la razón esencial de la cantidad continua y la división de sus especies es menester suponer que se trata de una entidad verdadera y real, cosa que no podemos exponer mejor que explicando su distinción respecto de las otras cosas, punto que abordamos en la presente sección. En ella tratamos principalmente de esa cantidad de masa que experimentamos en los cuerpos y que llamamos cuerpo cuantitativo, que, a pesar de que es solamente una especie de la cantidad continua, como veremos después, sin embargo en cierto modo incluye las restantes y es más sensible, y en él aparece con más claridad la dificultad presente; por esto se ha de aplicar a él de un modo especial.

Se expone la primera opinión, que es de los nominalistas

2. Hay, pues, una opinión de algunos, especialmente de los Nominalistas, que afirma que la cantidad de una masa no es una realidad distinta de la sustancia y de las cualidades materiales, sino que cada una de dichas entidades tiene por sí misma esa masa y extensión de las partes que se da en los cuerpos; ahora bien, esa misma entidad se llama materia, por ejemplo, en cuanto es un sujeto sustancial, y se llama cantidad en cuanto tiene extensión y distinción de sus partes; y lo mismo dicen proporcionalmente acerca de las formas y cualidades materiales. De

que unum quid aptum est esse, nam illud *unum* intelligi debet de uno quantitativo. Addit vero Aristoteles limitationem huic divisioni et utrique membro eius, dicens *multitudinem esse quantum quoddam, si numerari possit, magnitudinem, si sub mensuram cadere,* id est, si finita sit, significans multitudinem vel magnitudinem infinitam non esse quantitatem continuam et discretam; quod quo modo intelligendum sit, explicabimus disputatione sequenti, sectione ultima.

SECTIO II

Utrum quantitas molis sit res distincta a substantia materiali et qualitatibus

1. Antequam essentialem rationem quantitatis continuae, et distinctionem specierum eius inquiramus, oportet supponere eam esse veram et realem entitatem, quod non possumus commodius declarare, quam explicando distinctionem eius ab aliis rebus, quod in hac sectione intendimus. In qua praecipue agimus de hac quantitate molis, quam in corporibus experimur et corpus quantitativum appellamus, quod licet tantum sit una species quantitatis continuae, ut infra videbimus, tamen quodam modo includit caeteras, ac sensibilius est, et in eo magis apparet praesens difficultas, et ideo specialiter in eo applicanda est.

Prima sententia nominalium refertur

2. Est ergo aliquorum sententia, praesertim nominalium, quantitatem molis non esse rem distinctam a substantia et qualitatibus materialibus, sed unamquamque earum entitatum per seipsam habere hanc molem et extensionem partium quae est in corporibus; sed illammet entitatem vocari materiam, verbi gratia, quatenus est substantiale subiectum, vocari autem quantitatem quatenus habet partium extensionem ac distinctionem; idemque proportionaliter dicunt de formis et qualitatibus materialibus. Unde in-

ello infieren que en cada compuesto material existen tantas cantidades cuantas entidades materiales realmente distintas hay, las cuales pueden compenetrarse entre sí del mismo modo que las entidades mismas. Así opinó Auréolo, según Capréolo, *In II*, dist. 18, a. 2; y Ockam, *In IV*, q. 4; y *Quodl*. IV, q. 29 hasta la 33; y *Quodl*. VII, q. 25, y con muchísima extensión en el tratado *De Corpore Christi*, c. 17 y ss., y en la *Logica*, c. *de Quantit.*; Gabriel, *In II*, dist. 10; Mayor, *In II*, dist. 12, q. 2; Adam, *In IV*, q. 5; Alberto de Sajonia, I *Phys*., q. 7. Y, aunque esos autores nieguen con bastante claridad la distinción real de la cantidad respecto de la sustancia, no explican suficientemente si en la realidad tienen alguna distinción actual *ex natura rei*, al menos modal, o solamente de razón razonada, pues con frecuencia se expresan de tal manera que no parecen establecer ninguna distinción real. Pero, cuando afirman que algunas veces la sustancia material puede permanecer sin su cantidad (pues piensan de este modo acerca del Cuerpo de Cristo en el Sacramento de la Eucaristía), parece que admiten alguna distinción *ex natura rei*.

3. *Fundamentos de la opinión anterior*.— *Primero*.— Los fundamentos de esta opinión son que la distinción de realidades no se ha de introducir o afirmar sin una razón o necesidad que obligue a ello; ahora bien, aquí no se da ninguna razón o necesidad, ni efecto alguno del cual pueda inferirse suficientemente la distinción real entre la cantidad y la materia, por ejemplo; por consiguiente. Se prueba la menor porque, si hubiese algún efecto, sería sobre todo la distinción real o la situación de las partes de la sustancia, pues, por el hecho mismo de concebirse que la cosa tiene una parte fuera de otra, no sólo en la entidad, sino también en el lugar, se concibe ya la cantidad. Ahora bien, una y otra de estas cosas posee la sustancia material por sí misma, y no necesita para ellas un accidente que sea la cantidad como realmente distinta; por consiguiente, no hay necesidad alguna de tal cantidad. Se prueba la menor en su primera parte acerca de la distinción entitativa, porque cada entidad es por sí misma distinta de la otra; por tanto, de modo semejante las entidades parciales se distinguen por sí mismas. Y con esto se ve claramente también la segunda parte, ya que las cosas que se

ferunt in unoquoque composito materiali tot esse quantitates quot sunt entitates materiales realiter distinctae, quae ita possunt sese penetrare, sicut ipsaemet entitates. Ita sensit Aureol., apud Capreol., In II, dist. 18, a. 2; et Ocham, In IV, q. 4, et Quodl. IV, q. 29, usque ad 33, et Quodl. VII, q. 25, et latissime in tractatu de Corpore Christi, c. 17, et seq., et in Logica, c. de Quàntit.; Gabriel, In II, dist. 10; Maior, In II, dist. 12, q. 2; Adam, In IV, q. 5; Albert. de Saxonia, I Phys., q. 7. Quamquam autem hi auctores satis expresse negent distinctionem realem quantitatis a substantia, an vero in re habeant aliquam distinctionem actualem ex natura rei, saltem modalem, vel tantum rationis ratiocinatae, non satis declarant; frequentius enim ita loquuntur, ut nullam distinctionem in re ponere videantur. Dum vero aiunt posse aliquando materialem substantiam sine sua quantitate manere (ita enim de corpore Christi in sacramento Eucharistiae sentiunt), videntur admittere distinctionem aliquam ex natura rei.

3. *Fundamenta praecedentis sententiae*.— *Primum*.— Fundamenta huius sententiae sunt, quia rerum distinctio introducenda vel asserenda non est sine ratione aut necessitate cogente; hic autem nulla est ratio vel necessitas, nullusve effectus ex quo possit sufficienter colligi realis distinctio inter quantitatem et materiam, verbi gratia; ergo. Probatur minor, quia si quis esset effectus, maxime realis distinctio, aut situatio partium substantiae, nam, hoc ipso quod res intelligitur habere unam partem extra aliam, et in entitate sua et in loco, iam intelligitur quantitas. Utrumque autem horum habet materialis substantia per seipsam, neque ad ea indiget accidente quod sit quantitas realiter distincta; ergo nulla est necessitas talis quantitatis. Probatur minor quoad priorem partem de distinctione entitativa, quia unaquaeque entitas per seipsam est distincta ab alia; ergo similiter entitates partiales seipsis distinguuntur. Et hinc etiam patet altera pars, quia quae in entitate sua distinguuntur,

distinguen en su entidad pueden quedar en la realidad situadas también en diversos lugares, pues en esto no hay contradicción alguna.

4. *Segundo*.— Por lo cual arguyo en segundo lugar que, si la cantidad es una realidad distinta de la sustancia, podrá Dios consiguientemente separarlas y conservar la sustancia material sin aquella cantidad; ahora bien, la sustancia conservada de ese modo sería cuanta; por tanto, es imposible que la cantidad sea una realidad distinta de esa sustancia. La consecuencia es clara, no sólo porque si la sustancia retiene el ser cuanto sin esa entidad, no hay nada, por tanto, que pueda conferirle dicha entidad, sino también porque el efecto formal no puede permanecer sin la forma; luego, si el ser cuanto permanece sin esa cantidad distinta, no es, por consiguiente, efecto formal suyo; luego tampoco ella es nada. La mayor, por su parte, es clara por lo dicho antes acerca de las distinciones en general y porque no puede imaginarse ninguna dependencia esencial entre aquellas dos cosas, de tal modo que una no pueda conservarse sin la otra y porque, si Dios conserva un accidente realmente distinto sin la sustancia, mucho más podrá conservar la sustancia sin accidente alguno realmente distinto. La menor, en cambio, se prueba porque esa sustancia tendría distinción de partes, ya que las realidades que eran distintas no pueden fundirse en una entidad simple; y tendría también la unión de las mismas, puesto que no podría estar dividida en todas sus partes; y, finalmente, tendría la situación local de las partes, no sólo a causa de la razón aducida antes, sino también porque podría permanecer inmóvil localmente; pues ¿qué contradicción hay en ello? Ahora bien, estas cosas son las únicas que convierten a una realidad en cuanta; por consiguiente.

5. *Tercero*.— En tercer lugar, porque, conservando en la sustancia material todo accidente distinto realmente de ella, Dios puede hacer que aquella realidad no sea cuanta; por consiguiente, la sustancia no tiene este efecto por algún accidente realmente distinto, sino a lo más, por algún modo distinto *ex natura rei*. La consecuencia es evidente, ya que, como ninguna forma puede estar actualmente en su sujeto e inherir en él sin su efecto formal, la sustancia no podría retener ese accidente sin ser cuanta. Se prueba el antecedente, porque Dios puede reducir

in re possunt etiam in diversis locis constitui; nulla enim est in hoc repugnantia.

4. *Secundum*.— Unde argumentor secundo, nam si quantitas est res distincta a substantia, ergo poterit Deus eas separare, et substantiam materialem sine illa quantitate conservare; sed substantia sic conservata esset quanta; ergo impossibile est quantitatem esse rem distinctam a tali substantia. Consequentia patet, tum quia si substantia retinet esse quantum sine illa entitate, ergo nihil est quod ei possit conferre talis entitas. Tum etiam quia effectus formalis non potest manere sine forma; ergo si esse quantum manet sine illa quantitate distincta, ergo non est effectus formalis eius; ergo neque ipsa aliquid est. Maior vero patet ex dictis supra de distinctionibus in communi, et quia nulla potest fingi essentialis dependentia inter illas duas res, ut non possit una sine alia conservari, et quia si Deus conservat accidens realiter distinctum sine substantia, multo magis poterit conservare substantiam sine quolibet accidente realiter distincto. Minor vero probatur, nam illa substantia haberet partium distinctionem, quia non possunt, quae distincta erant, in unam simplicem entitatem coalescere; haberet etiam earum unionem, quia non posset esse divisa in omnem suam partem; haberet denique localem partium situm, tum propter rationem superius factam, tum etiam quia posset localiter immota manere; quid enim hoc repugnat? Haec autem solum sunt quae rem quantam reddunt; ergo.

5. *Tertium*.— Tertio, quia conservando in substantia materiali omne accidens realiter ab illa distinctum, potest Deus efficere ut illa res non sit quanta; ergo non habet substantia hunc effectum ab aliquo accidente realiter distincto, sed ad summum ab aliquo modo ex natura rei distincto. Consequentia est evidens, quia cum nulla forma possit actu esse in suo [1] subiecto eique inhaerere sine suo effectu formali, non posset retinere substantia illud accidens, quin esset quanta.

[1] *Suo* falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

un cuerpo de dos pies a un sitio de un pie sin corrupción de ninguna entidad, y de este modo un ser cuanto de dos pies se reducirá a un pie sin corrupción de realidad alguna, y por el mismo motivo puede reducirlo después a una extensión de medio pie, y finalmente puede reducirlo todo a un punto, estado en el cual no será ya cuanto.

6. En cuarto lugar argumenta Ockam que la sustancia por sí misma es receptiva de cualidades contrarias, e incluso es esto lo más característico de ella, según atestigua Aristóteles en los *Predicamentos,* c. de la *Substancia;* por consiguiente, entre la sustancia y las cualidades no media una realidad distinta, que sea la cantidad; de lo contrario, también ella sería receptiva de contrarios por una razón mayor, ya que recibiría aquellas cosas en sí de modo más inmediato.

Segunda opinión, que es la más común

7. La opinión contraria es común entre los teólogos y filósofos; la mantiene Santo Tomás, III, q. 7, a. 2, e *In IV,* dist. 12, q. 1, a. 1, donde mantiene lo mismo Escoto, q. 2, e *In II,* dist. 2, q. 9; Durando, Ricardo, Mayor y otros doctores en general en aquella dist. 12, *In IV Sentent.;* Capréolo, en el lugar antes citado; Herveo, *Quodl.* I, q. 15; Egidio, *Theorem.* 36 y ss., sobre el Cuerpo de Cristo; Alberto Magno, I *Phys.*, tract. II, c. 4; Soncinas, V *Metaph.*, q. 19, y otros frecuentemente. Y se inclina mucho a ella Aristóteles, pues en el lib. III de la *Metafísica,* text. 17, y con más amplitud en los lib. XIII y XIV, prueba expresamente que la cantidad no es sustancia, y, en contra de los pitagóricos, prueba que las dimensiones de la cantidad no pueden separarse realmente de la materia o sustancia, ya que son accidentes suyos. Y en el I de la *Física,* text. 13, afirma que la sustancia y la cantidad no son una sola cosa, sino varias, y en todas partes distingue la cantidad de la sustancia de la misma manera que la cualidad, como se ve claro por el mismo lugar citado y por el libro de los *Predicamentos,* y por el lib. VII de la *Metafísica,* text. 8, donde afirma: *La longitud, la anchura y la profundidad son ciertas cantidades, pero no son la sustancia; pues la cantidad no es la sustancia, sino más bien aquello en que estas cosas están primariamente.* Igualmente en el II *De Anima,* text. 65, dice que la sustancia es sensible *per*

Antecedens probatur, quia potest Deus corpus bipedale redigere ad pedalem situm absque corruptione alicuius entitatis, et ita quantum bipedale fiet pedale absque ullius rei corruptione, et eadem ratione potest rursus illud redigere ad semipedalitatem, ac tandem potest totum redigere ad punctum, in quo statu iam non erit quantum.

6. Quarto argumentatur Ocham, quia substantia per seipsam est receptiva contrariarum qualitatum, immo hoc est maxime proprium illi, teste Aristotele, in Praedicam., c. de Substantia; ergo non mediat inter substantiam et qualitates res distincta, quae sit quantitas; alias etiam illa esset susceptiva contrariorum ex maiori ratione, quia immediatius illa in se susciperet.

Secunda et communis sententia

7. Contraria sententia est communis theologorum et philosophorum; tenet illam D. Thomas, III, q. 7, a. 2, et In IV, dist. 12, q. 1, a. 1, ubi idem tenet Scotus, q. 2, et In II, dist. 2, q. 9; Durand., Richard., Maior, et alii doctores communiter in illa dist. 12, IV Sent.; Capreolus, loco supra citato; Hervaeus, Quodl. I, q. 15; Aegid., Theorem. 36 et seq. de Corp. Christi; Albertus Magnus, I Phys., tract. II, c. 4; Soncin., V Metaph., q. 19, et alii frequenter. Et multum favet Aristoteles, nam in III Metaph., textu 17, et latius lib. XIII et XIV, ex professo probat quantitatem non esse substantiam, et contra pythagoricos probat dimensiones quantitatis non posse reipsa separari a materia seu substantia, quia sunt accidentia eius. Et I Phys., text. 13, ait substantiam et quantitatem non esse unum, sed multa, et ubique ita quantitatem distinguit a substantia, sicut qualitatem, ut patet ex eodem loco citato, et ex lib. Praedic., et VII Metaph., text. 8, ubi ait: *Longitudo, et latitudo, et profunditas, quantitates quaedam sunt, sed non substantia; quantitas enim non est substantia, sed magis cui haec primo insunt.* Item II de Anim., text. 65, ait sub-

accidens, y la cantidad, *per se.* Y también en el lib. I de la *Física,* text. 33, mantiene que la sustancia no es divisible por sí, sino por la cantidad. Después aduciremos otros pasajes. Lo mismo piensan Averroes y otros intérpretes en los referidos lugares.

Se admite la opinión que distingue realmente la cantidad respecto de la sustancia

8. *Argumento primero en favor de la opinión verdadera.*— Y esta opinión es la que hay que mantener absolutamente, pues, aunque con la razón natural no pueda ser demostrada suficientemente, sin embargo se prueba como verdadera con los principios de la teología, sobre todo por causa del misterio de la Eucaristía. E ilustrada con esto, también la misma razón natural comprende que esta verdad es más adecuada y más conforme incluso con la naturaleza misma de las cosas. Así, pues, la primera razón en favor de esta opinión es que en el misterio de la Eucaristía separó Dios de las sustancias del pan y del vino la cantidad, conservándola y convirtiendo a aquéllas en su cuerpo y sangre; ahora bien, no hubiera podido hacer esto si la cantidad no se distinguiese realmente de la sustancia. Y no podría bastar una distinción modal, porque la sustancia no puede ser un modo de la cantidad, como es claro por sí; luego, debería la cantidad ser un modo de la sustancia; ahora bien, el modo no es separable de aquella realidad de la que es modo de tal manera que pueda existir sin ella, como se ha mostrado en lo que precede; por consiguiente, la cantidad no es solamente un modo, sino una realidad distinta de la sustancia.

9. *Respuesta de los nominalistas.*— Responden los nominalistas negando que la cantidad de la sustancia del pan permanezca en la Eucaristía después de la consagración, ya que no permanece la extensión intrínseca y la presencia situal de las partes de la sustancia del pan, sino que dicen que permanece la cantidad de la blancura y de las otras cualidades que se conservan allí, y conceden que esta cantidad se distingue de la sustancia del pan. Efectivamente, no afirman en general que toda cantidad sea una misma cosa con la sustancia, sino que lo es cada cantidad con aquella cosa que es cuanta próximamente por ella. De ello resulta

stantiam esse sensibilem per accidens, quantitatem autem per se. Primo etiam Phys., textu 33, ait substantiam non esse per se divisibilem, sed per quantitatem. Et alia loca inferius referemus. Idemque sentiunt Averroes et alii interpretes dictis locis.

Approbatur sententia reipsa distinguens quantitatem a substantia

8. *Prima probatio verae sententiae.*— Atque haec sententia est omnino tenenda; quamquam enim non possit ratione naturali sufficienter demonstrari, tamen ex principiis theologiae convincitur esse vera, maxime propter mysterium Eucharistiae. Ex quo etiam ipsa naturalis ratio illustrata intelligit ipsis etiam naturis rerum esse veritatem hanc magis consentaneam ac conformem. Prima ergo ratio pro hac sententia est quia in mysterio Eucharistiae Deus separavit quantitatem a substantiis panis et vini, conservans illam, et has convertens in corpus et sanguinem suum; id autem fieri non potuisset, nisi quantitas ex natura rei distingueretur a substantia. Neque sufficere potuisset distinctio modalis, quia substantia non potest esse modus quantitatis, ut per se notum est; deberet ergo quantitas esse modus substantiae; at vero modus non est ita separabilis ab illa re cuius est modus ut sine illa esse possit, ut in superioribus ostensum est; ergo quantitas non est tantum modus, sed res distincta a substantia.

9. *Nominalium responsio.*— Respondent nominales negando quantitatem substantiae panis manere in Eucharistia post consecrationem, quia non manet intrinseca extensio et situalis praesentia partium substantiae panis, sed manere dicunt quantitatem albedinis et aliarum qualitatum ibi manentium, et hanc quantitatem concedunt distingui a substantia panis. Non enim universe affirmant omnem quantitatem esse idem cum substantia, sed unamquamque quantitatem cum illa re quae proxime per illam est quanta. Quo fit ut plures quantitates in eo-

que admiten varias cantidades en el mismo compuesto, una de la sustancia, y otra de la blancura, y otra del calor, y así con el resto de las cualidades materiales; es más, incluso una de la materia y otra de la forma, si es material.

10. *Refutación.*— Pero, en primer lugar, esta respuesta está en contradicción con la opinión común de los teólogos, que piensan que, después de la consagración, permanece la cantidad de la sustancia del pan, e incluso que ella es el sujeto de los demás accidentes que se conservan allí, como se trata más ampliamente en el tomo III de la parte III, disp. LVI. Y puede probarse por los efectos que advertimos en aquellas especies consagradas, los cuales no se pueden salvar sin muchos y continuos milagros. El primero y principal es que la hostia consagrada es cuanta y extensa en su lugar, de tal manera que naturalmente no puede estar o compenetrarse en un mismo sitio con otra hostia consagrada, o con cualquier otro cuerpo; ahora bien, esto no puede nacer de la sola cantidad de la blancura o de las otras cualidades; por consiguiente. Se prueba la menor, porque las cualidades con su extensión propia y —por llamarla así— entitativa, son penetrables tanto entre sí como con la cantidad de la sustancia del pan, pues estaban juntamente con ella en el mismo sitio; por consiguiente, por el mismo motivo se pueden compenetrar en un mismo espacio con cualesquiera otras cualidades y con cualquier sustancia, si no hay otra cosa. Por tanto, o se ha de afirmar que de suyo no repugna que las especies consagradas estén a un mismo tiempo en cualquier lugar con otro cuerpo, pero que Dios sólo lo impide con una virtud especial para que no se descubra el misterio, lo cual es bastante absurdo, o se ha de admitir que en los accidentes consagrados permanece alguna cosa que por su naturaleza está en contradicción con las otras sustancias y es impenetrable localmente con ellas. Ahora bien, ésta no puede ser otra que la cantidad de la sustancia, por razón de la cual una sustancia corpórea es localmente impenetrable de modo natural con otra; por consiguiente.

dem composito admittant, unam substantiae, et aliam albedinis, et aliam caloris, et sic de caeteris qualitatibus materialibus; immo et unam materiae, et aliam formae, si materialis sit.

10. *Refutatur.*— Verumtamen haec responsio imprimis repugnat communi sententiae theologorum, qui censent manere, post consecrationem, quantitatem substantiae panis, immo et illam esse subiectum aliorum accidentium ibi manentium, ut latius tractatum est in III tomo tertiae partis, disp. LVI. Potestque probari ex effectibus quos experimur in illis speciebus consecratis, quos impossibile est salvare sine multis et continuis miraculis. Primus ac praecipuus est, quia hostia consecrata ita est quanta et extensa in suo loco, ut naturaliter non possit in eodem simul esse aut penetrari cum alia hostia consecrata, aut cum quovis alio corpore; hoc autem provenire non potest ex sola quantitate albedinis, vel aliarum qualitatum; ergo. Probatur minor, quia qualitates cum sua propria et (ut ita dicam) entitativa extensione penetrabiles sunt, tam inter se quam cum quantitate substantiae panis; simul enim cum illa erant in eodem situ; ergo eadem ratione sunt penetrabiles in eodem spatio cum quibuscumque aliis qualitatibus, et cum quacumque substantia, si nihil aliud est. Ergo vel dicendum est species consecratas ex se non repugnare simul esse in quocumque loco cum alio corpore, sed Deum solum speciali virtute id impedire ne mysterium patefiat, quod satis absurdum est, vel fatendum est manere in accidentibus consecratis rem aliquam ex natura sua repugnantem, et loco impenetrabilem cum aliis substantiis. Haec autem nulla alia esse potest nisi quantitas substantiae, ratione cuius una substantia corporea est naturaliter impenetrabilis loco cum alia; ergo.

Qué necesidad natural hay para afirmar una cantidad que sea algo distinto de la sustancia corpórea y de sus cualidades

11. Y de aquí se toma la razón natural por la que es necesaria en los cuerpos esta realidad que llamamos cantidad, distinta de la sustancia. En efecto, percibimos en la sustancia material que muchas cosas extensas en sí están de tal modo unidas entre sí que se compenetran íntimamente y que existen al mismo tiempo en un mismo espacio sin ninguna repugnancia entre sí. Por otra parte vemos que una sustancia corpórea y una parte integrante de un mismo cuerpo es incompatible con otra en un mismo espacio, de tal manera que no pueden compenetrarse; por consiguiente es menester que ese efecto y esa repugnancia provengan de alguna realidad distinta de la sustancia y de sus cualidades, dado que ellas solas no tienen esa repugnancia entre sí.

12. *Se responde a una objeción.*— Pero pueden decir los defensores de la opinión contraria que esta repugnancia de los cuerpos o de las partes corpóreas entre sí en un mismo espacio nace ciertamente de la cantidad de la materia, que tiene una naturaleza tal que no repugna a la compenetración en un mismo espacio con la cantidad de la forma o de las cualidades materiales; pero que manifiesta repugnancia con la cantidad de otra materia. Por consiguiente, acerca de la cantidad misma de la materia, negarán dichos autores que se distinga de la sustancia de la materia misma, pero afirmarán que las partes sustanciales de la materia tienen por sí mismas esa masa y grosor por razón de los cuales se excluyen y se extienden en el espacio. Y en ello harán radicar una diferencia entre la cantidad de la materia y la de las formas, tanto sustanciales como accidentales materiales, ya que todas éstas son actos actuantes, y por ese motivo son más sutiles que la materia y más penetrables, tanto entre sí como también con la potencia material. Pero, en cambio, la materia, como por su modalidad de potencia es más basta, aun cuando pueda compenetrarse con sus actos, sin embargo sus partes son esencialmente impenetrables en sentido local. Y esta respuesta y opinión expresada así no puede impugnarse fácilmente con evidencia, basándonos en la pura razón natural.

Quae sit naturalis necessitas asserendi quantitatem quae sit res distincta a substantia corporea et eiusdem qualitatibus

11. Atque hinc sumitur naturalis ratio, ob quam necessaria est in corporibus haec res quam vocamus quantitatem a substantia distinctam. Nam videmus in substantia materiali multas res in se extensas esse ita inter se coniunctas ut intime penetrentur simulque in eodem spatio existant absque ulla repugnantia inter se. Rursusque videmus unam substantiam corpoream et unam partem integralem eiusdem corporis repugnare alteri in eodem spatio, ita ut non possint sese penetrare; ergo necesse est ut hic effectus et haec repugnantia proveniat ab aliqua re distincta a substantia et qualitatibus, quandoquidem hae solae inter se non habent illam repugnantiam.

12. *Obiectioni respondetur.*— Dicere vero possunt auctores contrariae sententiae hanc repugnantiam corporum vel partium corporalium inter se in eodem spatio provenire quidem ex quantitate materiae, quae hanc habet naturam, ut cum quantitate formae vel materialium qualitatum non repugnet penetrari in eodem spatio; cum quantitate vero alterius materiae repugnantiam habeat. De ipsa ergo quantitate materiae negabunt isti auctores distingui a substantia ipsius materiae, sed dicent partes substantiales materiae per seipsas habere hanc molem et crassitiem ratione cuius sese excludunt et extendunt in spatio. Et in hoc constituent differentiam aliquam inter quantitatem materiae et formarum, tam substantialium quam accidentalium materialium, quod hae omnes sunt actus actuantes, et ex hac parte subtiliores sunt quam materia, et penetrabiliores tum inter se, tum etiam cum potentia materiali. At vero materia, quia per modum potentiae crassior est, ideo, licet cum suis actibus penetrari possit, tamen partes eius per se sunt loco impenetrabiles. Atque haec responsio et sententia sic explicata non potest facile evidenter impugnari, sistendo in pura ratione naturali.

13. Pero, aun así y todo, se rebate de modo suficientísimo, parte con la razón natural y parte por el misterio de que tratamos. En efecto, o bien las cantidades de la forma y de las cualidades son cantidades de modo verdadero y unívoco con la cantidad de la materia, o no lo son, sino que se dicen únicamente cantidades por una cierta proporcionalidad, concretamente porque se coextienden con la cantidad de la materia, de tal manera que sólo la materia se concibe como cuanta por sí, y las demás cosas se conciben por razón de ella, en cuanto se extienden en ella. Si estos autores afirman lo primero, como en realidad parecen decirlo, establecen sin motivo esa diferencia entre la cantidad de la materia y la de las formas, ya que pertenece a la razón de la verdadera cantidad conferir esa masa a la cosa cuanta. Y además no salvan el misterio, pues vemos que la cantidad de la blancura no tiene esa misma naturaleza para expulsar a otro cuerpo de un mismo lugar y para convertir a las mismas partes de la blancura en impenetrables en un mismo sitio. Y si afirmasen lo segundo, se expresarían de modo más consecuente basándose en la sola razón natural; sin embargo, el misterio no podría salvarse en modo alguno, si no es imaginando constantes milagros. Porque es menester que admitan que ninguna verdadera cantidad permanece en los accidentes consagrados, y consiguientemente, tampoco permanece realidad alguna que los haga localmente impenetrables, tanto con los demás cuerpos como con sus partes integrantes entre sí. Se agrega también que, si no permanece ninguna verdadera cantidad, no permanecerán esos accidentes unidos entre sí, ni en una tercera realidad. Igualmente, no podrían intensificarse naturalmente esas cualidades, puesto que no estarían en ningún sujeto, cosas todas que repugnan a la experiencia y para salvarla sería preciso imaginar milagros en cada uno de los casos. Finalmente, también se ha dicho con bastante arbitrariedad, apoyándose en la razón natural, que sólo la materia tiene extensión cuantitativa por sí y por su pura entidad sustancial; y que todas las demás cosas que están en la materia son cuantas accidentalmente y sin cantidad propia.

14. *Segundo argumento en favor de la opinión verdadera.*— El segundo argumento principal se toma del mismo misterio, ya que bajo las especies consagradas está el cuerpo de N. S. Jesucristo con su cantidad natural, y, sin embargo, no tiene la extensión de sus partes en orden al lugar, como consta por la fe; por consiguiente, la extensión actual de las partes de la sustancia en orden al lugar no es la cantidad misma de la sustancia; por consiguiente, es otra realidad intermedia entre la sustancia y esa extensión en orden al lugar. La mayor es cierta para los teólogos, exceptuando unos pocos; la he probado ampliamente en el tomo III, disp. XLVIII, sec. 1, y en la disp. LI, sec. 2, donde mostré también con otros argumentos naturales que la extensión actual del cuerpo en orden al lugar no es la cantidad del cuerpo. La razón principal es que la extensión situal no es otra cosa que la presencia local que tiene el cuerpo en su espacio, y esa presencia surge de las presencias parciales de cada una de las partes, y, por lo mismo, es ella también extensa y cuanta *per accidens,* como diremos después; ahora bien, esta presencia no es la cantidad misma, como aparece claro por sí mismo, pues la cantidad permanece siempre la misma aun cuando el cuerpo cambie la presencia y el sitio de las partes en orden al lugar, es decir, aun cuando esté sentado o de pie, o se detenga aquí o allí.

15. Y si afirman que la cantidad no es la ocupación actual misma del lugar o del espacio, sino que es aquella extensión que tiene en sí el cuerpo cuanto, por razón de la cual es apto para ocupar un espacio u otro, o para tener un sitio de sus partes u otro distinto, pero que esa extensión no es una realidad distinta de la sustancia, si esto dicen —repito— preguntaré nuevamente si Cristo tiene en el Sacramento esa extensión que puede llamarse aptitudinal en orden al lugar. Pues, si la tiene, esos autores afirman falsamente que el cuerpo de Cristo carece de extensión cuantitativa en la Eucaristía; en cambio, si no la tiene, dejando a un lado el absurdo que representa que ese cuerpo carecerá en el Sacramento de cantidad propia, se sigue con un argumento *ad hominem* contra los nominalistas, que esa extensión es distinta *ex natura rei* de la sustancia del cuerpo de Cristo y de sus cualidades; y como se ha mostrado que es también distinta de la extensión actual en el lugar, resulta que se da entre la sustancia y la extensión actual local

13. Nihilominus tamen partim ratione naturali, partim adiuncto mysterio, sufficientissime improbatur. Nam, vel quantitates formae et qualitatum sunt vere ac univoce quantitates cum quantitate materiae, vel non, sed tantum dicuntur quantitates per quamdam proportionem, quia nimirum coextenduntur quantitati materiae, ita ut sola materia intelligatur per se quanta, reliqua per ipsam, quatenus in illa extenduntur. Si primum dicant hi auctores, ut revera videntur dicere, sine ratione constituunt illam differentiam inter quantitatem materiae et formarum, cum de ratione verae quantitatis sit conferre hanc molem rei quantae. Et deinde non salvant mysterium, nam videmus quantitatem albedinis non[1] habere illammet naturam expellendi corpus aliud ab eodem loco, et reddendi ipsas partes albedinis impenetrabiles in eodem loco. Si autem dicerent secundum, magis quidem consequenter loquerentur, stando in sola ratione naturali; mysterium tamen nullo modo salvari posset, nisi fingendo continua miracula. Quia necesse est fateantur nullam veram quantitatem manere in accidentibus consecratis, et consequenter neque rem ullam quae illa reddat loco impenetrabilia, tam cum aliis corporibus, quam cum suis partibus integralibus inter se. Accedit etiam quod si nulla vera quantitas manet, non manebunt illa accidentia inter sese colligata, neque in uno tertio. Item, non possent qualitates illae naturaliter intendi, quia in nullo essent subiecto; quae omnia repugnant experientiis, ad quas salvandas erit necessarium fingere singula miracula. Tandem etiam in ratione naturali est satis voluntarie dictum materiam solam habere quantitativam extensionem per se et per puram entitatem substantialem suam; alia vero omnia quae in materia insunt, esse quanta per accidens et absque propria quantitate.

14. *Secunda probatio verae sententiae.*— Secunda ratio principalis ex eodem mysterio sumpta est, quia sub speciebus consecratis est corpus Christi Domini cum sua naturali quantitate, et tamen non habet extensionem partium suarum in ordine ad locum, ut ex fide constat; ergo actualis extensio partium substantiae in ordine ad locum non est ipsa quantitas substantiae; ergo est alia res media inter substantiam et illam extensionem in ordine ad locum. Maior est certa apud theologos, paucis exceptis; eamque late confirmavi III tom., disp. XLVIII, sect. 1, et disp. LI, sect. 2, ubi etiam aliis argumentis naturalibus ostendi actualem extensionem corporis in ordine ad locum non esse quantitatem corporis. Praecipue quia situalis extensio non est aliud quam praesentia localis quam corpus habet in suo spatio; quae praesentia consurgit ex partialibus praesentiis singularum partium, et ideo etiam ipsa extensa est et quanta per accidens, ut infra dicemus; haec autem praesentia non est quantitas ipsa, ut videtur per se notum, nam quantitas permanet semper eadem, etiamsi corpus praesentiam mutet et situm partium in ordine ad locum, id est, etiamsi sedeat vel stet, vel hic aut illic sistat.

15. Quod si dicant quantitatem non esse ipsam actualem loci seu spatii occupationem, sed esse extensionem illam quam in se habet corpus quantum, ratione cuius aptum est hoc vel illud spatium occupare, et hunc vel illum situm partium habere, illam vero extensionem non esse rem distinctam[1] a substantia, si hoc (inquam) dicant, interrogo ulterius an Christus in sacramento habeat hanc extensionem quae dici potest aptitudinalis in ordine ad locum. Nam si habet, falso ipsi dicunt carere corpus Christi extensione quantitativa in Eucharistia; si vero non habet, praeter illud absurdum, quod corpus illud carebit in sacramento propria quantitate, sequitur ad hominem contra nominales extensionem illam esse distinctam ex natura rei a substantia corporis Christi et qualitatibus eius; cumque ostensum sit esse etiam distinctam ab actuali extensione in loco, fit dari inter substantiam et actualem extensionem in loco extensionem mediam

[1] Este *non* falta en algunas ediciones, variando bastante el sentido. (N. de los EE.)

[1] Otras ediciones ponen *divisam.* (N. de los EE.)

una extensión intermedia, distinta *ex natura rei* de ellas, que es la cantidad. Y, si admiten esto, dirán inútilmente que esa extensión es un modo *ex natura rei* distinto de la sustancia y separable de la misma, y que no es una realidad distinta, ya que las razones de aquéllos en contra de ambas cosas valen lo mismo, y las demás razones no sólo prueban que es un modo, sino también que es una realidad distinta.

16. *Se sale al paso de una evasiva.*— Pero dirán tal vez que esa aptitud natural que tiene el cuerpo para ocupar y llenar extensivamente un lugar es la misma integridad de la sustancia material y que no le añade a ella cosa alguna ni ningún modo real distinto *ex natura rei*, sino solamente por la operación de nuestra razón y por nuestro modo de concebir, y que esa realidad se llama sustancia en cuanto existe *per se;* y que se llama cuanta en tanto que es apta para ocupar un lugar extenso, y que esa extensión aptitudinal o aptitud para la extensión local se llama cantidad, y que tal distinción de razón es suficiente para constituir un predicamento diverso de cantidad, al modo como diremos después de la duración o *cuando*, y de los otros predicamentos. Y de esta manera salvarán no sólo que la cantidad del cuerpo de Cristo permanece en el Sacramento del altar, sino que no se distingue de la sustancia.

17. En contra de esta evasiva podemos argüir *ad hominem* ciertamente, que los nominalistas no filosofan así acerca de la cantidad, sino que llaman cantidad a la misma extensión situal en el lugar, cosa que es bastante absurda. Ni tiene menor importancia lo que de ello se sigue, a saber, que el cuerpo de Cristo en la Eucaristía carece de su cantidad. Pero, absolutamente, sólo se ofrece para refutarlo el que, de acuerdo con esa explicación, se les quita verdaderamente la cantidad a las cosas, y únicamente a la sustancia se considera apta *per se* para esa extensión local; pero esa distinción de razón, si en la realidad no se da ninguna distinción, parece ideada más bien para salvar el modo de expresión que para establecer en la realidad la cantidad verdadera, que los antiguos filósofos pusieron en la sustancia como forma propia accidental suya, en no menor grado que la cualidad. Esos argumentos son probables, pero sólo es eficaz el que se toma de la impenetrabilidad de las dimensiones, y lo expusimos en el razonamiento anterior.

distinctam ex natura rei ab illis, quae sit quantitas. Quod si hoc admittant, frustra dicent illam extensionem esse modum ex natura rei distinctum a substantia et separabilem ab illa, et non esse rem distinctam, cum rationes eorum contra utrumque aeque procedant, et rationes aliae probent non solum esse modum, sed etiam rem distinctam.

16. *Effugium occluditur.*— Sed fortasse dicent illam naturalem aptitudinem quam corpus habet ut extensive occupet et repleat locum, esse ipsammet integritatem substantiae materialis, nullamque rem illi addere, neque modum realem ex natura rei distinctum, sed tantum secundum rationem et modum concipiendi nostrum, illam rem vocari substantiam, quatenus per se est; vocari autem quantam, quatenus est apta ad occupandum extensum locum, et illam extensionem aptitudinalem seu aptitudinem ad extensionem localem vocari quantitatem, eamque distinctionem rationis sufficere ad constituendum diversum praedicamentum quantitatis; sicut dicemus infra de duratione seu *quando*, et aliis praedicamentis. Atque ita salvabunt et quantitatem corporis Christi manere in sacramento altaris, et non distingui a substantia.

17. Contra hanc autem evasionem, ad hominem quidem obiicere possumus quia nominales non ita philosophantur de quantitate, sed ipsam situalem extensionem in loco quantitatem vocant, quod est satis absurdum. Nec minus est quod ex illo sequitur, videlicet, corpus Christi in Eucharistia carere sua quantitate. Simpliciter vero solum occurrit ad obiiciendum quod iuxta illum modum explicandi revera tollitur quantitas ex rebus, et sola substantia dicitur per sese apta ad illam extensionem localem; illa vero distinctio rationis, si nulla est in re distinctio, magis videtur inventa ad salvandum modum loquendi, quam ad ponendam in re veram quantitatem, quam antiqui philosophi posuerunt in substantia tamquam propriam formam accidentalem eius, non minus quam qualitatem. Quae argumenta sunt probabilia, illud vero solum est efficax quod ex impenetrabilitate dimensionum sumitur, et in priori discursu explicatum est.

18. Y se confirma brevemente, pues, si la cantidad de la sustancia se identifica de esa manera con la sustancia, pregunto si se identifica con la materia, o con la forma material, o con todo el compuesto. No se identifica con la materia sola, ni con la forma sola, ya que una y otra por su propia naturaleza está de tal manera compuesta en su entidad, que tiene aptitud para extenderse localmente según sus partes. Ni tampoco puede identificarse con ambas; de lo contrario, aquellas dos cantidades de la materia y de la forma se compenetrarían localmente. Se dirá que ello no es obstáculo, ya que esas cantidades son parciales y con ellas se compone una cantidad íntegra, que es la única que es impenetrable con la otra cantidad íntegra de la sustancia, y no con las cantidades de las cualidades. Pero, primeramente, esa composición de muchas cantidades parciales, que se comportan como acto y potencia, es ininteligible y absolutamente repugnante con la forma accidental. Además, en el hombre no se da esa composición de las cantidades del cuerpo y del alma, y, sin embargo, es una cantidad corpórea tan completa e impenetrable para con los otros cuerpos como en las demás realidades naturales. Finalmente, si se considera precisivamente la cantidad de la materia por su propia virtud, la materia misma es de tal modo extensa que sus partes son impenetrables entre sí, y exigen diversos sitios parciales, y lo mismo ocurre con la cantidad de la forma material, sea sustancial o accidental, ya que, por su propia virtud, las partes de tal forma tienen la misma extensión e impenetrabilidad mutua; por consiguiente, es imaginaria la afirmación de que esa repugnancia surge de la cantidad compuesta.

19. Por tanto, en el compuesto material hay una entidad simple en cuanto a la composición esencial, y distinta realmente de toda la sustancia, y de las cualidades que tienen realidad propia (y digo esto por causa de la figura, que es sólo un modo de la cantidad), y de esa entidad proviene formalmente esta masa corpórea, por razón de la cual ocupan los cuerpos lugares extensos y son entre sí naturalmente impenetrables, y con esa entidad pueden compenetrarse (por decirlo así) las otras realidades que no tienen cantidad propia, y que, o bien pueden ser sujeto de tal entidad, como la materia, o estar al mismo tiempo en el mismo sujeto con esa entidad, en cuanto sujeto próximo, como las cualidades materiales; y, por ello, todas estas cosas se dan entre sí simultáneamente, ya que están unidas

18. Et confirmatur breviter, nam si quantitas substantiae est illo modo idem cum substantia, interrogo an sit idem cum materia, vel cum forma materiali, vel cum toto composito. Non cum materia sola, nec cum forma sola, quia utraque est natura sua ita composita in sua entitate, ut apta sit extendi in loco secundum partes. Nec etiam potest esse idem cum utraque; alias duae illae quantitates materiae et formae sese loco penetrarent. Dices id non esse inconveniens, quia illae quantitates sunt partiales, et ex illis conflatur una integra quantitas, quae est sola impenetrabilis cum alia integra quantitate substantiae, et non cum quantitatibus qualitatum. Sed imprimis illa compositio ex multis partialibus, quae se habent ut actus et potentia, est inintelligibilis et plane repugnans formae accidentali. Deinde in homine non est illa compositio ex quantitate corporis et animae, et tamen est tam completa quantitas corporea et impenetrabilis cum aliis corporibus, sicut in aliis rebus naturalibus. Denique si praecise consideretur quantitas materiae ex vi illius, ipsa materia ita est extensa, ut partes eius sint inter se impenetrabiles petantque diversos situs partiales, et idem est de quantitate formae materialis, sive substantialis sive accidentalis, quod ex vi eius partes talis formae habent eamdem extensionem et impenetrabilitatem inter se; ergo figmentum est quod dicitur, hanc repugnantiam oriri ex quantitate composita.

19. Est ergo in materiali composito una entitas simplex quantum ad essentialem compositionem, et realiter distincta a tota substantia et a qualitatibus propriam realitatem habentibus (quod dico propter figuram, quae solum est modus quantitatis), a qua entitate provenit formaliter haec moles corporea, ratione cuius corpora occupant loca extensa et inter se sunt naturaliter impenetrabilia, et cum hac entitate possunt penetrari (ut sic dicam) aliae res quae propriam quantitatem non habent, et quae possunt vel esse subiectum talis entitatis, ut materia, vel esse simul in eodem subiecto cum illa entitate ut in subiecto proximo, ut qualitates materiales; et ideo haec omnia inter se simul

de algún modo con la misma cantidad, y mediante ella tienen extensión, y sólo por razón de ella tienen repugnancia con cualquier otra realidad corpórea en un mismo espacio.

Se responde a los fundamentos de la opinión contraria

20. *Primero.*— A los fundamentos de la opinión contraria se responde, al primero, negando la menor, pues ya se ha declarado suficientemente cuáles son los indicios que bastan para esa distinción en el orden de naturaleza y de gracia y qué efecto se da en las sustancias corporales, por razón del cual sea necesaria dicha entidad; ello se verá más claramente en las secciones siguientes, donde explicaremos con más pormenor el efecto formal propio de la cantidad; pues toda forma se da por razón de su efecto formal. Respecto del argumento en forma, concedo que en la materia y en la forma material existen partes entitativamente distintas por sí mismas, y lo probaré después; concedo también que esas partes pueden separarse localmente, aun cuando se conciba que existen sin una cantidad distinta realmente, por la potencia divina, a la manera como pueden también separarse localmente dos sustancias angélicas. Pero, con todo, niego que la realidad sea cuanta precisamente por el hecho de que sus partes estén en distintos espacios parciales, sino porque exigen necesariamente por sí una determinada extensión en el espacio. Pues una cosa es poder estar en diversos espacios, lo cual conviene también a dos realidades incorpóreas, y otra no poder existir naturalmente más que en diversos espacios, lo cual no se da en el caso de dos ángeles; por tanto, aquello primero no requiere cantidad, y, por lo mismo, podría convenir a las partes de la materia, aun cuando estuviesen privadas de cantidad; esto último, en cambio, requiere absolutamente la cantidad. Por lo cual, si las partes de la materia existiesen sin cantidad, podrían estar indiferentemente en un mismo *donde*, o en diversos. Por tanto, el hecho de que estén dispuestas de tal manera que necesariamente exijan por su naturaleza sitios diversos, nace de la cantidad. Y la razón de que la materia tenga esta misma disposición por una realidad distinta de sí, y no por sí misma, se ve *a posteriori* por los indicios y efectos antes enumerados;

sunt, quia cum eadem quantitate aliquo modo coniunguntur, et mediante illa extensionem habent et solum ratione illius habent repugnantiam cum quacumque alia re corporea in eodem spatio.

Fundamentis contrariae sententiae fit satis

20. *Primo.*— Ad fundamenta contrariae sententiae respondetur. Ad primum quidem negando minorem; iam enim satis declaratum est quae sint in ordine naturae et gratiae sufficientia signa huius distinctionis, et quisnam effectus inveniatur in corporalibus substantiis, propter quem sit talis entitas necessaria; idque magis constabit ex sequentibus sectionibus, ubi amplius declarabimus proprium effectum formalem quantitatis; omnis enim forma est propter suum effectum formalem. Ad argumentum autem in forma, concedo esse in materia et forma materiali partes entitative distinctas per seipsas, quod infra ostendam; concedo etiam illas partes posse locis disiungi, etiamsi intelligantur esse sine quantitate distincta realiter, per divinam potentiam; sicut etiam duae substantiae angelicae possunt locis separari. Nego tamen rem esse quantam ex hoc praecise quod partes eius sint in distinctis spatiis partialibus, sed ex hoc quod necessario postulent ex se talem extensionem in spatio. Aliud est enim esse posse in diversis spatiis, quod duabus rebus etiam incorporeis convenit; aliud vero est naturaliter esse non posse nisi in diversis spatiis, quod duobus angelis non inest; igitur illud prius non requirit quantitatem, et ideo convenire posset partibus materiae, etiamsi quantitate privarentur; hoc vero posterius omnino requirit quantitatem. Unde si partes materiae sine quantitate essent, indifferenter esse possent, vel in eodem *ubi*, vel in diversis. Quod ergo sint ita dispositae, ut necessario requirant ex natura rei situs diversos, id provenit ex quantitate. Cur autem hanc ipsam dispositionem habeat materia per rem a se distinctam et non per seipsam, a posteriori constat ex indiciis et effec-

a priori, en cambio, no hay más razón sino que las funciones de la materia o de la forma y de la cantidad son primariamente diversas, y, por lo mismo, requieren entidades diversas. Igualmente, porque, del mismo modo que la materia de suyo, ni está conformada, ni es blanca, etc., así tampoco es cuanta de suyo, porque está limitada a su sola potencialidad; la forma sustancial, por su parte, está también limitada a su efecto y razón sustancial, y lo mismo ocurre proporcionalmente con las cualidades.

21. *Segundo.*— Al segundo, no faltan quienes nieguen que puede Dios conservar la sustancia corpórea sin cantidad; la opinión de ésos no puede ser admitida en modo alguno y la rechazaremos después; pues nace de un concepto falso de la razón y efecto formal de la cantidad. Por consiguiente, admitido ese caso, niego que entonces se diese una sustancia o materia cuanta. Respecto a la prueba, concedo que esa sustancia tendría entonces distinción, composición y unión de partes. Concedo igualmente que las partes de esa sustancia podrían ser conservadas por Dios con distintos *donde*, como lo prueba la razón allí aducida; sin embargo, todas estas cosas no bastan para que la sustancia sea cuanta si no tiene esa masa corpórea, por razón de la cual le repugna hallarse en un mismo sitio con otros cuerpos y se rechazan sus partes naturalmente de un mismo espacio, cosa que esa sustancia no tendría privada de la cantidad; pues tendría la misma capacidad que la sustancia angélica para poder compenetrarse con otros cuerpos en un mismo sitio, y sus partes podrían estar indiferentemente en un mismo *donde* y en distintos, tal como se ha afirmado. Se dirá que en ese caso tal sustancia no se diferenciaría de la sustancia del ángel. Se responde que se diferencia en grado máximo, pues esa sustancia, como he dicho, estaría compuesta de partes, no solamente esenciales, sino materiales, e integrantes sustancialmente, por razón de las cuales tiene capacidad y exigencia natural de una masa corpórea de cantidad; en cambio, la sustancia angélica es indivisible e incapaz de cantidad.

22. *Tercero.*— Respecto al tercero, niego la aserción; pues es imposible que en una sustancia material se conserve toda forma accidental realmente distinta, sin que se conserve cuanta, como acertadamente prueba el argumento. Y, aunque

tibus supra enumeratis; a priori vero non est alia ratio, nisi quia munera materiae vel formae et quantitatis sunt primo diversa, et ideo requirunt entitates diversas. Item quia, sicut materia per se nec est formata, neque alba, etc., ita neque est per se quanta, quia est limitata ad solam suam potentialitatem: forma vero substantialis etiam est limitata ad suum effectum et rationem substantialem, et idem est cum proportione de qualitatibus.

21. *Secundo.*— Ad secundum, non desunt qui negent posse Deum conservare substantiam corpoream sine quantitate; quorum opinio nullo modo probanda est, eamque infra reiiciemus; procedit enim ex falsa existimatione de formali ratione et effectu quantitatis. Admisso ergo illo casu, nego tunc fore substantiam vel materiam quantam. Ad probationem autem concedo habituram tunc illam substantiam partium distinctionem, compositionem et unionem. Concedo item posse partes illius substantiae cum distinctis *ubi* conservari a Deo, ut ratio ibi facta probat; haec tamen omnia non sufficiunt ut substantia sit quanta, nisi habeat hanc molem corpoream, ratione cuius et aliis corporibus repugnat in eodem situ, et partes eius sese pellunt naturaliter ab eodem spatio, quod non haberet illa substantia quantitate privata; nam aeque posset cum aliis corporibus penetrari in eodem situ ac substantia angelica, et partes eius indifferenter esse possent in eodem *ubi*, et in diversis, ut dictum est. Dices: ergo non differret tunc talis substantia a substantia angeli. Respondetur differre quam plurimum. Nam substantia illa, ut dixi, composita esset ex partibus, non tantum essentialibus, sed materialibus et integrantibus substantialiter, ratione quarum et est capax, et natura sua postulat corpoream quantitatis molem; angelica vero substantia est indivisibilis, et incapax quantitatis.

22. *Tertio.*— Ad tertium nego assumptum; impossibile est enim ut in substantia materiali conservetur omnis forma accidentalis realiter distincta, quin maneat quanta, ut argumentum recte probat. Quamvis au-

Dios compenetre dos cuerpos en un mismo lugar, no los convierte en no cuantos, ni hace un cuanto de los dos cuantos, sino que, conservando la distinción de las cantidades, los coloca en un mismo espacio. Por consiguiente, de este modo, aun cuando Dios colocase en un espacio de un pie un cuerpo de dos pies, no por condensación, sino por compenetración de las partes, no lo haría menos cuanto, ni convertiría dos partes en una, sino que las colocaría en un mismo espacio, que es algo muy distinto. Y la misma respuesta hay que dar para cualquier reducción por compenetración de partes de un cuerpo cuanto —aunque sea muy grande— a un espacio muy reducido, que tenga alguna extensión. En cambio, sobre la reducción de un todo cuanto a un espacio indivisible hay discusión de si es posible; para mí, sin embargo, es indudable la parte afirmativa, supuesto el misterio de la Eucaristía, como dije en el tomo III de la p. III, disp. LII, sec. 3. Niego, sin embargo, que la sustancia colocada de ese modo en un espacio indivisible no sea cuanta, pues el cuerpo de Cristo es cuanto también en el sacramento, incluso aunque esté en un punto indivisible. Y la razón es que, como he dicho, la cantidad no es una extensión actual en el espacio, sino aptitudinal, y ésta puede retenerla el cuerpo aun cuando actualmente no sea espacialmente extenso, como traté allí con amplitud acerca del cuerpo de Cristo.

23. *Cuarto.*— Al cuarto se responde que la sustancia tiene capacidad receptiva para contrarios, como sujeto primero, y la cantidad, en cambio, como sujeto próximo.

SECCION III

SI LA ESENCIA DE LA CANTIDAD CONSISTE EN LA RAZÓN DE MEDIDA

1. Hemos mostrado la existencia de la cantidad; ahora hay que explicar con más exactitud su esencia, con lo que también se verá mejor cuál es la necesidad de este accidente que llamamos cantidad.

Primera opinión, que es afirmativa

2. Por tanto, algunos autores piensan que la razón de la cantidad consiste en que constituya una medida. Así lo mantiene Santo Tomás, *opúsc.* 52, *De Natura loci*, al fin. Y parece que es la opinión de Aristóteles en el predicamento de la cantidad, no sólo porque valiéndose de la razón de medida prueba que la oración es una especie de cantidad discreta distinta del número, sino también porque distingue allí varias especies de cantidad que únicamente pueden discernirse bajo la razón de medida, como dice más arriba Santo Tomás acerca de la superficie y el lugar. Y la misma razón hay para el tiempo. Con todas ellas puede establecerse el siguiente razonamiento: es, pues, razón esencial de la cantidad aquella que es común a todas sus especies y bajo la cual y no bajo otra pueden distinguirse adecuadamente; ahora bien, ésta es únicamente la razón de medida; por consiguiente, en ella consiste la razón esencial de la cantidad.

Se prueba la opinión contraria

3. La opinión contraria es del mismo Santo Tomás en otros pasajes y es más común entre los doctores, como expondremos con más extensión en la sección siguiente. Para explicarla y confirmarla con más exactitud hay que exponer primeramente en qué consiste la razón de medida y de cuántas clases es. Y con ello se verá fácilmente que ésta no puede ser la primera razón esencial de la cantidad. Más todavía, inferiremos en un sentido más general que la esencia de ningún ente real puede colocarse de modo primario y esencial en la razón de medida, y que, por ello, con esta razón no se establece ningún predicamento real. Y, finalmente, expondremos también al mismo tiempo si puede atribuirse la medida a la cantidad como propiedad suya, aun cuando no sea su primera razón esencial.

4. Por tanto, la razón de medida puede tomarse en dos sentidos, concretamente, activo y pasivo, es decir, que la cosa tenga aptitud para medir a otro, o que tenga aptitud para ser medida por otro. Aquí no tratamos de la medida en sentido pasivo, sino activo; pues de esta medida tratan todos los doctores cuando se refieren a la presente cuestión, aun cuando si consideramos la cosa misma, podría plantearse idéntica cuestión acerca de la medida tomada en sentido pasivo. En efecto, la sustancia parece tener la mensurabilidad debido a la cantidad. Y Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica,* c. 13, dijo que la magnitud es algo cuanto, si puede someterse a medida, y dijo que era una multitud, si puede nume-

tem Deus penetret duo corpora in eodem loco, non reddit illa non quanta, nec ex duobus quantis facit unum quantum, sed servata distinctione quantitatum constituit ea in eodem spatio. Sic ergo, licet Deus corpus bipedale constitueret in spatio pedali, non per condensationem, sed per partium penetrationem, non redderet illud minus quantum, neque duas partes in unam redigeret, sed in eodem spatio eas collocaret, quod longe diversum est. Eademque responsio est de quacumque reductione corporis quanti quantumvis magni ad brevissimum spatium, in quo sit aliqua extensio, per partium penetrationem. De reductione autem totius quanti ad indivisibile spatium, controversia est an sit possibilis; mihi tamen pars affirmans indubitata est, supposito mysterio Eucharistiae, ut dixi in tom. III, III p., disp. LII, sect. 3. Nego tamen substantiam sic constitutam in spatio indivisibili non fore quantam, nam corpus Christi quantum est etiam in sacramento, licet sit etiam in puncto indivisibili. Et ratio est quia, ut dixi, quantitas non est actualis extensio in spatio, sed aptitudinalis, et hanc retinere potest corpus, etiamsi actu non sit in spatio extenso, ut ibi late tractavi de corpore Christi.

23. *Quarto.*— Ad quartum respondetur substantiam esse susceptivam contrariorum, ut primum subiectum, quantitatem vero, ut proximum.

SECTIO III

AN ESSENTIA QUANTITATIS CONSISTAT IN RATIONE MENSURAE

1. Ostendimus quantitatem esse; nunc exactius declaranda est eius essentia, ex quo etiam magis constabit quae sit necessitas huius accidentis quod quantitatem vocamus

Prima sententia affirmans

2. Nonnulli ergo auctores sentiunt rationem quantitatis positam esse in hoc quod sit mensura. Ita tenet D. Thomas, opusc. 52, de Natura loci, in fine. Et videtur esse sententia Aristotelis in praedicamento quantitatis, tum quia ex ratione mensurae probat orationem esse speciem quantitatis discretae a numero distinctam; tum etiam quia ibi distinguit varias species quantitatis quae solum sub ratione mensurae discerni possunt, ut de superficie et loco dicit superius D. Thomas. Estque eadem ratio de tempore. Ex quibus haec potest confici ratio: nam illa est essentialis ratio quantitatis quae communis est omnibus speciebus eius, et sub qua possunt adaequate distingui, et non sub alia; sed huiusmodi est sola ratio mensurae; ergo in ea consistit essentialis ratio quantitatis.

Contraria sententia probatur

3. Contraria sententia est eiusdem D. Thomae in aliis locis, et communior doctorum, ut latius in sequenti sectione referemus. Quam ut exactius declaremus et confirmemus, explicandum prius est in quo consistat ratio mensurae et quotuplex illa sit. Et inde facile constabit non posse hanc esse primam essentialem rationem quantitatis. Immo universalius colligemus nullius entis realis essentiam posse primo ac per se collocari in ratione mensurae, ideoque nullum praedicamentum reale ex hac ratione constitui. Ac denique simul etiam declarabimus an possit mensura tribui quantitati ut proprietas eius, esto non sit prima eius ratio essentialis.

4. Duobus igitur modis potest accipi ratio mensurae, scilicet, active et passive, id est, quod res sit apta ad mensurandum aliud, vel quod sit apta ut mensuretur ab alio. Hic non agimus de mensura passive, sed active; de hac enim mensura loquuntur doctores omnes cum praesentem quaestionem tractant, quamvis si rem ipsam spectemus, idem interrogari posset de mensura passive sumpta. Nam substantia per quantitatem habere videtur quod mensurabilis sit. Et Aristoteles, V Metaph., c. 13, magnitudinem dixit esse quantum quoddam, si sub mensuram cadere possit, et multitudinem esse dixit, si

rarse, que es lo mismo que medirse. Por consiguiente, la cuestión puede tratarse bajo uno y otro aspecto, y con uno de ellos fácilmente quedará resuelto el otro.

5. *La medida puede considerarse actual y aptitudinalmente.*— Por otra parte, hay que considerar que la medida puede tomarse aptitudinal o actualmente, es decir, que tiene aptitud para medir a otro, o que actualmente lo mide; aquí se trata, por tanto, de la medida aptitudinal, no actual. En efecto, es cosa cierta que ser medida actualmente no solamente no es la esencia de la cantidad, sino que ni siquiera es una propiedad real que le convenga a ella siempre. Esto se verá fácilmente por el acto de medir, que es preciso conocer también para entender la misma aptitud.

6. Por tanto, medir algo actualmente no es otra cosa que aplicar la cantidad de una cosa a otra a fin de que por medio de ella pueda ser conocida o manifestada; pues así medimos el paño por brazas y las demás cosas parecidas. Por lo cual se llamará medida aquello que tiene aptitud para que, por medio de él, se conozca la cantidad de otro; pues en este sentido se ha de tomar la descripción de Aristóteles en el lib. X de la *Metafísica,* c. 2: *Medida es aquello con lo que conocemos lo cuanto;* por tanto, medir será utilizar una realidad como medio para conocer la cantidad de otra; finalmente, ambas cosas se ven con bastante claridad por la significación de la palabra y por el uso que se hace de la medida. Ahora bien, no parece que el acto de medir sea el mismo conocimiento, ya que más bien éste es un efecto de la medida; es, por tanto, una cierta aplicación de la medida a lo medido, de la cual se vale el hombre como medio para conocer la cantidad de una cosa. Pero esta aplicación a veces basta con hacerla una sola vez para que nos exprese la cantidad de la cosa, como cuando la realidad que se mide es igual a una medida, o es menor que ella, pues entonces, bien por la igualdad o por la proporción del exceso, se conoce la cantidad de la cosa, y en tal caso se dice que la medición se lleva a cabo por la sola acomodación de una realidad a otra, o por la comparación de una con otra. Otras veces, en cambio, la aplicación de la medida que se ha hecho una sola vez no muestra la cantidad de la cosa, sino que es preciso repetir nuevamente la misma aplicación; de ese modo nos valemos del palmo para medir la braza, y del pie o el paso para medir

numerari possit, quod idem est ac mensurari. Itaque sub utraque ratione potest tractari quaestio, et ex uno sensu facile expedietur alius.

5. *Mensura actu et aptitudine potest considerari.*— Rursus considerandum est mensuram posse sumi vel aptitudine vel actu, id est, quae apta est ad mensurandum aliud, vel quae actu mensurat illud; hic ergo etiam est sermo de mensura aptitudine, non actu. Nam certum est esse actu mensuram non solum non esse essentiam quantitatis, verum etiam nec realem proprietatem illi semper convenientem. Quod patebit facile ex actu mensurandi, quem oportet etiam cognoscere ad ipsam aptitudinem intelligendam.

6. Mensurare igitur aliquid in actu nihil aliud est quam unius quantitatem ad aliam applicare, ut per eam cognosci vel notificari possit; sic enim pannum mensuramus ulna, et similia. Unde mensura dicetur quae apta est ut per illam alterius quantitas cognoscatur; hoc enim sensu accipienda est descriptio Aristotelis, X Metaph., c. 2: *Mensura est id quo quantum cognoscimus;* igitur mensurare erit uti aliqua re ut medio ad cognoscendam rei quantitatem; denique utrumque satis constat ex significatione vocis et ex ipso usu mensurandi. Non videtur autem actus mensurandi esse ipsa cognitio, nam potius haec est effectus mensurationis; est ergo quaedam applicatio mensurae ad mensuratum, qua homo utitur ut medio ad cognoscendam quantitatem rei. Haec autem applicatio interdum semel tantum facta sufficit ad notificandam quantitatem rei, ut quando res mensurata est adaequata mensurae vel minor illa, nam tunc per aequalitatem vel per proportionem excessus cognoscitur rei quantitas, et tunc dicitur mensuratio fieri per solam accommodationem unius ad aliud, vel collationem unius cum alio. Aliquando vero mensura semel applicata non ostendit rei quantitatem, sed oportet eamdem applicationem saepius repetere; quo modo utimur palmo ad metiendam ulnam,

el estadio. Y entonces se dice que la medición se realiza por una repetición. Esa manera de medición parece esencial y primariamente propia del número, y no se emplea en las realidades continuas, sino en tanto que se aprehende y distingue en ellas algún número de partes; comienza siempre por la unidad y se lleva a cabo por la repetición de varias unidades. Y este último modo de medición encierra en cierta manera al primero, sobre todo respecto de la cantidad continua de que tratamos, ya que se lleva a cabo también por la aplicación repetida de la medida; en efecto, el hecho de que en el primer modo se haga la aplicación una vez solamente no se debe a que formalmente exista otro modo de medición, sino que se debe a que, o no se termina la medición, sino que se empieza únicamente, o a que es pequeña la cantidad de la cosa medida. Casi todo esto lo ha incluido Aristóteles en el lugar citado, añadiendo después de la definición de medida: *Y se conoce el cuanto como cuanto o por una unidad o por un número,* es decir, o con la aplicación de una medida, o por su repetición y numeración; *y todo número, con una unidad.* Las primeras palabras, efectivamente, parece que deben entenderse acerca del cuanto continuo y de la medida de la magnitud, y las últimas, acerca del número, ya que el número no se mide por la sola aplicación, sino por la enumeración, que se lleva a cabo por la repetición de unidades, y, por ello, se dice que se mide con una unidad.

7. *Primera inferencia.*— Y con esto se entiende, en primer lugar, que no medimos nosotros cosa alguna sino en cuanto tiene cantidad, o se toma a manera de cantidad; y, de acuerdo con los diversos modos de cantidad, son distintas las medidas y la razón de medir. Existe, en efecto, una cantidad propiamente dicha, que es la cantidad de masa; hay otra metafórica o por analogía, como es la cantidad de perfección, virtud o intensidad, y ambas las medimos nosotros en una cosa por medio de otra. Esto se ha explicado ya en el caso de la cantidad de masa; en la cantidad de perfección es claro, ya que de este modo, por medio de la especie más perfecta de un género, medimos a las otras según su proximidad o lejanía respecto de aquélla. En este sentido es verdad aquel axioma común: *Lo primero en cada género es la medida de los demás,* sobre el cual hicimos algunas observaciones en el Indice de Aristóteles, lib. II, c. 2, y lib. X, c. 2. De

et pede aut passu ad metiendum stadium. Et tunc dicitur fieri mensuratio per repetitionem. Qui modus mensurandi per se primo videtur esse proprius numeri, et circa continua non exercetur nisi quatenus in eis aliquis numerus partium apprehenditur ac distinguitur; incipitque semper ab unitate et per repetitionem plurium unitatum perficitur. Atque hic posterior modus mensurandi complectitur quodammodo priorem, praesertim respectu quantitatis continuae, de qua agimus, quia etiam fit per accommodationem mensurae repetitam; nam quod in priori modo semel tantum fiat accommodatio, non est quia formaliter sit alius modus mensurandi, sed vel quia non perficitur mensuratio, sed inchoatur tantum, vel quia parva est quantitas rei mensuratae. Quae fere omnia complexus est Aristoteles citato loco statim subiungens post definitionem mensurae: *Cognoscitur autem quantum ut quantum, aut uno, aut numero,* id est aut una mensura applicata, aut repetitione et numeratione; *omnis autem numerus uno.* Priora enim verba de quanto continuo et mensura magnitudinis intelligenda videntur, posteriora de numero, quia numerus non mensuratur sola accommodatione, sed numeratione, quae per repetitionem unitatum fit, et ideo dicitur mensurari uno.

7. *Prima illatio.*— Atque hinc intelligitur primo nullam rem mensurari a nobis nisi quatenus quantitatem habet, vel per modum quantitatis sumitur; iuxta diversum autem quantitatis modum variam esse mensuram et mensurandi rationem. Est enim quantitas quaedam proprie dicta, quae est quantitas molis, alia per metaphoram vel analogiam, ut est quantitas perfectionis, virtutis aut intensionis, et utramque nos mensuramus in una re per aliam. Quod in quantitate molis iam explicatum est; in quantitate vero perfectionis patet, nam hoc modo per speciem perfectissimam generis mensuramus alias secundum accessum vel recessum ad illam. Quo modo verum est illud axioma vulgare: *Primum in unoquoque genere est mensura caeterorum,* de quo nonnulla annotavimus in

modo semejante medimos de esta manera la perfección de una imagen por el ejemplar, y la perfección de una ciencia por su objeto, y en esto se incluye también que medimos la verdad del conocimiento por la cosa conocida, en cuanto la misma verdad es como la perfección del conocimiento. Y del mismo modo podemos medir la intensidad de una cualidad, o bien por medio de la cualidad de intensidad máxima, o por medio de un grado determinado y su repetición. Por consiguiente, en ambas cantidades tiene lugar esta acción de medir; sin embargo, igual que la cantidad se dice primeramente de la masa cuantitativa, y por analogía o proporcionalidad se dice de las otras, así ocurre con la razón de medida. Y esto es lo que afirmó Aristóteles en el lib. X de la *Metafísica*, c. 2: *El ser medida pertenece con toda propiedad a la cantidad, pues de ella ha pasado a las otras cosas.* Esto puede entenderse también por el acto mismo de la medición, que en esas medidas es muy diverso; en efecto, en la cantidad propia, la medición se hace por la aplicación sensible de la medida, de tal manera que mediante los sentidos, como por un cierto experimento, adquirimos la certeza de la cantidad de una cosa. En cambio, en la medida de una perfección, la medición se hace, sobre todo, por una comparación mental, cotejando una con la otra, aun cuando en los casos en que la perfección es sensible se acuda también a veces a la ayuda de los sentidos, como cuando comparamos la imagen con su prototipo.

8. *Segunda inferencia.*— Y con esto se entiende además que, en la cantidad continua propia, la medida como medida se da siempre por una acomodación humana, ya que no hay mayor razón para que esta realidad mida a la otra que al revés, si se consideran las cosas en sí mismas. Ni tampoco la longitud de una determinada cantidad es, por su propia naturaleza, medida en mayor grado que la de otra mayor o menor; por consiguiente, en esto siempre interviene la imposición de los hombres. Pero, en cambio, en el caso de la perfección, la razón de medida se funda con frecuencia en las cosas mismas, y esto de varias maneras; unas veces, en la excelencia y perfección de una cosa, como la blancura es medida de los colores; otras veces, en alguna causalidad, al menos ejemplar u objetiva, como lo escible es medida de la ciencia; otras, en ambas cosas juntamente, como Dios es medida de todos los entes. Pero, aunque la razón misma de medida tenga un

indice aristotelico, lib. II, c. 2, et lib. X, c. 2. Similiter, hoc modo mensuramus perfectionem imaginis per exemplar, et perfectionem scientiae ex obiecto, et huc etiam pertinet quod veritatem cognitionis mensuramus ex re cognita, quatenus ipsa veritas quasi perfectio cognitionis est. Atque eodem modo possumus mensurare intensionem qualitatis vel per qualitatem summe intensam, vel per definitum gradum et repetitionem eius. In utraque ergo quantitate habet locum haec actio mensurandi; tamen sicut quantitas primo dicitur de quantitate molis, et per analogiam seu proportionem de aliis, ita et ratio mensurae. Et hoc est quod Aristoteles dixit, X Metaph., c. 2: *Esse mensuram maxime proprie quantitatis est; hinc enim ad alia advenit.* Quod etiam intelligi potest ex ipso mensurandi actu, qui in his mensuris valde diversus est; nam in propria quantitate mensuratio fit per sensibilem applicationem mensurae, ita ut medio sensu, quasi quodam experimento, de rei quantitate certi reddamur. In mensura autem perfectionis maxime fit mensuratio per collationem mentis, unum cum alio conferendo, quamquam, si perfectio sensibilis sit, interdum etiam fiat iuvamine sensuum, ut cum imaginem cum prototypo comparamus.

8. *Secunda illatio.*— Hinc vero ulterius intelligitur in propria quantitate continua mensuram ut mensuram semper esse per humanam accommodationem, quia nulla est maior ratio quod haec res mensuret illam, quam e converso, si res ipsae secundum se spectentur. Neque etiam longitudo tantae quantitatis est magis natura sua mensura, quam maioris vel minoris; semper ergo in his intervenit humana impositio. At vero quantum ad perfectionem, ratio mensurae saepe fundatur in rebus ipsis, idque variis modis; aliquando in rei excellentia et perfectione, ut albedo est mensura colorum; aliquando in causalitate aliqua saltem exemplari vel obiectiva, ut scibile est mensura scientiae; aliquando in utroque simul, ut Deus est mensura omnium entium. Quamquam vero ipsa ratio mensurae habeat fun-

fundamento en la realidad, sin embargo la práctica de la medición se lleva a cabo siempre por una denominación extrínseca tomada de algún acto de nuestro conocimiento, o que se ordena a la consecución del conocimiento.

9. *Ser actualmente medida no puede ser la esencia de ninguna cosa.*— Con esto, por tanto, se prueba manifiestamente que el ser actualmente medida no puede ser la razón esencial ni de la cantidad ni de cosa alguna; es más, ni siquiera puede ser una propiedad real. Se prueba, porque ser actualmente medida es sólo una denominación extrínseca en la medida misma, nacida de un acto de la razón que compara una cosa con otra; ahora bien, una denominación extrínseca ni pertenece a la esencia, ni es una propiedad real de la cantidad; por consiguiente. Por lo cual, esta afirmación no es solamente verdadera en la cosa que mide, sino también en la que es medida; pues de la misma manera que ser conocido es una denominación extrinseca en la cosa conocida, así lo es ser medido, ya que esto no es otra cosa que ser conocido a través de un medio tal que por una conmensuración o comparación puede expresarnos la cantidad de la cosa. Se dirá que la relación de lo medido a la medida es real, como atestigua Aristóteles y el parecer común, según hemos dicho antes, aun cuando la relación de la medida a lo medido sea de razón; por consiguiente, ser medido no es una denominación extrínseca. Se responde, en primer lugar, que, cuando la relación de medida se dice que es real tomada en sentido pasivo, no se entiende acerca de lo medido en acto, sino de la realidad medible; a la manera como la ciencia se dice que se refiere a lo escible por la relación de lo medido a la medida, puesto que de suyo tiene aptitud para ser medida por él, aun cuando actualmente no sea medida por ningún entendimiento mediante lo escible.

10. En segundo lugar se afirma —para explicar más esto— que ser medido se toma en doble sentido. Uno, en cuanto significa la manifestación o certificación de la cantidad de una cosa en virtud de la comparación con otra, y de este modo decimos que es una denominación extrínseca, y que sólo puede fundar una relación de razón. En otro sentido, la cosa se dice medida, es decir, conmensurada con otra por su propia naturaleza; y tal conmensuración se da entre las cosas mismas, aunque nadie se valga de una de ellas para conocer la otra. Y esta conmensuración es la que se juzga que es una relación real por parte de la cosa medida;

damentum in re, tamen ipse usus mensurandi semper est per extrinsecam denominationem ex aliquo actu nostrae cognitionis, vel qui ad cognitionem consequendam ordinetur.

9. *Esse actu mensuram nullius rei essentia esse potest.*— Ex his ergo manifeste convincitur esse actu mensuram, neque quantitatis, neque ullius posse esse rationem essentialem, immo nec proprietatem realem. Probatur quia esse actu mensuram solum est denominatio extrinseca in ipsa mensura, proveniens ex actu rationis conferentis unam rem cum alia; sed extrinseca denominatio neque est de essentia, nec proprietas realis quantitatis; ergo. Quapropter non solum hoc verum habet in re mensurante, sed etiam in mensurata; sicut enim cognosci est denominatio extrinseca in re cognita, ita et mensurari, quia hoc nihil aliud est quam cognosci tali medio quod per quamdam commensurationem aut comparationem possit notificare quantitatem rei. Dices: relatio mensurati ad mensuram est realis, teste Aristotele et communi sententia, ut supra diximus, quamquam relatio mensurae ad mensuratum sit rationis; ergo esse mensuratum non est denominatio extrinseca. Respondetur primo, cum relatio mensurae dicitur esse realis passive sumpta, non intelligi de mensurato in actu, sed de re mensurabili; ut scientia dicitur referri ad scibile relatione mensurati ad mensuram, etiamsi a nullo intellectu actu mensuretur per scibile, quia est ex se apta mensurari per illud.

10. Secundo dicitur, explicando hoc amplius, esse mensuratum dupliciter sumi. Uno modo, ut significat ostensionem seu certificationem quantitatis rei ex comparatione ad aliam, et hoc modo dicimus esse denominationem extrinsecam, solumque posse fundare relationem rationis. Alio modo dicitur res mensurata, id est, commensurata alteri natura sua; quae commensuratio inter res ipsas reperitur, etiamsi nemo una earum utatur ad cognoscendam aliam. Et haec commensuratio est quae existimatur esse relatio

pues tal conmensuración consiste en una cierta conformidad o proporción, nacida de alguna causalidad ejemplar u objetiva. Por ello, tal conmensuración es de clase muy distinta que la razón de medida de que tratamos ahora. Y además puede agregarse que en las cantidades continuas de que tratamos ahora, en las cuales una se mide por medio de otra, no se da ese modo de conmensuración, ya que una cantidad no es la causa *per se* de la otra, ni por su naturaleza se ordena más una a la otra que al contrario, sino que en ellas se da la relación de igualdad o desigualdad, que es recíproca y del mismo orden en ambos extremos.

Se muestra que la razón de medida no es esencial para la cantidad

11. Y con esto se concluye, finalmente, que la razón de medida, incluso tomada aptitudinalmente, no puede ser la razón primera y esencial de la cantidad. Se prueba porque, o esto se entiende acerca de la medida de la misma sustancia, a la cual modifica la cantidad, y que puede llamarse medida intrínseca, o se entiende de la medida de otra cantidad, la cual es extrínseca. Lo primero no puede afirmarse, ya que la cantidad no es la medida del propio sujeto, pues la medida debe ser una realidad extrínseca, como notó bien Escoto, *In II*, dist. 2, q. 2; Durando, q. 5; y es evidente, ya que, si la cantidad es la medida de la sustancia en que inhiere, o bien manifiesta su perfección, y esto no sucede, como es por sí mismo claro, o manifiesta su masa o magnitud, y esto tampoco sucede, ya que ello no tanto sería manifestar a la sustancia cuanto a sí misma, puesto que la sustancia no tiene otra masa más que la cantidad misma; ahora bien, la cantidad no puede decirse medida de sí misma, dado que la medida dice relación a otro. En efecto, la medida es aquello por lo que conocemos la cantidad de una cosa, como se ve claro por la definición antes aducida; pero no conocemos la cantidad de una cosa por la misma cantidad suya, sino por la aplicación de otra cosa, como es claro; por consiguiente. Por lo cual, aun cuando la cantidad pueda manifestarse en calidad de objeto cognoscible por sí, sin embargo en sentido propio no puede manifestarse en calidad de medida, ni tampoco aquella razón de manifestarse a sí es otra que la razón de inteligible, que es trascendental y así

realis ex parte rei mensuratae; consistit enim illa commensuratio in aliqua conformitate vel proportione, orta ex aliqua causalitate exemplari vel obiectiva. Unde longe alterius rationis est illa commensuratio a ratione mensurae, de qua nunca agimus. Et praeterea addi potest, in quantitatibus continuis, de quibus nunc agimus, quarum una mensuratur per aliam, non inveniri illum commensurationis modum, quia una quantitas non est causa per se alterius, nec natura sua una magis ordinatur ad aliam quam e converso; sed reperitur inter eas relatio aequalitatis vel inaequalitatis, quae reciproca est, et eiusdem rationis in utroque extremo.

Rationem mensurae non esse quantitati essentialem ostenditur

11. Atque hinc tandem concluditur rationem mensurae, etiam in aptitudine sumptam, non posse esse primam et essentialem rationem quantitatis. Probatur, quia vel hoc intelligitur de mensura ipsius substantiae, quam afficit quantitas, quae dici potest mensura intrinseca, vel de mensura alterius quantitatis, quae est extrinseca. Primum dici non potest, quia quantitas non est mensura proprii subiecti; nam mensura esse debet res extrinseca, ut bene notavit Scotus, In II, dist. 2, q. 2; Durandus, q. 5; et patet, quia, si quantitas est mensura substantiae cui inhaeret, vel notificat perfectionem eius, et hoc non, ut per se constat, vel notificat molem seu magnitudinem eius, et hoc non, quia hoc non tam esset notificare substantiam quam seipsam, quia substantia non habet aliam molem nisi quantitatem ipsam; non potest autem quantitas dici mensura suiipsius, quia mensura dicit relationem ad aliud. Nam mensura est id per quod cognoscimus rei quantitatem, ut patet ex definitione superius data; sed non cognoscimus rei quantitatem per ipsammet quantitatem eius, sed per applicationem alterius, ut constat; ergo. Unde, licet quantitas possit se notificare per modum obiecti per se cognoscibilis, non tamen proprie per modum mensurae, neque illa ratio notificandi se est alia quam ratio intelligibilis, quae transcendentalis est, et

conviene también a la cantidad. Y se confirma, ya que la medida debe ser homogénea con lo medido, lib. X de la *Metafísica*, c. 3; ahora bien, la cantidad no es homogénea con la sustancia en que inhiere; por consiguiente, no la mide, sino que la convierte en mensurable por medio de otra cantidad. Y si esa razón de medida se toma en sentido pasivo, concretamente, que la cantidad se diga que mide aptitudinalmente al sujeto en que está, ya que lo convierte en mensurable, tampoco en ese sentido puede ser la razón de la cantidad, no sólo porque la cantidad convierte en mensurable a la cosa cuanta precisamente porque la hace extensa, y, por tanto, ésta es una razón de la cantidad anterior a aquélla, sino también porque la cantidad en tanto se puede medir en cuanto puede ser igual a la medida, sea aplicada una sola vez, o repetidas veces; por consiguiente, en el orden conceptual le conviene antes a la cantidad ser igual o desigual que ser medida; ahora bien, aquello no es la razón primera de la cantidad, sino una propiedad suya, como consta por Aristóteles; por tanto, mucho menos lo es la razón de medida. Además, finalmente, porque esa mensurabilidad (por llamarla así) sólo es una cierta aptitud para que se pueda conocer la magnitud de una cosa por un medio extrínseco; es así que la esencia de ninguna realidad consiste en la aptitud para ser conocida, luego tampoco la esencia de ese determinado ente, a saber, de la cantidad puede consistir en la aptitud para ser conocida por un medio tal, sobre todo siendo extrínseco y cuasi accidental.

12. Y casi idénticas razones pueden aducirse si se escoge el otro miembro, concretamente, que una cantidad tenga aptitud para medir a otra, no sólo porque también esta razón es posterior, pues precisamente puede tomarse una cantidad como medida manifestativa de otra porque es extensa, y, por consiguiente, igualable con la otra; pero, además, también porque esta aptitud se da en orden a un acto muy extrínseco y accidental para la cantidad, concretamente, el acto de que el hombre la tome como medio extrínseco para indicar otras cantidades; y, finalmente, porque el poder ser medio para conocer una verdad no puede ser nunca la esencia de una cosa, sino que se funda en alguna razón de causa o efecto, que nacen del ser mismo de la cosa, o lo suponen; por consiguiente, mucho

sic quantitati etiam convenit. Et confirmatur, nam mensura debet esse homogenea mensurato, lib. X Metaph., c. 3; sed quantitas non est homogenea substantiae cui inest; ergo non mensurat illam, sed reddit illam mensurabilem alia quantitate. Quod si haec ratio mensurae passive sumatur, scilicet, ut dicatur quantitas aptitudine mensurare subiectum in quo inest, quia reddit illud mensurabile, etiam hoc modo non potest esse ratio quantitatis, tum quia ideo quantitas reddit mensurabilem rem quantam quia reddit illam extensam; ergo haec est prior ratio quantitatis quam illa; tum etiam quia quantitas in tantum potest mensurari, in quantum potest esse aequalis mensurae, vel semel, vel saepius applicatae; ergo prius secundum rationem convenit quantitati esse aequalem, vel inaequalem, quam esse mensuram; at illud non est prima ratio quantitatis, sed proprietas eius, ut ex Aristotele constat; ergo multo minus ratio mensurae. Tum denique quia illa mensurabilitas (ut sic dicam) solum est aptitudo quaedam ut rei magnitudo cognosci possit per extrinsecum medium; nullius autem rei essentia consistit in aptitudine ut cognoscatur; ergo neque essentia talis entis, scilicet, quantitatis potest consistere in aptitudine ut cognoscatur per tale medium, praesertim extrinsecum et quasi per accidens.

12. Atque eaedem fere rationes fieri possunt, si aliud membrum eligatur, nimirum, quod una quantitas sit apta ad mensurandam aliam, tum quia etiam haec ratio est posterior; ideo enim una quantitas potest assumi ut mensura ad aliam notificandam, quia est extensa et consequenter aequabilis alteri; tum etiam quia haec aptitudo est in ordine ad actum valde extrinsecum, et accidentarium quantitati, nimirum, quod ab homine assumatur ut medium extrinsecum ad indicandas alias quantitates; tum denique quia posse esse medium ad cognoscendam aliquam veritatem nunquam potest esse essentia alicuius rei, sed fundatur in aliqua ratione causae vel effectus, quae proveniunt ex ipso esse rei, vel illud supponunt; ergo

menos puede ser la esencia de la cantidad el poder ser medio extrínseco del conocimiento en calidad de medida. Y, por el mismo motivo, ninguna esencia real puede consistir en una razón de medida que le sea proporcionada, como, por ejemplo, que la blancura sea la medida de los otros colores no puede ser la esencia de la blancura, sino que supone la perfección esencial de ésta, en la cual se funda que el entendimiento pueda valerse de ella como medida.

En qué sentido la razón de medida es un atributo o propiedad de la cantidad

13. Y, por último, podemos añadir que la razón de medida cuantitativa, o en el orden de la extensión, es de algún modo un atributo de la cantidad. Lo llamo atributo para indicar que no es una propiedad que añada a la cantidad alguna realidad o modo real, cosa que se ve suficientemente por lo dicho. Y se cuenta entre los atributos, porque, además de la razón propia de la cantidad, connota algo en orden al entendimiento, lo cual acompaña siempre a la cantidad; pues de ese modo se enumeran entre las propiedades de la cantidad lo igual y lo desigual, como se dirá después; y del mismo modo se enumeran lo verdadero y lo bueno como atributos del ente, según se expuso anteriormente. Pero en esto hay que advertir la diferencia entre la medida tomada en sentido pasivo y en sentido activo, pues la mensurabilidad pasiva acompaña a la cantidad ya de modo absoluto y sin ninguna restricción, ya añadiéndole alguna condición requerida por parte nuestra. En cambio, acerca de la medida en sentido activo es menester establecer una distinción. Puede, en efecto, tomarse remota o próximamente. Del primer modo acompaña a la cantidad el tener aptitud para que pueda ser ordenada y destinada a la medición, en virtud de la extensión que tiene; en cambio, para que de modo próximo sea apta para la medida, no basta la sola razón de cantidad, si no se une, como decía antes, el designio de los hombres y la aplicación a la medición.

14. *Qué condiciones se requieren en la medida.*— Por esto, suelen requerirse en la medida con este fin varias condiciones. Una es que sea conocida, cierta y

multo minus potest esse essentia quantitatis posse esse medium extrinsecum cognitionis per modum mensurae. Et eadem ratione nullius rei essentia potest consistere in ratione mensurae sibi proportionata; ut quod albedo sit mensura aliorum colorum non potest esse essentia albedinis, sed supponit perfectionem essentialem eius, in qua fundatur quod possit assumi ab intellectu ut mensura.

Quomodo ratio mensurae sit attributum seu proprietas quantitatis [1]

13. Ultimo vero addere possumus rationem mensurae quantitativae seu secundum extensionem aliquo modo esse attributum quantitatis. Attributum voco, ut significem non esse proprietatem quae addat quantitati aliquam rem vel realem modum, quod satis constat ex dictis. Inter attributa vero numeratur, quia praeter rationem propriam quantitatis connotat aliquid in ordine ad intellectum, quod semper comitatur quantitatem; sic enim aequale vel inaequale inter proprietates quantitatis numerantur, ut infra dicetur. Et ad eumdem modum verum et bonum numerantur inter attributa entis, ut supra declaratum est. Est autem in hoc consideranda differentia inter mensuram passive sumptam et active, nam passiva mensurabilitas absolute et sine ulla restrictione, vel aliqua conditione requisita ex parte nostra, comitatur quantitatem. At vero de mensura active sumpta, distinctione opus est. Potest enim sumi remote, aut proxime. Priori modo comitatur quantitatem quod habeat aptitudinem ut possit ad mensurandum institui et destinari, ex vi extensionis quam habet; ut autem sit proxime apta ad mensurandum, non satis est sola ratio quantitatis, nisi adiungatur, ut supra dicebam, humana institutio et accommodatio ad mensurandum.

14. *Quae conditiones in mensura requisitae.*— Unde ad hoc solent plures conditiones in mensura requiri. Una est quod sit

[1] En otras ediciones *accidentis.* (N. de los EE.)

fija, ya que la medida se compara con lo que se mide como el principio con la conclusión. Por lo cual, del mismo modo que el principio no puede conferir certeza a la conclusión si no es conocido, cierto e invariable, así tampoco podrá la medida manifestarnos la magnitud de una cosa si no es fija y cierta. Y con esto viene a coincidir lo que suele decirse de que la medida debe consistir en algo indivisible; pues el sentido no es que deba ser indivisible, ya que esto más bien es contrario a la medida de una magnitud, sino que el sentido es que la medida debe estar establecida de tal modo que ni en un grado mínimo se aumente o disminuya, sino que esté establecida en unos límites determinados e indivisibles. La otra condición, en cambio, está en consonancia con las exigencias de los hombres, a saber, que la medida tenga una cantidad pequeña; pues de este modo todas las medidas humanas se reducen a una mínima, que no es ya divisible, como en las monedas al céntimo, y de modo proporcionado, en los pesos y demás medidas de la cantidad continua. Y la razón de esta condición se origina de la precedente: que la medida debe ser conocida, fácil e indivisible de algún modo, cosas todas que en el orden humano se hallan más fácilmente en una cantidad pequeña determinada que en otra mayor. En último término, suele requerirse que la medida sea proporcional y homogénea con lo medido, pues la longitud se ha de medir con una longitud, y la anchura con algo ancho, y el peso con una cosa pesada, y la duración con algo que dure, y así en lo demás. Y la razón es que esta medición se lleva a cabo por acomodación y comparación de la medida con lo que se mide en cuanto a la igualdad, como se dijo; y esta acomodación no se realiza más que entre las cosas que son de algún modo homogéneas. Todo esto está sacado de Aristóteles, lib. X de la *Metafísica,* c. 2 y 3, en donde acerca de esos capítulos y del c. 4 hicimos la observación de que esas condiciones se requieren propiamente en la medición de la masa cuantitativa que por decisión humana se toma para medir, pero que en la medida de la perfección no se dan con tanta propiedad, sino con proporcionalidad; pues la medida de una perfección no es preciso que sea mínima, sino más bien máxima, a no ser que en cuanto suele ser más simple e indivisible, se diga mínima. Ni tampoco es preciso que sea rigurosamente homogénea, es decir, en sentido unívoco, o sea, dentro del mis-

nota, certa, et fixa, quia mensura comparatur ad mensuratum sicut principium ad conclusionem. Unde, sicut principium non potest conferre certitudinem conclusioni, nisi notum, certum et invariabile sit, ita nec mensura poterit notificare rei magnitudinem, nisi fixa et certa sit. Et in idem fere recidit quod dici solet, debere mensuram consistere in indivisibili; non est enim sensus debere esse indivisibilem, nam potius hoc repugnat mensurae magnitudinis, sed est sensus debere esse ita constitutam, ut nec minimum augeatur aut minuatur, sed intra certos et indivisibiles terminos constituta sit. Altera vero conditio est hominibus accommodata, nimirum, ut mensura sit parvae quantitatis; sic enim omnes humanae mensurae reducuntur ad aliquam minimam, non amplius divisibilem, ut in monetis ad assem, et proportionaliter in ponderibus et aliis mensuris quantitatis continuae. Et ratio huius conditionis oritur ex praecedenti, quod mensura debet esse nota, facilis ac indivisibilis aliquo modo, quae omnia humano modo facilius inveniuntur in designata parva quantitate quam in maiori. Ultimo requiri solet, ut mensura sit proportionata atque homogenea mensurato, nam longitudo aliqua longitudine mensuranda est, latitudo latitudine, pondus pondere, duratio duratione, et sic de aliis. Et ratio est quia haec mensuratio fit per accommodationem et comparationem mensurae ad mensuratum in aequalitate, ut dictum est; haec autem accommodatio non fit nisi inter ea quae homogenea sunt aliquo modo. Quae omnia sumuntur ex Aristotele, X Metaph., c. 2 et 3, ubi circa illa capita, et circa c. 4 adnotavimus has conditiones proprie requiri in mensura quantitatis molis quae ex humana impositione assumitur ad mensurandum, tamen in mensura perfectionis non ita proprie, sed cum proportione servari; nam mensuram perfectionis non oportet esse minimam, sed potius maximam, nisi in quantum esse solet simplicior et indivisibilior, dicatur minima. Neque etiam oportet ut sit homogenea rigorose, id est, univoce, seu sub eodem genere praedica-

mo género predicamental, sino que basta con que tenga alguna conveniencia formal con las cosas que se miden, bajo la cual puedan compararse con ella; porque, en este sentido, como dijimos allí mismo, el ente primero es la medida de la perfección de los demás.

Se resuelve una objeción

15. Queda, sin embargo, una objeción contra esta última aserción, pues Aristóteles prueba *ex professo* en el lugar citado que la razón de medida es una propiedad de la unidad; ahora bien, la unidad no es la cantidad, sino el principio de la cantidad discreta; por consiguiente, la razón de medida no es una propiedad de la cantidad. Se responde que ser medida por repetición o enumeración es una propiedad de la unidad, pero que ser medida por acomodación conviene propiamente a la cantidad continua. Se insistirá, empero, porque, no siendo una medida menos propia la que se da por la acomodación que la que se da por repetición o enumeración, ¿por qué de modo absoluto se atribuye la razón de medida antes a la unidad que a la magnitud? Se responde, en primer lugar, que es por una cierta prioridad de naturaleza, pues la unidad por su propia naturaleza y prescindiendo de cualquier decisión del hombre, tiene todo lo que se requiere para la razón de medida; pues no sólo es más conocida que la multitud, sino que es su principio, y no sólo es mínima, sino absolutamente indivisible en la razón de cantidad discreta. Y de aquí resulta también que la razón de medida no se atribuya a la cantidad continua sino en cuanto participa de algún modo de las condiciones de la unidad; pues, como hemos dicho, se reduce a un cierto modo de indivisibilidad para poder ser medida, y no puede ejercer el oficio de medir más que a manera de unidad o por repetición de ésta; en efecto, cuando medimos la vara con el palmo, no conocemos de otro modo su magnitud sino porque tiene uno, dos o varios palmos, y de ese modo parece que interviene ahí una cierta analogía de proporcionalidad.

16. Se añade también que, para ser una medida cierta, la unidad no necesita otra medida, pues, al ser ella indivisible, es también inconmensurable cuantitativamente bajo tal razón, y, por ello, es por su naturaleza apta para ser la primera

mentali, sed satis est ut habeat aliquam formalem convenientiam cum mensuratis, sub qua possint cum ea conferri; sic enim, ut ibidem notavimus, primum ens est mensura perfectionis caeterorum.

Obiectio diluitur

15. Superest vero obiectio contra hanc ultimam assertionem, nam Aristoteles, citato loco, ex professo probat rationem mensurae esse proprietatem unitatis; at vero unitas non est quantitas, sed principium quantitatis discretae; ergo ratio mensurae non est proprietas quantitatis. Respondetur esse mensuram per repetitionem seu numerationem esse proprietatem unitatis, tamen esse mensuram per accommodationem convenire proprie quantitati continuae. Sed urgebis: cum non sit minus propria mensura per accommodationem quam per repetitionem seu numerationem, cur absolute prius tribuitur ratio mensurae unitati quam magnitudini? Respondetur primum ob quamdam naturae prioritatem, nam unitas ex natura sua absque alia humana impositione habet omnia requisita ad rationem mensurae; nam et est notior multitudine, et principium eius, et non est solum minima, sed indivisibilis simpliciter in ratione quantitatis discretae. Atque hinc etiam fit ut ratio mensurae non tribuatur quantitati continuae, nisi quatenus participat aliquo modo conditiones unitatis; reducitur enim, ut diximus, ad quemdam modum indivisibilitatis, ut mensura esse possit, et non potest exercere munus mensurandi nisi per modum unitatis aut repetitionem eius; dum enim palmo virgam metimur, non aliter agnoscimus magnitudinem eius, nisi quia est unius, duorum vel plurium palmorum, atque ita videtur ibi intercedere quaedam analogia proportionalitatis.

16. Accedit etiam quod unitas, ut sit mensura certa, non indiget alia mensura, nam cum ipsa sit indivisibilis, immensurabilis etiam est quantitative sub ea ratione, et ideo apta est natura sua ut sit prima

medida. Pero, en cambio, la cantidad continua, para poder ser tomada con certeza para la función de medir, es menester que haya sido medida previamente, como puede apreciarse en todas las medidas artificiales. De eso resulta que, o bien es menester establecer un recorrido hasta el infinito, midiendo a uno por medio de otro, o bien hay que incurrir en un círculo, cosa que suele ocurrir, sobre todo, al tomar medidas que de algún modo pertenecen a diversas clases. Como, por ejemplo, en el caso de las monedas, se mide el valor de la mayor por la repetición de las menores. Pero el valor de la moneda más pequeña habrá de medirse por el peso; ahora bien, el peso tendrá que medirse con otra clase de medida. Y en este círculo es menester detenerse en alguna medida que se haya tomado primeramente por elección en una determinada cantidad y que se haya designado para ser regla de las otras; y ésta, en tanto ha tenido certeza y ha podido revestirse de la razón de medida, en cuanto se ha reducido a una determinada indivisibilidad y unidad. Muchas otras cosas tratan acerca de la noción de medida Soncinas, Iavello y otros, X *Metaph.*, desde el comienzo; pero todo lo que parece tener alguna importancia ha quedado abarcado en lo que dejamos dicho. (Léase a Santo Tomás, *In I*, dist. 19, q. 1, a. 1, ad 4.)

SECCION IV

Si la razón y efecto formal de la cantidad continua es la divisibilidad o distinción, o la extensión de las partes de la sustancia

1. Existe sobre este punto una diversidad de opiniones, que en parte estriba sólo en el uso diverso de las palabras, y en parte afecta a la realidad misma.

Se exponen dos opiniones

2. Así, pues, afirman muchos autores que la razón primera de la cantidad estriba en esto: en constituir un cuanto divisible *per se* en partes de la misma clase, en tanto que son cuantas. Así piensan algunos discípulos de Santo Tomás, como Soncinas, V *Metaph.*, q. 21, y Iavello, q. 20, y lo indica Capréolo, *In II*,

mensura. At vero quantitas continua, ut possit cum certitudine sumi ad mensurandum, necesse est ut prius ipsa mensurata sit, ut in omnibus artificiosis mensuris videre licet. Quo fit ut in eis necesse sit aut in infinitum abire, unum per aliud mensurando, aut certe circulum aliquem committere, quod maxime fieri solet sumendo mensuras aliquo modo diversarum rationum. Ut in monetis, verbi gratia, valor maioris per minores repetitas mensuratur. Valor autem minimae monetae mensurandus erit pondere; pondus autem mensurandum erit alio genere mensurae. Et in huiusmodi circulo necesse est sistere in aliqua mensura, quae per designationem in certa quantitate primo sumpta sit, et deputata ut sit regula aliarum; quae in tantum habuit certitudinem, et potuit induere rationem mensurae, in quantum ad aliquam indivisibilitatem et unitatem redacta est. Alia multa disputant de hac ratione mensurae Soncinas, Iavellus, et alii, X Metaph., a principio; sed omnia quae alicuius momenti esse videntur, in his quae diximus comprehensa sunt. (Leg. Thom., In I, dist. 19, q. 1, a. 1, ad 4.)

SECTIO IV

Utrum ratio et effectus formalis quantitatis continuae sit divisibilitas, vel distinctio, aut extensio partium substantiae

1. Circa hanc quaestionem diversitas est opinionum, quae ex parte posita est solum in diverso usu vocum, partim etiam in re ipsa.

Duae sententiae referuntur

2. Dicunt ergo multi auctores primam rationem quantitatis positam esse in hoc quod constituat quantum per se divisibile in partes eiusdem rationis, quatenus quantae sunt. Ita sentiunt aliqui discipuli D. Thomae, ut Soncin., V Metaph., q. 21, et Iavell., q. 20, et significat Capreolus, In II, dist. 3, q. 1,

dist. 3, q. 1, a. 3, a la última objeción de Escoto contra la segunda conclusión, y en la dist. 19, q. 1, ad 2, contra la 1.ª conclusión; y Alberto, lib. I *Phys.*, tract. II, c. 4; Escoto, en *Praedic.*, q. 18, en donde prueba dicho parecer, primeramente por la definición de cuanto establecida por el Filósofo y explicada anteriormente, sec. 1. En segundo lugar, porque las especies de la cantidad se dividen según los diversos modos de divisibilidad, pues la cantidad continua se diferencia de la discreta en que es divisible en partes que estaban unidas en un límite común; la discreta, en cambio, es divisible en aquellas partes que no tenían un límite común; y la cantidad continua, de acuerdo con su aptitud para dividirse en una, dos o tres dimensiones, se distingue en varias especies. En tercer lugar, porque esa divisibilidad le conviene a la cantidad esencial y primariamente, y a las otras por razón de ella.

3. Pero este parecer no es admitido por otros, y afirman que el oficio propio de la cantidad es la extensión de las partes, es decir, que la cosa tenga una parte fuera de otra. Esta opinión, en cuanto a su parte primera, que niega que la divisibilidad sea la razón formal de la cantidad, la mantiene Escoto, V *Metaph.*, q. 9; y Antonio Andrés, q. 10, el cual se funda sobre todo en que la divisibilidad es una relación, y no puede ser la esencia de la cantidad, que es una realidad absoluta. Esta razón no tiene gran peso, ya que la divisibilidad se concibe más bien a manera de una cierta capacidad o potencia pasiva, y a lo más puede concebirse como incluyendo una relación trascendental, lo cual no repugna a una entidad absoluta, principalmente accidental, como es la cantidad. En cambio, en cuanto a la última parte, la defienden, además de los autores citados, Durando, *In I*, dist. 34, q. 1; Nifo, lib. V *Metaph.*, disp. IX; Lovan. y Soto, en *Praedicam.*; y en cuanto a ambas partes, más extensamente Fonseca, V *Metaph.*, c. 13, q. 1, s. 2 y 3. El fundamento principal de éstos puede ser que la divisibilidad no es aquello que primariamente conviene a la cantidad, sino que esta aptitud le conviene por razón de la extensión; ahora bien, la razón esencial es lo que primariamente le conviene a cada cosa; por tanto. La mayor es clara, ya que una cosa es divisible precisamente porque tiene en sí distinción de partes; por consiguiente, esta razón es anterior a la razón de divisibilidad; y no puede haber en la cantidad

a. 3, ad ult. Scoti contra secundam conclus., et dist. 19, q. 1, ad 2 cont. primam concl.; et Albert., lib. I Phys., tract. II, c. 4; Scot., in Praedic., q. 18, ubi probat eam sententiam, primo, ex definitione quanti data a Philosopho, et explicata supra, 1 sect. Secundo, quia iuxta varios modos divisibilitatis dividuntur species quantitatis; nam et quantitas continua differt a discreta, quia est divisibilis in partes quae erant copulatae termino communi; discreta vero est divisibilis in ea quae terminum communem non habebant; et quantitas continua, quatenus divisibilis est secundum unam aut duas, aut tres dimensiones, in plures species distinguitur. Tertio, quia haec divisibilitas per se primo convenit quantitati, aliis vero ratione illius.

3. Haec vero sententia aliis non probatur, sed aiunt extensionem partium, id est, quod res habeat partem extra partem, esse proprium munus quantitatis. Hanc sententiam, quantum ad priorem partem negantem divisibilitatem esse formalem rationem quantitatis, tenet Scotus, V Metaph., q. 9; et Anton. Andr., q. 10; qui in eo maxime fundantur, quod divisibilitas est quidam respectus, qui non potest esse essentia quantitatis, quae est res absoluta. Quae ratio non est magni momenti, nam divisibilitas potius intelligitur per modum cuiusdam capacitatis seu potentiae passivae, et ad summum concipi potest ut includens respectum transcendentalem; quod non repugnat entitati absolutae, praesertim accidentali, ut est quantitas. Quoad posteriorem vero partem docent illam, praeter citatos auctores, Durandus, In I, dist. 34, q. 1; Niph., lib. V Metaph., disp. IX; Lovan. et Soto, in Praedicam.; et quoad utramque latius Fonsec., V Metaph., c. 13, q. 1, sect. 2 et 3. Quorum praecipuum fundamentum esse potest quia divisibilitas non est id quod primo convenit quantitati, sed haec aptitudo convenit illi ratione extensionis; uniuscuiusque autem rei essentialis ratio est id quod primo ei convenit; ergo. Maior patet, nam res ideo est divisibilis, quia habet in se partium distinctionem: ergo haec est prior ratio quam ratio divisibilitatis; nec potest esse in quantitate alia ratio

una razón anterior a ella, pues, si alguien pregunta por qué tiene la cantidad distinción de partes, no podrá dársela otra razón sino porque esencialmente es de esa naturaleza. Las cualidades materiales, efectivamente, tienen distinción de partes en cuanto están en un sujeto cuanto y extenso; y, del mismo modo, la sustancia o la materia tiene extensión de partes porque está dotada de cantidad; pero la cantidad misma no la tiene por otro sino por sí misma, y no puede concebirse en ella misma otra razón por la que tenga esto, sino porque es ésa su esencia.

Se afirma que la extensión es la razón de la cantidad, armonizando las dos opiniones

4. Sin embargo, aunque concedamos que esta opinión es verdadera en su parte afirmativa, con todo censura injustamente a la primera, pues los autores que establecen la divisibilidad como razón de la cantidad no entienden por ella otra cosa que la extensión o división de las partes. En efecto, Capréolo en el lugar citado afirma de forma expresa que la división puede tomarse doblemente. En primer lugar, en cuanto dice separación de una parte respecto de la otra; y en este sentido la divisibilidad no pertenece a la razón de la cantidad. En segundo término, en cuanto sólo dice negación de una cosa por otra; y así dice que se toma cuando se pone la divisibilidad como razón de la cantidad. Ahora bien, que las partes sean extensas no parece ser otra cosa sino que una excluye a otra, o que no es la otra; por consiguiente, la divisibilidad se identifica con la extensión en cuanto a la realidad significada, excepto en que ese nombre se ha tomado de la aptitud para la división, sea real o intelectual, en cuanto se concibe en la cantidad y por la cantidad que una parte está fuera de la otra. Esta aptitud, ciertamente, tomada en rigor, con todo lo que incluye o connota, es más bien una propiedad que la razón de la cantidad; una propiedad —repito— no que añada a la cantidad alguna cosa o modo real distinto de ella, sino que connota solamente algo extrínseco, como se ha dicho con frecuencia sobre los atributos del ente y otros casos semejantes, y se dirá también en lo que sigue. Y no es cosa nueva en dialéctica o en filosofía que con el nombre de propiedad se indique la raíz y esencia de una cosa. En cambio, el otro nombre se ha tomado de la situación local de la cosa

prior illa; nam, si quis quaerat cur quantitas habeat partium distinctionem, non poterit alia ratio reddi, nisi quia per se est talis naturae. Qualitates enim materiales habent distinctionem partium, quatenus sunt in subiecto quanto et extenso; et similiter substantia aut materia, quia quantitate affecta est, extensionem partium habet; at quantitas ipsa non per aliud, sed per sese, neque in ipsamet concipi potest alia prior ratio unde hoc habeat, nisi quia haec est eius essentia.

Extensionem esse rationem quantitatis cum concordia utriusque sententiae

4. Verumtamen, licet concedamus sententiam hanc veram esse quantum ad id quod affirmat, immerito tamen reprehendit priorem, nam illi auctores qui divisibilitatem ponunt rationem quantitatis, per eam nihil aliud intelligunt quam extensionem seu divisionem partium. Expresse enim Capreolus citato loco ait divisionem dupliciter accipi. Primo, ut dicit separationem partis a parte; et hoc modo divisibilitatem non esse de ratione quantitatis. Secundo, ut solum significat negationem unius ab alio; et ita dicit sumi cum divisibilitas ponitur ratio quantitatis. At vero partes esse extensas nihil aliud esse videtur, nisi quod una excludat aliam, vel non sit alia; idem ergo est divisibilitas quod extensio, quoad rem significatam, nisi quod illud nomen sumptum est ex aptitudine ad divisionem vel realem vel intellectualem, quatenus in quantitate et per quantitatem concipimus unam partem esse extra aliam. Quae quidem aptitudo in rigore sumpta, cum omnibus quae includit vel connotat, potius est proprietas quaedam quam ratio quantitatis; proprietas (inquam) non quidem addens quantitati aliquam rem vel modum realem ab ea distinctum, sed connotans tantum aliquid extrinsecum, sicut de attributis entis et aliis similibus saepe dictum est, et in sequentibus etiam dicetur. Non est autem novum in dialectica vel philosophia nomine proprietatis indicari radicem et essentiam rei. Aliud vero nomen

cuanta y de sus partes; en efecto, propiamente concebimos como extenso aquello que tiene partes que ocupan un espacio extenso o divisible. Por lo cual, si se considera atentamente el problema, el último nombre no se ha tomado de una propiedad en menor grado que el primero, como ya explicaré.

Qué extensión es la propia de la cantidad, y primera opinión acerca de ello

5. Mayor dificultad entraña cómo haya de entenderse esta extensión que se dice que pertenece a la razón esencial de la cantidad o a su efecto formal primario. En efecto, muchos entienden que la misma distinción de partes en las propias entidades parciales de ellas es la extensión esencial a la cantidad, y que de tal manera le es propia que no puede convenir formalmente a cosa alguna sino por ella. Insinúa esta opinión Capréolo, en el pasaje antes citado; pues explica que la divisibilidad que confiere la cantidad se limita únicamente a que una parte no sea la otra. Y expone lo mismo más ámpliamente en *In II*, dist. 18, q. 1, donde afirma que la sustancia sin cantidad no tiene partes, y que si Dios conservase la materia sin cantidad, aquélla no tendría partes, porque la cantidad pertenece a la razón intrínseca y formal de las partes, en cuanto son partes, de tal modo que, aunque la materia o la sustancia material tenga prioridad natural sobre la cantidad, en cuanto es sujeto de ella, sin embargo la materia en tanto que tiene las partes en acto no es anterior, sino posterior en naturaleza a la cantidad, ya que por medio de ésta tiene en acto dichas partes y su unión. Sigue esta opinión Soncinas, V *Metaph.*, q. 19, y, por ello, piensa en la q. 22 que envuelve contradicción que se conserve la materia sin la cantidad. Esta es una opinión muy general entre los tomistas.

6. El fundamento de éstos es que, si la cantidad no confiriese formalmente esta extensión a la materia, se la tendría que suponer como teniendo de por sí alguna extensión antes de la cantidad; pero esto es imposible. Primero, porque sería superflua otra cantidad en la materia; pues no sería necesaria por razón de ningún efecto. En segundo lugar, porque, al ser la materia pura potencia,

sumptum est ex locali situatione rei quantae et partium eius; nam illud proprie ut extensum concipimus quod habet partes, extensum aut divisibile spatium occupantes. Unde, si attente res consideretur, non minus posterius nomen sumptum est ex proprietate quam prius, ut iam declarabo.

Quae extensio sit propria quantitatis, et circa hoc prior sententia

5. Maior difficultas est quomodo sit intelligenda haec extensio quae pertinere dicitur ad essentialem rationem quantitatis, seu ad primarium effectum formalem eius. Multi enim intelligunt ipsam distinctionem partium in propriis partialibus entitatibus earum esse extensionem essentialem quantitati, atque ita illi propriam, ut nulli rei formaliter convenire possit nisi per ipsam. Hanc sententiam insinuat Capreolus, loco supra citato; declarat enim divisibilitatem quam confert quantitas solum esse quod una pars non sit alia. Et latius idem habet In II, dist. 18, q. 1, ubi ait quod substantia sine quantitate non habet partes, et quod, si Deus conservaret materiam sine quantitate, illa non haberet partes, quia de intrinseca et formali ratione partium, ut partes sunt, est quantitas, ita ut, licet materia vel substantia materialis sit prior natura quantitate, utpote subiectum eius, tamen materia ut habens partes actu, non est prior, sed posterior natura quam quantitas, quia per ipsam habet actu huiusmodi partes et unionem earum. Hanc opinionem sequitur Soncin., V Metaph., q. 19, et ideo q. 22 putat implicare contradictionem materiam conservari sine quantitate. Et haec sententia est valde vulgaris inter thomistas [1].

6. Fundamentum eorum est quia, si quantitas non conferret formaliter materiae hanc extensionem, supponeretur ex se habens aliquam extensionem ante quantitatem; at hoc est impossibile. Primo, quia superflua esset quantitas alia in materia; propter nullum enim effectum esset necessaria. Secun-

[1] Vide Ferr., I Phys., q. 3.

no puede concebirse en ella distinción de partes si no es por medio de la cantidad, pues el acto es el que distingue, lib. VII de la *Metafísica*, text. 49. En tercer lugar, porque la materia antes de la cantidad estaría ya compuesta, lo cual es contradictorio, puesto que la primera composición es la del acto y la potencia, lib. VIII de la *Metafísica*, text. 8, y esta composición no puede preconcebirse en la materia considerada en sí. Se confirma porque sólo la extensión, explicada del modo referido, es inseparable de la cantidad, incluso por potencia absoluta; por consiguiente es señal de que sólo ella es esencial. El antecedente es claro, ya que en el misterio de la Eucaristía se ha separado del Cuerpo cuanto de Cristo toda otra extensión menos ésta, que consiste en que una parte de su cuerpo no sea otra, incluso en la Eucaristía.

La extensión de las partes de la sustancia, en cuanto a su entidad, no puede ser efecto de la cantidad

7. Pero esta opinión no la puedo admitir yo de ninguna manera; pienso, en efecto, que hay que considerar una doble distinción entre las partes de la materia que subyacen a la cantidad: una entitativa y la otra situal. Pues la materia que está en la cabeza bajo la cantidad de la cabeza no sólo es una realidad parcial distinta de la materia que está en el pie, sino que dista de ella por el sitio. Por tanto, acerca de la distinción situal no hay duda de que nace radicalmente de la cantidad; en cambio, sobre la entitativa pienso que es falso e imposible.

8. Primeramente, porque en general pienso que es imposible que una cosa que tiene realidad verdadera y propia se distinga de otra semejante por una entidad distinta de sí. En primer lugar, porque cada realidad simple, de igual modo que es un ente por sí misma, también por sí misma tiene unidad trascendental; por consiguiente, por sí misma es indivisa en sí y distinta de cualquier otra. En segundo término porque que las realidades sean distintas no es otra cosa sino que ésta es ésta y aquélla es aquélla, pues con esos datos positivos, y prescindiendo de cualquier otro, queda suficientemente fundamentada esta negación de que «esta cosa no es aquélla», en la cual consiste formalmente la distinción. Tercero, porque, de lo contrario, habría que seguir hasta el infinito; pues, si una

do, quia, cum materia sit pura potentia, non potest in ea intelligi distinctio partium nisi per quantitatem, nam actus est qui distinguit, VII Metaph., text. 49. Tertio, quia iam materia ante quantitatem esset composita, quod repugnat, cum prima compositio sit ex actu et potentia, VIII Metaph., text. 8, quae compositio non potest in materia secundum se praeintelligi. Confirmatur, quia sola extensio praedicto modo explicata est inseparabilis a quantitate, etiam de potentia absoluta; ergo signum est solam illam esse essentialem. Antecedens patet, quia in mysterio Eucharistiae ablata est a corpore Christi quanto omnis alia extensio praeter hanc, quod una pars corporis eius non esset alia, etiam in Eucharistia.

Extensio partium substantiae quoad entitatem non potest esse effectus quantitatis

7. Sed haec sententia mihi non potest ulla ratione probari; existimo enim duplicem distinctionem inter partes materiae quae quantitati subsunt considerandum esse: unam entitativam, alteram situalem. Materia enim quae est in capite sub quantitate capitis, et est res partialis distincta a materia quae est in pede, et situ distat ab illa. De situali ergo distinctione dubium non est quin a quantitate radicaliter proveniat; de entitativa vero id censeo falsum et impossibile.

8. Primo quidem, quia in universum censeo impossibile rem aliquam quae veram ac propriam realitatem habet, distingui ab alia simili per aliam entitatem a se distinctam. Primo, quia unaquaeque res simplex, sicut per seipsam est ens, ita per seipsam est una transcendentaliter; ergo per seipsam est in se indivisa et distincta a qualibet alia. Secundo, quia res esse distinctas nihil aliud est quam hanc esse hanc, illam vero esse illam, nam in his positivis, praeciso quocumque alio, fundatur sufficienter haec negatio, hanc rem non esse illam, in qua distinctio formaliter consistit. Tertio, quia alias procedendum esset in infinitum; nam, si una res

cosa fuese distinta de otra en virtud de otra entidad, pregunto por qué se distingue de esa tercera entidad: si es por sí misma, podría afirmarse lo mismo de las primeras entidades, y precisamente por razón de ese efecto es superflua esa tercera. Si se distingue por otra, se seguiría todavía más, y así hasta el infinito. Como en el caso presente, si esta materia se distingue de aquella materia por medio de la cantidad, ¿por medio de qué se distingue de la cantidad misma? Ciertamente, no por la cantidad, ya que ésta es el otro extremo de esa distinción; por consiguiente, se distingue por sí misma; por tanto, con el mismo motivo podrá distinguirse por sí misma entitativamente de la otra materia. De igual manera que tampoco la materia se distingue realmente de la forma por la cantidad, sino por su entidad; luego de igual modo puede una parte de la materia distinguirse entitativamente de otra por sí misma.

9. En segundo lugar se explica porque la materia es creada y tiene el ser con prioridad natural a recibir la cantidad; por tanto, se la concibe también con prioridad natural como teniendo toda su entidad, en la cual reciba toda su cantidad, y teniendo las diversas partes de su sustancia, en las que recibe las diversas partes de la cantidad; por consiguiente, no tiene la distinción de partes por la cantidad. Responden que la materia tiene las partes de suyo, o sea, con prioridad natural, en potencia, pero no en acto. Pero pregunto qué es tener las partes en potencia; pues, si esto es tenerlas unidas y componiendo un todo, y no como entes actualmente divididos y distintos, así es ciertamente verdadero que dichas partes están en potencia; sin embargo, esto nada importa para el caso presente, ya que también bajo la cantidad continua están esas partes en potencia en dicho sentido, y no en acto, aunque de una manera más propia y verdadera se llamarían entes en potencia que partes en potencia. Y, si tener las partes en potencia es no tenerlas en realidad, sino esperarlas de la cantidad, ello es enteramente imposible. Primero, porque esas partes son una sustancia; y la cantidad no puede formalmente dar algo de sustancia. Segundo, porque esas partes son el sujeto de las partes de la cantidad; ahora bien, un accidente no puede darle formalmente al sujeto su entidad. En tercer lugar, porque el todo no es otra cosa que sus partes, tomadas conjuntamente y unidas; por consiguiente, si la materia de suyo

esset distincta ab alia per aliam entitatem, quaero per quid distinguatur ab illa tertia entitate: si per seipsam, idem dici posset de prioribus entitatibus, et praecise propter hunc effectum superflua est illa tertia. Si per aliam, procedetur ulterius, et sic in infinitum. Ut in praesenti, si haec materia distinguitur ab illa materia per quantitatem, ab ipsa quantitate per quid distinguitur? Non certe per quantitatem, cum illa sit aliud extremum illius distinctionis; ergo per seipsam; ergo eadem ratione poterit per seipsam entitative distingui ab alia materia. Sicut etiam materia non distinguitur realiter a forma per quantitatem, sed per suam entitatem; ergo eodem modo potest una pars materiae ab alia entitative distingui per seipsam.

9. Secundo id declaratur, quia materia prius natura creatur et habet esse quam recipiat quantitatem; ergo prius etiam natura intelligitur ut habens totam entitatem suam, in qua recipiat totam quantitatem, et diversas partes suae substantiae, in quibus diversas partes quantitatis recipiat; ergo non habet a quantitate partium distinctionem. Respondent materiam ex se seu prius natura habere partes in potentia, non in actu. Sed interrogo quid sit habere partes in potentia; nam, si hoc sit habere illas unitas et componentes unum totum, et non ut entia actu divisa et distincta, sic verum est illas partes esse in potentia; tamen hoc nihil ad rem spectat, nam etiam sub quantitate continua illae partes sunt illo modo in potentia et non in actu, quamquam melius ac verius dicentur entia in potentia quam partes in potentia. Si autem habere partes in potentia sit revera non habere illas, sed expectare illas a quantitate, hoc plane est impossibile. Primo, quia illae partes sunt substantia; non potest autem quantitas formaliter dare aliquid substantiae. Secundo, quia illae partes sunt subiectum partium quantitatis; non potest autem accidens formaliter dare subiecto entitatem eius. Tertio, quia totum nihil aliud est quam partes eius simul sumptae et unitae; ergo si materia ex se et prius natura quam intelligatur habere quantitatem habet integram suam entitatem, habet etiam entitatem suarum partium.

y con prioridad natural a que se la conciba como teniendo la cantidad tiene íntegra su entidad, tiene también la entidad de sus partes.

10. Dirán tal vez que esto se concluye lógicamente de las partes en cuanto a su entidad, pero no en cuanto a su "parcialidad", es decir, en cuanto a su ser de partes. Pero esto tampoco significa nada, ya que el ser de las partes no añade nada sobre la entidad de las mismas, si no es, o bien una relación predicamental, que no tiene oportunidad en el caso presente, ya que es posterior a la composición y unión de las partes, y resulta de ella, o bien la unión entre las entidades parciales para componer un todo, pero esa unión en el orden de naturaleza se supone también entre las partes de la materia del mismo continuo. En segundo lugar, porque se supone toda la entidad de la materia, y, por consiguiente, toda la entidad de sus partes, y no pueden suponerse todas como divididas actualmente, puesto que ello es imposible; por tanto, como unidas. Tercero, porque la unión de esas partes, de la cual surge por sí e inmediatamente la totalidad de la entidad de la materia, no puede ser producida formalmente por un accidente, pues en ese caso con dichas partes no podría componerse un uno *per se* ni una sustancia; por tanto, esa unión es también sustancial, y, por lo mismo, le conviene a la materia de suyo y en cuanto precede a la cantidad.

11. El tercer argumento se toma de la hipótesis aquella de que Dios conservara la sustancia material sin cantidad. En efecto (como atestiguan mejor los autores modernos), nadie puede negar racionalmente que ello pueda ser hecho por Dios. Pues, si Dios conserva la cantidad sin la sustancia, ¿cómo puede negarse que pueda conservar la sustancia sin cantidad, puesto que es mucho mayor la dependencia del accidente respecto de la sustancia que la de la sustancia respecto del accidente? Además estas realidades son absoluta y realmente distintas; por consiguiente, igual que puede conservarse una sin la otra, así recíprocamente puede conservarse la otra sin la primera; sobre este argumento pueden leerse más cosas en Gabriel, *In IV*, dist. 1, q. 1; Ockam, *Quodl.* IV, q. 37; Escoto, *In II*, dist. 12, q. 2. Finalmente, porque de esa hipótesis no puede resultar probablemente ninguna contradicción, como hemos de mostrar. Luego, puesto ese

10. Dicent fortasse hoc recte concludere de partibus quoad entitatem, non vero quoad partialitatem, seu quoad esse partium. Sed hoc etiam nihil est, quia esse partium supra entitatem earum nihil addit, nisi vel relationem praedicamentalem, quae est impertinens ad propositum, cum sit posterior compositione et unione partium, et inde resultans; vel unionem inter entitates partiales ad componendum unum totum, et haec etiam supponitur ordine naturae inter partes materiae eiusdem continui. Secundo, quia supponitur tota entitas materiae, et consequenter tota entitas partium eius, et non possunt supponi omnes ut actu divisae, id enim impossibile est; ergo ut unitae. Tertio, quia unio harum partium, qua per se et immediate consurgit totalitas entitatis materiae, non potest formaliter fieri per aliquod accidens, alioqui non posset ex illis partibus unum per se fieri, neque una substantia; est ergo etiam illa unio substantialis, et consequenter conveniens materiae ex se, et ut praevenit quantitatem.

11. Tertium argumentum sumitur ex illa hypothesi, quod Deus conservet materialem substantiam sine quantitate. Nemo enim (ut melius moderni auctores advertunt) [1] rationabiliter negare potest id fieri posse a Deo. Nam, si Deus conservat quantitatem sine substantia, quomodo negari potest posse conservare substantiam sine quantitate, cum multo maior sit dependentia accidentis a substantia, quam substantiae ab accidente. Item, quia hae sunt res absolute et realiter distinctae; ergo sicut una sine alia, ita et vice versa altera sine altera conservari potest; de quo argumento videri possunt plura apud Gabriel., In IV, dist. 1, q. 1; Ocham., in Quodl. IV, q. 37; Scotum, In II, dist. 12, q. 2. Denique, quia ex ea hypothesi nulla probabilis contradictio inferri potest, ut iam

[1] Soto, in praedicam. quantit., q. 2; Fonseca, lib. V Metaph., c. 13, q. 1 et 2, et alii.

milagro, en dicha sustancia existiría y se conservaría toda la entidad de las partes de la materia que existía antes; por consiguiente, del mismo modo que antes eran entitativamente distintas, así también permanecerían distintas entitativamente, ya que una cosa realmente distinta de otra no puede identificarse de tal modo con ella, que de ambas surja una realidad simple, puesto que esto no sería la conservación de las partes o entidades preexistentes, sino la conversión de aquéllas en una tercera entidad simple; por consiguiente, si se conserva toda la materia, se conservan todas sus partes como distintas entitativamente; luego esa distinción no se da formalmente por la cantidad, ya que puede permanecer sin ella. Y el mismo argumento se establece acerca de la unión de esas partes, ya que las partes de la materia no permanecerían en ese caso divididas todas entre sí, pues ello no es menos imposible que el que esté dividido el cuanto en todas sus partes; por tanto, permanecerán unidas y componiendo una materia; por consiguiente, tampoco esa unión o integridad sustancial pertenece al efecto formal primario de la cantidad.

Se responde al fundamento de la opinión contraria

12. *Si se ha de afirmar que la materia antes de recibir la cantidad tiene alguna extensión.— Diversas opiniones.—* Los fundamentos de la opinión contraria no tienen tampoco eficacia. En el primero se pregunta si esa distinción y composición sustancial que se concibe que tiene la materia por sí y por las partes que la integran sustancialmente con prioridad natural a que reciba la cantidad, se ha de tener como una cierta extensión de la misma materia. Algunos, ciertamente, piensan que se ha de negar totalmente, por causa de los argumentos insinuados en dicho fundamento. Por lo cual, otros dicen que la materia tiene, ciertamente, de suyo partes integrantes, pero no partes de la extensión; es decir, que tiene una parte y otra parte, pero no unas partes fuera de las otras. Así lo afirma Fonseca más arriba, junto con Pablo Véneto, lib. V *Metaph.*, c. 12. Otros no dudan en llamar a eso extensión, ya que, como referíamos antes tomándolo de Capréolo, la extensión de partes sólo consiste en que una no sea la otra; ahora bien, esto lo tienen las

ostendemus. Posito ergo illo miraculo, in substantia illa esset et conservaretur tota entitas partium materiae quae antea erat, ergo sicut antea erant entitative distinctae, ita etiam manerent entitative distinctae, quia non potest una res, ab alia realiter distincta, ita identificari cum illa, ut ex utraque fiat una simplex, quia illa non esset conservatio praeexistentium partium seu entitatum, sed conversio earum in unam tertiam simplicem; si ergo conservatur tota materia, conservantur partes eius ut distinctae entitative; ergo illa distinctio non est formaliter per quantitatem, cum possit manere sine illa. Atque idem argumentum fit de unione illarum partium; nam partes materiae non manerent in eo casu omnes inter se divisae; id enim non minus impossibile est quam quod quantum sit divisum in omnem suam partem; manebunt ergo unitae, et componentes unam materiam; ergo haec etiam unio seu integritas substantialis non spectat ad primarium effectum formalem quantitatis.

Respondetur fundamento oppositae sententiae

12. *An dicenda materia ante quantitatem habere aliquam extensionem.— Diversae opiniones.—* Neque fundamenta contrariae sententiae sunt efficacia. Et in primo quidem petitur an illa distinctio et substantialis compositio quam intelligitur habere materia ex se et ex suis partibus substantialiter integrantibus ipsam prius natura quam recipiat quantitatem, dicenda sit extensio quaedam ipsius materiae. Quidam enim omnino negandum censent, ob argumenta in illo fundamento insinuata. Unde alii materiam dicunt habere quidem ex se partes integrantes, non tamen partes extensionis; seu habere partem et partem, non tamen partem extra partem. Ita Fonseca supra, cum Paulo Venet., c. 12, lib. V Metaph. Alii non dubitant eam extensionem appellare, quia, ut ex Capreolo supra referebamus, extensio partium solum est quod una non sit alia; sed hoc

partes de la materia de suyo, y no por la cantidad; por consiguiente, la materia tiene de suyo alguna extensión. De la misma manera que también la distinción numérica se tiene como una cierta extensión, y de ese modo la multitud de los ángeles puede decirse que tiene extensión discreta. O del mismo modo que la cualidad que puede intensificarse tiene una amplitud de grados en su entidad, la cual puede considerarse como una clase de extensión, aunque tiene su nombre propio y se llama intensidad por referirse toda esa amplitud a una misma parte del sujeto. Y de ello no resulta que la extensión de la cantidad no sea necesaria, ya que es de una clase muy distinta, pues aquélla es sólo entitativa y cuasi trascendental, y ésta, en cambio, es cuantitativa y tiene su propio efecto, que en seguida explicaremos. Y no importa que la materia sea pura potencia, pues eso no impide que tenga su propia entidad, en la cual puede tener de suyo una distinción y composición sustancial de partes, pues basta para ello que tenga actualmente su esencia o su sustancia parcial. Por lo cual, aunque la primera composición esencial y física sea la de materia y forma, sin embargo la primera integral es la de las partes sustanciales de la materia.

13. *Opinión del autor.—* Y, ciertamente, en lo que se refiere a este punto, la última respuesta es la mejor y la más consecuente con lo que dijimos. En cambio, si se ha de emplear o no el término extensión, parece solamente una cuestión terminológica; y, por ello, para zanjar la controversia, o bien puede omitirse esa palabra afirmando que la materia tiene de suyo una multitud de partes, y no una extensión, o bien podemos usar esa palabra no de modo absoluto, sino matizándola, es decir, llamando a aquélla extensión entitativa o sustancial.

14. Por lo cual, y para confirmar, se niega la proposición, es decir, que en el Cuerpo de Cristo en la Eucaristía no se halla ninguna otra extensión fuera de ésta que consiste en que una parte no es otra; o que ninguna otra es inseparable de la cantidad. Porque en el Cuerpo de Cristo en la Eucaristía, además de la distinción sustancial de partes de la materia, se da también la extensión cuantitativa de las partes, ya que, a pesar de que las partes de ese Cuerpo no sean en acto localmente extensas, sin embargo actualmente son extensas y están orde-

habent partes materiae ex se, et non per quantitatem; ergo habet materia ex se aliquam extensionem. Sicut etiam numerica distinctio censetur esse quaedam extensio; quomodo etiam multitudo angelorum potest dici habere extensionem discretam. Vel sicut qualitas intensibilis habet latitudinem graduum in sua entitate, quae posset dici quaedam extensio, iam vero habet proprium nomen, et dicitur intensio, eo quod tota illa latitudo circa eamdem partem subiecti versetur. Neque inde fit extensionem quantitatis non esse necessariam, quia est longe diversae rationis; illa enim est tantum entitativa, et quasi transcendentalis: haec vero est quantitativa, habens proprium effectum, quem mox declarabimus. Nec refert quod materia sit pura potentia, quia hoc non excludit quin habeat suam propriam entitatem, in qua potest ex se habere substantialem partium distinctionem et compositionem, nam ad hoc sufficit ut actu habeat suam partialem essentiam vel substantiam. Unde, licet prima compositio essentialis ac physica sit ex materia et forma, prima tamen integralis est ex substantialibus partibus materiae.

13. *Auctoris mens.—* Et quidem, quod ad rem spectat, optima est haec posterior responsio, et consequens ad ea quae diximus. An vero utendum sit voce extensionis, quaestio videtur solum de nomine; et ideo ad tollendam controversiam, vel omitti potest illa vox, dicendo habere materiam ex se multitudinem partium, non extensionem, vel certe uti possumus illa voce non simpliciter, sed cum addito, videlicet, vocando illam extensionem entitativam seu substantialem.

14. Unde ad confirmationem negatur assumptum, nimirum, in corpore Christi in Eucharistia nullam aliam extensionem reperiri praeter hanc, quod una pars non est alia; vel nullam aliam esse inseparabilem a quantitate. Nam in corpore Christi in Eucharistia, praeter substantialem distinctionem partium materiae, est etiam extensio partium quantitativa. Quia, licet partes illius corporis actu non sint extensae in loco, tamen actu

nadas entre sí de tal manera, que, si no fuesen impedidas sobrenaturalmente, deberían tener también una extensión actual en el lugar; y esa extensión la tienen por la cantidad y es imposible que queden privadas de ella si no están privadas de la cantidad.

Se explica la verdadera extensión de la cantidad

15. Hay que decir, por consiguiente, que la extensión que confiere la cantidad consiste en esto: que la cosa que es afectada por la cantidad, por su propia naturaleza tiene aptitud para poseer extensión de partes en orden a un lugar, de tal modo que por la naturaleza de ese accidente deba ocupar necesariamente un lugar extenso. Por lo cual, respecto al uso de los términos podemos distinguir una triple extensión: una entitativa, que no pertenece al efecto de la cantidad, como se ha dicho, sino que puede hallarse entre las partes de la sustancia y de la cualidad, sin cantidad. A otra podemos llamarla extensión local o situal en acto, y ésta es posterior a la cantidad. Otra, finalmente, es la extensión cuantitativa, que puede llamarse situal aptitudinal, y en ella hacemos consistir la razón formal de la cantidad. Esta se explica entre dos materias o dos cuerpos, pues el hecho de que la materia de este cuerpo sea distinta sustancial y realmente de la materia del otro no lo tiene por la cantidad, como prueban los argumentos aducidos antes, sino por su propia entidad. Ahora bien, que esas dos materias estén modificadas de tal manera que necesariamente deban extenderse o separarse en el lugar, eso nace formalmente de la cantidad. Por tanto, lo que advertimos en diversos cuerpos o materias cuasi totales se ha de entender también en las partes de un mismo cuerpo o materia unidas entre sí. Y no probamos esta opinión, expuesta del modo dicho, sino por la enumeración suficiente de partes. Y como este efecto no lo tiene de suyo la sustancia material, sino que lo tiene por la cantidad, como se probó en la sec. 2, y no concebimos nosotros en la cantidad ningún efecto anterior a éste o más inseparable que él, se sigue, por consiguiente, que su razón esencial no puede explicarse mejor que por medio de este efecto formal, ya que la razón esencial de la forma consiste en la relación a su efecto formal.

sunt ita extensae et ordinatae inter se, ut, si non impedirentur supernaturaliter, deberent etiam actu habere extensionem in loco; quam extensionem habent a quantitate et impossibile est illa privari, si quantitate non privantur.

Vera extensio quantitatis declaratur

15. Dicendum ergo est extensionem quam confert quantitas in hoc consistere quod res affecta quantitate, ex vi illius nata est habere extensionem partium in ordine ad locum, ita ut ex natura talis accidentis occupare necessario debeat extensum locum. Unde ad usum terminorum distinguere possumus triplicem extensionem: una est entitativa, quae non pertinet ad effectum quantitatis, ut dictum est, sed potest inter partes substantiae et qualitatis reperiri sine quantitate. Alia dici potest extensio localis seu situalis in actu. Et haec est posterior quantitate. Alia denique est extensio quantitativa, quae dici potest situalis aptitudine, et in hac ponimus rationem formalem quantitatis. Quae declaratur inter duas materias seu duo corpora, nam quod materia huius corporis substantialiter ac realiter sit distincta a materia illius, non habet a quantitate, ut argumenta supra facta probant, sed a sua propria entitate. Quod vero illae duae materiae ita sint affectae, ut necessario debeant extendi seu separari loco, id provenit formaliter a quantitate. Quod ergo in diversis corporibus seu materiis quasi totalibus conspicimus, intelligendum etiam est in partibus eiusdem corporis seu materiae inter se unitis. Atque hanc sententiam sic expositam non aliter probamus, nisi a sufficienti partium enumeratione. Et quia hunc effectum non habet substantia materialis ex se, sed a quantitate, ut sect. 2 ostensum est; nullus autem effectus prior aut inseparabilior isto intelligitur a nobis in quantitate; ergo non potest eius essentialis ratio melius explicari, quam per hunc effectum formalem, cum essentialis ratio formae in habitudine ad suum effectum formalem consistat.

16. *Objeción y su solución.*— Se dirá que esa extensión, tal como ha sido explicada, consiste únicamente en una cierta aptitud para rechazar a una cantidad semejante del mismo lugar; ahora bien, esa aptitud no puede ser la razón esencial de la cantidad, no sólo porque la cantidad como tal es una forma actual que da actualmente su efecto formal y no una determinada aptitud, sino también porque, si confiere alguna aptitud, ésa será más bien una propiedad que la razón esencial, como decíamos antes acerca de la razón de medida y de la divisibilidad, tomada como aptitud, y lo mismo se puede decir de las demás cosas que enumeraremos después. Se responde, en primer lugar, que casi nunca podemos explicar las esencias de las cosas tales como son en sí, sino únicamente en orden a alguna propiedad, y parece que hemos conseguido bastante cuando declaramos la esencia por medio de aquella propiedad que es la primera de todas y la más próxima a ella. Además, no decimos que la esencia de la cantidad consista en la aptitud para rechazar a otro cuerpo, o para oponerle resistencia a fin de que no penetre en el mismo espacio; pues esa aptitud, tomada formalmente, se cuenta con todo derecho entre las propiedades de la cantidad. Pero afirmamos que el ser una forma que da a las cosas mole corporal o extensión constituye la razón esencial de la cantidad. Ahora bien, qué sea tener masa corpórea, no lo podemos explicar más que en orden a este efecto que es rechazar una masa semejante de un mismo espacio, pero no actualmente, ya que ese efecto puede ser impedido por la potencia absoluta de Dios conservándose el efecto formal de la cantidad, sino aptitudinalmente, como decíamos poco antes refiriéndonos al Cuerpo de Cristo en la Eucaristía. Y no importa que la cantidad cuando se halla presente produzca actualmente lo cuanto, pues esto mismo es poner al cuerpo en una disposición actual tal que en cuanto de sí depende requiere la mencionada extensión en el lugar. En efecto, de la forma actual sólo se sigue esencial y primariamente y con necesidad absoluta su propio y primario efecto en acto; los otros efectos, en cambio, pueden seguirse únicamente en sentido aptitudinal, ya que propiamente no son efectos formales (aun cuando se los suela llamar secundarios), sino que se reducen a los efectos materiales, o a los producidos por resultancia natural.

16. *Obiectio.— Solutio.*— Dices: haec extensio, ut explicata est, solum consistit in aptitudine quadam expellendi similem quantitatem ex eodem loco; haec autem aptitudo non potest esse essentialis ratio quantitatis, tum quia quantitas ut sic est actualis forma dans actu suum effectum formalem, et non aliquam aptitudinem; tum etiam quia si aliquam praebet aptitudinem, illa potius est proprietas quaedam quam essentialis ratio, sicut supra dicebamus de ratione mensurae, et de divisibilitate pro aptitudine sumpta, et idem est de aliis quae infra numerabimus. Respondetur imprimis fere nunquam nos posse rerum essentias, prout in re sunt, explicare, sed per ordinem ad aliquam proprietatem; satisque praestare videmur quando per eam proprietatem quae est prima omnium et proxima essentiae rei, eam declaramus. Deinde non dicimus essentiam quantitatis consistere in aptitudine expellendi aliud corpus, vel resistendi illi ne in idem spatium ingrediatur; nam haec aptitudo formaliter sumpta recte inter proprietates quantitatis numeratur. Sed dicimus esse formam dantem rebus corpoream molem, vel extensionem, esse essentialem rationem quantitatis. Quid vero sit habere molem corpoream, declarare non possumus nisi per ordinem ad hunc effectum qui est expellere similem molem ab eodem spatio, non quidem actu, cum per potentiam Dei absolutam impediri possit talis effectus servato formali effectu quantitatis, sed aptitudine, ut de corpore Christi in Eucharistia paulo ante dicebamus. Nec refert quod quantitas dum inest, actu faciat quantum, nam hoc ipsum est reddere corpus ita actu dispositum ut quantum est ex se requirat praedictam in loco extensionem. Ex forma enim actuali per se primo et absoluta necessitate solum sequitur in actu proprius et primarius effectus eius; alii vero effectus sequi possunt tantum in aptitudine, quia non sunt proprie effectus formales (licet vocari soleant secundarii), sed vel ad materiales reducuntur, vel ad effectivos per resultantiam naturalem.

17. *Consecuencia de lo dicho.*— Con lo cual se comprende de paso que el efecto formal de la cantidad se explica de modo más propio por la extensión que por la divisibilidad. En efecto, la divisibilidad puede tomarse metafísicamente y en orden al entendimiento, que entiende que una parte no es la otra; y de ese modo la divisibilidad no conviene a las cosas por la cantidad, sino que conviene a cada una por su entidad. Por ello, aunque tal divisibilidad se tome en orden a una separación real de modo absoluto y en general, o se la tome de cualquier otro modo y sea producida por cualquier agente, el ser una cosa divisible de este modo en sus partes integrantes y de la misma clase no es el efecto formal de la cantidad; porque, del mismo modo que puede Dios conservar dos materias distintas sin sus cantidades, así puede también separar o dividir a cualquiera de ellas en sus partes, pues no hay ninguna repugnancia, ya que son realmente distintas, como se ha mostrado. Pero si la divisibilidad se toma en orden a la acción física, ya se explique por designación o por separación real, a pesar de que necesariamente suponga a la cantidad divisible realmente, sin embargo no le conviene de modo próximo en virtud del efecto formal de la cantidad, ni en virtud de aquél solo, sino que es preciso que intervenga también la actual extensión local o situal. Porque, si las partes de una realidad cuanta no se extienden actualmente en el lugar, no podrán designarse sensiblemente como divisibles, y mucho menos podrán ser divididas realmente con un movimiento físico, pues la división física se produce, o bien por la repugnancia y exclusión de una parte, cuando se introduce otro cuerpo en su lugar, o bien por otra moción o alteración física, que supone asimismo al cuerpo cuanto y extenso en el lugar. Por lo cual, esa divisibilidad es demasiado remota para explicar la razón esencial de la cantidad. La extensión, en cambio, tal como ha sido explicada es una razón muy próxima y proporcionada, ya que nosotros no concebimos la cantidad sino por la masa corpórea; y ésta no la podemos concebir ni explicar sino por la extensión local, o al menos en orden a ella.

17. *Illatio ex dictis.*— Ex quibus obiter intelligitur effectum formalem quantitatis proprius per extensionem quam per divisibilitatem declarari. Nam divisibilitas sumi potest, vel metaphysice et in ordine ad intellectum, intelligentem unam partem non esse aliam. Et hoc modo divisibilitas non convenit rebus per quantitatem, sed unicuique per suam entitatem. Unde etiamsi haec divisibilitas sumatur in ordine ad realem separationem, absolute et late sumptam, sive quocumque alio modo et a quovis agente fiat, sic etiam rem esse divisibilem in partes integrantes et eiusdem rationis non est effectus formalis quantitatis; nam, sicut potest Deus conservare duas materias distinctas sine suis quantitatibus, ita quamlibet earum posset in partes separare aut dividere; nulla est enim repugnantia, cum illae sint in re distinctae, ut ostensum est. Si autem divisibilitas sumatur in ordine ad actionem physicam, sive declaretur per designationem, sive per realem separationem, licet necessario supponat quantitatem in re divisibili, non tamen ei proxime convenit ex vi effectus formalis quantitatis, neque ex vi illius solius, sed necessarium est ut interveniat etiam actualis extensio localis, seu situalis. Nam, si partes rei quantae actu non extendantur loco, non poterunt sensibiliter designari ut divisibiles, et multo minus poterunt realiter dividi per motum physicum. Nam physica divisio vel fit per repugnantiam et exclusionem unius partis, dum aliud corpus introducitur in locum eius, vel per aliam motionem vel alterationem physicam, quae etiam supponit corpus quantum et loco extensum. Quapropter haec divisibilitas valde remota est ad explicandam essentialem rationem quantitatis. Extensio autem, prout est declarata, est valde proxima et accommodata, quia nos non concipimus quantitatem nisi per corpoream molem; hanc vero concipere et explicare non possumus nisi per extensionem localem, aut saltem per ordinem ad illam.

Primera objeción contra la doctrina anterior

18. Pero quedan todavía algunas objeciones. La primera es que Dios puede conservar la materia extensa en el lugar o en el espacio sin la cantidad; por tanto, la extensión tal como la hemos explicado no puede ser el efecto formal de la cantidad, supuesto que la materia por su entidad tiene, sin la cantidad, capacidad y aptitud para extenderse en el lugar.

19. *Respuesta primera.*— A esta objeción responden algunos negando el supuesto, ya que, desaparecida la cantidad, no puede permanecer la extensión en las partes de la materia, puesto que esas partes no retienen ningún orden entre sí; por consiguiente, mucho menos podrán retenerlo en orden a un lugar. La consecuencia es clara, porque este último orden supone esencialmente el primero. Y el antecedente es manifiesto, porque el orden de las partes en el todo pertenece al efecto esencial de la cantidad. Por esta razón, pues, los teólogos en general, *In IV,* dist. 10, afirman que el cuerpo en la Eucaristía retiene la extensión de las partes del cuerpo entre sí, o en el todo, ya que ése es el efecto esencial de la cantidad. Y si se pregunta de qué modo permanecería la sustancia, por ejemplo, del agua sin la cantidad, en cuanto a su existencia en el lugar o en el espacio, responden algunos que no estaría en ninguna parte, ni tendría presencia o proximidad real a algún espacio. Así piensan los tomistas, que tienen la misma opinión acerca de la sustancia espiritual que no opera en ningún sitio, es decir, que no está en ningún sitio, como se expone en I, q. 33, y diremos nosotros algo después, al tratar del predicamento *donde,* para mostrar que es una opinión falsa; en efecto, no puede concebirse cosa alguna que no exhiba en alguna parte su presencia real, ya se tenga que decir que se halla allí localmente, o que no. Ahora, por consiguiente, acerca de la sustancia material privada de cantidad admitiremos fácilmente que no estará en parte alguna de modo local circunscriptivo, o sea, del modo físico que suelen los cuerpos hallarse en un lugar. Pero preguntamos dónde estaría de modo presencial.

20. *Segunda.*— Otros responden, por tanto, que las partes de esa sustancia habrían de coincidir en un punto indivisible. Esta opinión la ataca Soto en el

Prima obiectio contra superiorem doctrinam

18. Sed adhuc supersunt nonnullae obiectiones. Prima est quia Deus potest conservare materiam sine quantitate extensam in loco seu spatio; ergo extensio, prout a nobis declarata est, non potest esse formalis effectus quantitatis; quandoquidem materia per suam entitatem sine quantitate habet capacitatem et aptitudinem ut extendatur loco.

19. *Prima responsio.*— Ad hanc obiectionem aliqui respondent negando assumptum, quia, sublata quantitate, non potest in partibus materiae relinqui extensio, quia non retinent ullum ordinem partes illae inter se; ergo multo minus retinere possunt in ordine ad locum. Patet consequentia, quia hic posterior ordo essentialiter supponit priorem. Et antecedens patet, quia ordo partium in toto pertinet ad essentialem effectum quantitatis. Propterea enim theologi communiter, In IV, dist. 10, aiunt corpus in Eucharistia retinere extensionem partium corporis inter se, seu in toto, quia ille est essentialis effectus quantitatis. Quod si interroges quomodo maneret substantia aquae, verbi gratia, absque quantitate, quoad existentiam in loco vel in spatio, respondent aliqui nullibi futuram, neque habituram realem praesentiam vel propinquitatem ad aliquod spatium. Ita sentiunt thomistae, qui idem putant de substantia spirituali nullibi operante, scilicet, nullibi esse, ut tractatur I p., q. 33, et infra, tractando praedicamentum *ubi*, nonnihil dicemus, et ostendemus hanc sententiam esse falsam; nulla enim res intelligi potest quae alicubi praesentiam suam realem non exhibeat, sive dicenda sit ibi esse localiter, sive non. Nunc ergo de substantia materiali quantitate privata facile admittemus non fore alicubi localiter circumscriptive seu illo physico modo quo corpora esse in loco consueverunt. Quaerimus autem ubi esset praesentialiter.

20. *Secunda.*— Alii ergo respondent partes illius substantiae confluxuras esse ad punctum indivisibile. Quam sententiam im-

predicamento *Quant.*, q. 2, ya que, una vez quitada la cantidad, la sustancia material no puede moverse localmente, y esa convergencia hacia un mismo punto no se produciría sin movimiento local. Pero no hay que rechazar esa respuesta como imposible, ya que sin duda podría Dios establecer toda esa sustancia en un punto sin un nuevo milagro, puesto que no existiría ya repugnancia natural entre sus partes. Y, aun cuando la sustancia que existe de ese modo no tenga capacidad de moverse de modo físico, o por contacto físico, sería movible, sin embargo, de la misma manera que la sustancia espiritual, sobre todo por parte de Dios. Sin embargo, esa opinión es falsa, en cuanto establece ese modo como único y necesario, cosa que mostraré en seguida.

21. Otros, por tanto, afirman que en tal caso esa sustancia puede colocarse o en un espacio indivisible, del modo dicho, o en un espacio divisible, de tal manera, sin embargo, que estuviese toda en cualquier parte suya, pues al no tener extensión no podría estar toda en el todo y parte en cada parte: así lo mantiene Fonseca más arriba. Añade también éste que, de cualquier modo que se conservase esa sustancia, no tendría esa presencia de un modo sucesivo, sino por una mutación instantánea producida en el mismo instante en que la sustancia quedase privada de la cantidad: con tal mutación, todas las partes de esa sustancia quedarían colocadas en un punto, o bien en todas las partes del espacio, incluso distantes entre sí, sin un tránsito intermedio.

22. *Respuesta del autor.*— Yo, sin embargo, tengo como posible que esa sustancia quede constituida en todo el espacio, y toda entera en cualquier parte, pues, si en el Sacramento de la Eucaristía puso Dios de ese modo al Cuerpo de Cristo, incluso cuanto, mucho más lo podría hacer en la sustancia material privada de la cantidad. Con todo no pienso que ese modo sea posible sin un nuevo milagro, aun admitido el primero de la separación de la sustancia respecto de la cantidad. La razón es que no es connatural a la sustancia material o a sus partes poder tener una presencia real en diversos lugares, incluso parciales, como es evidente, ya que no la tienen bajo la cantidad, ni les impide la cantidad que la tengan, sino que la misma sustancia material tiene de suyo esta limitación. En esto

pugnat Soto, in praedicamento Quant., q. 2, quia, seclusa quantitate, substantia materialis non potest moveri localiter; ille autem fluxus ad idem punctum non fieret sine motu locali. Sed non est reiicienda illa responsio ut impossibilis, quia sine dubio posset Deus in puncto constituere totam illam substantiam absque novo miraculo, quia iam non esset repugnantia naturalis inter partes eius. Et, licet substantia sic existens non sit mobilis modo physico, vel contactu physico, esset tamen mobilis eo modo quo substantia spiritualis, praesertim a Deo. Est tamen falsa illa sententia, quatenus ponit illum modum ut unicum et necessarium, quod statim ostendam.

21. Alii ergo dicunt in eo casu illam substantiam posse collocari vel in spatio indivisibili, modo praedicto, vel in spatio divisibili, ita tamen ut tota esset in qualibet parte eius; quia, cum extensionem non haberet, non posset esse tota in toto et pars in parte: ita tenet Fonseca supra. Qui etiam addit utrovis modo conservaretur illa substantia, non habituram illam praesentiam per motum successivum, sed per instantaneam mutationem factam in eodem instanti in quo substantia privaretur quantitate; qua mutatione omnes partes illius substantiae collocarentur in puncto, vel in omnibus partibus spatii, etiam distantibus, sine transitu per medium.

22. *Auctoris responsio.*— Ego vero possibile quidem existimo substantiam illam constitui in toto spatio et totam in qualibet parte, nam, si Deus in sacramento Eucharistiae ita posuit corpus Christi etiam quantum, multo magis posset id facere in substantia materiali privata quantitate. Non tamen existimo hunc modum esse possibilem sine novo miraculo, etiam posito priori de separatione substantiae a quantitate. Quia non est connaturale materiali substantiae vel partibus eius ut habere possit realem praesentiam in diversis locis, etiam partialibus, ut constat, quia sub quantitate illam non habent, nec per quantitatem impediuntur quominus illam habeant, sed ipsamet substantia materialis ex se habet hanc limitationem. In quo magna est differentia inter

hay una gran diferencia entre la sustancia tomada en sentido estricto y la sustancia espiritual, pues ésta tiene por su naturaleza aptitud para ese modo de existir en un lugar divisible, como por una repetición de la presencia de toda su sustancia en todas las partes del lugar que le es proporcionado; la sustancia material, en cambio, no es capaz de esa presencia, por su naturaleza; por consiguiente, tampoco tendría capacidad natural de ella por la privación de la cantidad.

23. Por lo cual, añado además que sin razón se tiene por necesario este modo de presencia para que la sustancia material privada de la cantidad se conserve en un espacio o lugar divisible. Primero, porque, si Dios conservase simultáneamente dos sustancias materiales sin cantidad, no sería necesario que las colocase simultáneamente en un mismo espacio, de tal manera que donde estuviese una de ellas entera allí tuviese que estar necesariamente toda la otra; pues ¿qué necesidad puede pensarse para esto? Podría, por tanto, colocar a una aquí, y a la otra en Roma, de la misma manera que dos ángeles están en lugares diferentes. Por tanto, de igual modo, si conserva sin cantidad varias partes de una misma materia, no es necesario que a todas les dé simultáneamente la presencia en un lugar, de tal suerte que donde esté una tenga que estar necesariamente la otra. La consecuencia es clara, porque, lo mismo que se distinguen entre sí dos materias, así se distinguen también realmente dos partes de la misma materia, y el hecho de que las partes estén unidas no las priva de su distinción; por tanto, tampoco les impide el poder estar presentes en distintos lugares o espacios parciales. En ese punto no se compara adecuadamente la sustancia material que carece de cantidad, con la sustancia angélica, pues ésta no tiene multiplicidad de partes, por las cuales pueda estar en distintos lugares parciales; aquélla, en cambio, retendría tal clase de partes.

24. Se confirma y explica con un ejemplo, pues, si un vaso lleno de vino mezclado con agua quedase privado de su cantidad, y se conservase toda la sustancia del vaso y del líquido contenido en él, no sería menester que las sustancias del vaso y del líquido quedasen establecidas en un mismo punto; por consiguiente, las sustancias del agua y del vino, aun cuando estén mezcladas entre sí de modo

illam etiam nude sumptam et substantiam spiritualem, nam haec natura sua est apta ad illum modum existendi in loco divisibili, quasi per replicationem praesentiae totius substantiae suae in omnibus partibus loci sibi adaequati; at vero substantia materialis natura sua non est capax talis praesentiae; ergo nec per ablationem quantitatis fieret naturaliter capax illius.

23. Unde ulterius addo sine causa existimari hunc modum praesentiae necessarium ut materialis substantia quantitate privata in spatio seu loco divisibili conservetur. Primum, quia si Deus duas materiales substantias simul conservaret sine quantitate, non esset necessarium eas in eodem spatio simul constituere, ita ut ubi una integra esset, ibi necessario esset tota alia; quae enim fingi potest huius rei necessitas? Posset ergo unam hic, aliam Romae constituere, sicut duo angeli sunt in diversis locis. Ergo, pari ratione, si conservet sine quantitate plures partes eiusdem materiae, non necessarium est ut omnes illas simul faciat praesentes loco, ita ut ubi est una, necessario sit alia. Patet consequentia, quia sicut duae materiae, ita et duae partes eiusdem materiae realiter [1] distinguuntur inter se; quod autem partes sint unitae, non tollit earum distinctionem; ergo nec tollit quominus distinctis locis seu spatiis partialibus possint esse praesentes. In quo non recte comparatur substantia materialis carens quantitate, cum substantia angelica; quia haec non habet partium multitudinem, per quas possit distinctis locis partialibus adesse; illa vero huiusmodi partes retinebit.

24. Confirmatur et declaratur exemplo, nam si vas plenum vino aqua mixto privaretur quantitate, et tota substantia vasis et liquoris contenti in illo conservaretur, non oporteret substantias vasis et liquoris in eodem puncto constitui; ergo etiam substantiae aquae et vini, quamvis inter se sint im-

[1] En otras ediciones, entre ellas la Vivès, se lee inexplicablemente *materialiter* en lugar de *materiae realiter*. (N. de los EE.)

imperfecto, no quedarían tampoco colocadas las dos necesariamente en un mismo punto o espacio; por tanto, aun cuando ese líquido fuese agua pura, no sería preciso que todas sus partes se colocasen del modo dicho en el mismo punto o espacio. Pues ¿qué importa para esto que las partes del agua estén más unidas entre sí que con las partes del vino, supuesto que esa unión no priva de la distinción, como se ha dicho? Además, el que supone que la sustancia, por ejemplo, de Pedro, privada de la cantidad, está presente en todo el espacio en que estaba antes con su cantidad, admite en realidad que las partes de esa sustancia siguen estando presentes a los mismos espacios parciales y distantes entre sí a los que estaban antes; en efecto, la sustancia de la cabeza permanecería en aquel espacio superior, y la del pie en el inferior; sólo se añade que, inversamente, la cabeza está también en el lugar inferior, y el pie en el superior. Luego, ¿por qué razón ha de ser contradictorio que se conserve —por decirlo así— una presencia simple en cada una de las partes sin dicha repetición? Pues, por este motivo, no tendrá la sustancia una extensión mayor de partes, sino que tendrá una única solamente, y no repetida muchas o infinitas veces, como en el otro caso.

25. Por consiguiente, estimo que es verdadera la opinión que mantiene Soto arriba, concretamente, que en ese caso tal sustancia puede conservarse presente según toda su integridad en todo el espacio en que estaba antes, y según sus partes, en las partes de aquél. Más aún, si Dios no quiere añadir otra mutación más que la privación de la cantidad, permanecerá así por su propia naturaleza. Esto lo explico así: porque ahora, mientras la sustancia permanece bajo la cantidad, aun cuando por medio de ella quede constituida en un lugar, sin embargo la presencia en el espacio en que se concibe que está la sustancia cuanta no es solamente un modo de la cantidad, sino también de la sustancia misma; pues, como la sustancia y la cantidad son realidades diversas, aunque una se halle íntimamente en la otra, es menester que el modo de presencia de una sea distinto del modo de la otra, ya que modifica intrínsecamente a cada una de ellas y se identifica con ella. Por consiguiente, si desaparece la cantidad y se conserva la sustancia y en la sustancia no se produce ninguna otra mutación local, permanecerá la sustancia con la misma presencia sustancial y con la misma distancia o proximidad al

perfecte mixtae, non necessario collocarentur ambo in eodem puncto aut spatio; ergo, etiamsi ille liquor esset pura aqua, non esset necessarium omnes partes eius dicto modo collocari in eodem puncto aut spatio. Quid enim ad haec refert quod partes aquae sint magis unitae inter se quam cum partibus vini, cum illa unio non tollat distinctionem, ut dictum est? Praeterea, qui ponit substantiam Petri, verbi gratia, quantitate privatam, esse praesentem toti spatio in quo antea erat cum sua quantitate, revera admittit partes illius substantiae manere praesentes eisdem spatiis partialibus et inter se distantibus quibus antea erant; nam substantia capitis maneret in illo superiori spatio, et substantia pedis in inferiori; solum additur quod etiam vice versa caput est in inferiori loco, et pes in superiori. Cur ergo repugnabit conservare (ut ita dicam) unam simplicem praesentiam in singulis partibus absque illa repetitione? Non enim propterea habebit substantia maiorem partium extensionem, sed habebit unicam tantum, et non saepius seu infinities replicatam, sicut in alio casu.

25. Veram ergo esse existimo sententiam, quam tenet Soto supra, in eo, scilicet, casu conservari posse substantiam illam praesentem secundum se totam toti spatio in quo antea erat, et secundum partes suas partibus eius. Immo, si Deus nolit adiungere aliam mutationem praeter ablationem quantitatis, ex natura rei ita manebit. Quod sic declaro, quia nunc dum substantia est sub quantitate, licet mediante illa constituatur in loco, praesentia tamen in spatio in quo substantia quanta esse concipitur, non solum est modus quantitatis, sed etiam ipsius substantiae; quia, cum substantia et quantitas diversae res sint, licet una sit intime in alia, necesse est ut modus praesentiae unius sit distinctus a modo alterius, quia unamquamque earum intrinsece afficit et cum illa identificatur. Si ergo auferatur quantitas et conservetur substantia et nulla alia mutatio localis in substantia fiat, manebit substantia cum eadem praesentia substantiali, et cum eadem distantia vel propinquitate ad centrum et polos

centro y a los polos del mundo, y de ese modo permanecerá toda presente en el mismo espacio, y por medio de sus partes, en las partes del espacio.

26. Pero de ahí no se deduce que permanezca cuanta, porque no permanecería con su masa corpórea, ni extensa de modo cuantitativo, sino sólo presencial; y no sería obstáculo para que los otros cuerpos pudiesen llenar ese espacio; y tampoco sus partes estarían presentes a los diversos espacios parciales porque no fuese posible o porque repugnase estar en un mismo espacio, sino porque, dado que pueden estar de uno y otro modo, se han hallado presentes en esos espacios y no se han cambiado; o al menos porque han quedado establecidas así por la voluntad de Dios.

27. De ahí se colige también cómo hay que entender, para que sea verdad, lo que frecuentemente se dice, que establecer unas partes de la sustancia fuera de otras es el efecto formal de la cantidad, cosa que más arriba admite absolutamente Soto; dice, sin embargo, que es el efecto formal secundario y extrínseco, y que, por lo mismo, puede conservarse de potencia absoluta sin la causa formal. Y dice lo mismo de la unión de las partes. Pero esta respuesta no me convence porque es muy vacilante y confusa, ya que no se entiende qué es esa causalidad formal extrínseca. Y, en general, es falso que algún efecto formal sea suplido propiamente sin una causa. Por consiguiente, hay que decir que esa partícula *fuera de* puede tomarse de varias maneras, pues que una parte esté fuera de otra puede tomarse de modo entitativo solamente, y en ese sentido no es efecto de la cantidad, sino de la misma entidad de la cosa. En segundo lugar puede decirse *fuera de una parte* de modo presencial solamente, a la manera como un ángel puede decirse que está fuera del cuerpo del hombre cuando está en otro lugar. Y ese *estar fuera de* no es efecto formal de la cantidad, sino del mismo modo de presencia. En tercer lugar se dice que una parte está fuera de otra por repugnancia natural a estar dentro. Y en este sentido se refiere al efecto formal de la cantidad, y no se da en un cuerpo que carezca de cantidad. Puede añadirse, en cuarto lugar, que *estar fuera de* dice un actual sitio local cuantitativo, y esto se refiere al predicamento *donde,* o *sitio,* como veremos después.

mundi; atque ita manebit praesens tota eidem spatio et per partes eisdem partibus spatii.

26. Neque inde fit manere quantam, quia non maneret cum mole corporea, neque extensa quantitative, sed tantum praesentialiter; neque obsisteret aliis corporibus, quominus illud spatium replere possent; neque partes eius diversis partialibus spatiis adessent, eo quod non possent, aut repugnaret esse in eodem; sed, quia cum utroque modo esse possent, inventae sunt praesentes illis spatiis, et mutatae non sunt; vel certe quia ex voluntate Dei ita sunt constitutae.

27. Unde etiam colligitur quomodo accipiendum sit, ut sit verum, quod frequenter dicitur, constituere partem substantiae extra partem esse effectum formalem quantitatis, quod Soto supra simpliciter admittit; dicit tamen esse effectum formalem secundarium et extrinsecum, et ideo posse de potentia absoluta conservari sine causa formali. Quod idem dicit de unione partium. Sed non placet haec responsio, quia est valde lubrica et confusa; non enim intelligitur qualis sit illa causalitas formalis extrinseca. Et in universum falsum est suppleri proprie aliquem effectum formalem sine causa. Dicendum ergo est illam particulam *extra* variis modis sumi posse, nam partem esse extra partem potest sumi entitative tantum. Et hoc modo non est effectus quantitatis, sed ipsiusmet entitatis rei. Secundo, potest dici *extra partem* praesentialiter tantum, sicut unus angelus potest dici esse extra hominis corpus cum est in alio loco. Et hoc *extra* non est effectus formalis quantitatis, sed ipsius modi praesentiae. Tertio, dicitur una pars esse extra aliam per naturalem repugnantiam essendi intra. Et sic spectat ad formalem effectum quantitatis et non reperitur in corpore carente quantitate. Quarto, addi potest ut esse *extra* dicat actualem situm localem quantitativum, et hoc spectat ad praedicamentum ubi, aut situs, ut postea videbimus.

28. Por lo cual tengo también como falso que las partes de la sustancia material, privadas de la cantidad, permanezcan necesariamente confusas y unidas todas entre sí de modo inmediato, en cuanto a su unión sustancial. Pero, aun concediendo que pudiera ser así si Dios lo quiere, sin embargo, que necesariamente haya de ser así no puede persuadirse con ninguna razón verosímil. Así, pues, pienso que, si Dios conserva el cuerpo humano sin cantidad y no añade ningún milagro o ninguna mutación extraordinaria, sucederá que la sustancia de la mano estará unida inmediatamente a la sustancia del brazo y no a la de la cabeza, y así en las demás; pues, según la opinión verdadera, las partes sustanciales que integran esta sustancia no se unen inmediatamente por medio de superficies cuantitativas, como notó atinadamente Soto antes, y puede verse también por lo que llevamos dicho aquí, y se verá mejor por lo que diremos, sino que se unen con un nexo y vínculo sustancial. Por tanto, cuando se separa de ellas la cantidad, pueden retener la misma unión sustancial que tenían entre sí, sin que se haya producido ninguna nueva unión entre ellas; por consiguiente, las partes que antes se unían inmediatamente permanecerán así después; y las que sólo se unían a través de otras partes se conservarán así. De ello resulta que, si el orden de las partes en el todo se toma sólo de modo entitativo y sustancial, no pertenece al efecto formal de la cantidad, sino a la misma composición sustancial de esa realidad. De la misma manera que el orden de los grados en una cualidad, por ejemplo, desde el primero al octavo, no es efecto de otra cosa, sino que pertenece a la integridad intrínseca de esa entidad. Luego, cuando los autores afirman que el orden de las partes en el todo es el efecto formal de la cantidad, se ha de entender acerca de un orden tal, por razón del cual esas partes han de tener naturalmente de modo necesario un orden parecido en el lugar, si no son impedidas; y ese orden puede denominarse, con una palabra, orden cuantitativo.

Solución de la segunda objeción

29. Puede proponerse otra objeción basándose en la condensación y rarefacción, ya que vemos que una misma cantidad puede ocupar naturalmente un lugar mayor y menor sin adición o disminución de su cantidad; por consiguiente, el

28. Unde falsum etiam censeo quod partes substantiae materialis quantitate privatae, necessario maneant confusae et inter sese omnes immediate copulatae quoad substantialem unionem. Ut enim demus ita fieri posse, si Deus velit, tamen quod ex necessitate ita futurum sit nulla verisimili ratione suaderi potest. Itaque existimo, si Deus corpus humanum sine quantitate servet et nullum addat miraculum vel extraordinariam mutationem, fore ut substantia manus sit immediate coniuncta substantiae brachii et non capitis, et sic de caeteris; nam iuxta veram sententiam, partes substantiales integrantes hanc substantiam non uniuntur immediate per superficies quantitativas, ut recte attigit Soto supra, et ex dictis hic a nobis constare potest et magis constabit ex dicendis; sed uniuntur proprio nexu et vinculo substantiali. Cum ergo ab eis separatur quantitas, retinere possunt eamdem unionem substantialem quam inter se antea habebant, nulla nova unione inter eas facta; ergo quae antea uniebantur immediate, ita postea manebunt; quae vero solum uniebantur interventu aliarum partium, conservabuntur. Quo fit ut, si ordo partium in toto solum entitative et substantialiter sumatur, non pertineat ad effectum formalem quantitatis, sed ad ipsammet substantialem compositionem talis rei. Sicut ordo graduum in qualitate, a primo, verbi gratia, ad octavum, non est effectus alterius rei, sed pertinet ad intrinsecam integritatem talis entitatis. Cum ergo auctores dicunt ordinem partium in toto esse effectum formalem quantitatis, intelligendum est de tali ordine, ratione cuius ex natura rei partes illae necessario habiturae sunt ordinem similem in loco, nisi impediantur, qui, uno verbo, dici potest ordo quantitativus.

Secunda obiectio solvitur

29. Alia obiectio sumi potest ex condensatione et rarefactione; nam videmus eamdem quantitatem naturaliter posse occupare maiorem et minorem locum sine additione vel diminutione quantitatis; ergo non consistit effectus formalis quantitatis in radicali

efecto formal de la cantidad no consiste en la extensión radical de las partes en orden al lugar, es decir, en que estén afectadas de tal modo que se excluyan de un mismo espacio. La consecuencia es clara, porque las mismas partes, bajo una misma cantidad, se contraen en un espacio más breve. Esta objeción aborda una cuestión física dificilísima, que es el modo como se produce la condensación, cuestión que no podemos tratar aquí de pasada. Por consiguiente, si mantenemos que la cantidad se pierde en la condensación y se adquiere en la rarefacción, la respuesta será fácil en lo que se refiere a la presente dificultad; sin embargo, se vendrá a dar en otras no menores, concretamente, si se adquiere o se pierde la materia juntamente con la cantidad, o si, por el contrario, permaneciendo idéntica, es informada por una cantidad mayor y menor; ambas soluciones, efectivamente, presentan una dificultad máxima. Ahora bien, manteniendo que la cantidad no se añade ni se quita, sino que en la condensación y rarefacción se cambia un modo de ella, hay que afirmar que la cantidad ciertamente extiende la sustancia y le da masa corpórea; sin embargo, tomada en sí y de modo absoluto, no determina un límite cierto en esa extensión, considerada en orden al espacio que puede llenar, sino que el límite de esta extensión queda definido de acuerdo con el modo de la condensación mayor y menor. Y esto se produce sin una penetración en sentido propio, porque se realiza por la mutación intrínseca en el modo de la cantidad misma. Pero de ello trataremos más ampliamente en otra parte.

Respuesta a la tercera objeción

30. La última objeción, o más bien interrogación, puede ser de qué modo pertenezca a la razón esencial de la cantidad atribuir a la sustancia la referida extensión y masa; pues más bien parece que a la cantidad le conviene esencialmente tener en sí misma esa masa y extensión de las partes, y como consecuencia y de modo secundario, atribuírsela a la sustancia. Respondo que una y otra cosa conviene a la sustancia esencial y primariamente sin contradicción, porque lo que tiene la cantidad, lo tiene para la sustancia y por causa de ella. Por tanto, la cantidad está instituida primariamente para atribuir este efecto a la sustancia, y, por lo mismo, ha sido producida con una naturaleza tal que conste

extensione partium in ordine ad locum, id est, quod sint ita affectae ut sese excludant ab eodem spatio. Patet consequentia, quia sub eadem quantitate eaedem partes coarctantur ad brevius spatium. Haec obiectio tangit quaestionem physicam difficillimam, de modo quo fit condensatio, quam hic obiter tractare non possumus. Si ergo teneamus quantitatem amitti in condensatione et acquiri in rarefactione, erit facilis responsio, quantum ad praesentem spectat difficultatem; tamen incidetur in alias non minores, nimirum an materia simul cum quantitate acquiratur vel amittatur, an vero eadem manens informetur maiori et minori quantitate; utrumque enim habet maximam difficultatem. Tenendo autem non addi neque auferri quantitatem, sed modum eius mutari in condensatione et rarefactione, dicendum est quantitatem quidem extendere substantiam et dare illi corpoream molem; tamen, ex se et absolute sumptam, non determinare certum terminum in illa extensione considerata in ordine ad spatium quod replere potest, sed iuxta modum maioris et minoris condensationis huius extensionis terminum definiri. Quod fit absque penetratione proprie sumpta, quia fit per intrinsecam mutationem in modo ipsius quantitatis. Sed de hoc alibi latius.

Tertiae obiectioni satisfit

30. Ultima obiectio, vel potius interrogatio esse potest quo modo ad essentialem rationem quantitatis pertineat praedictam extensionem et molem tribuere substantiae; nam videtur potius per se convenire quantitati ut ipsa in se habeat hanc molem et extensionem partium, consequenter autem et secundario, ut illum tribuat substantiae. Respondeo utrumque per se primo convenire quantitati sine repugnantia, quia quidquid quantitas habet, ad substantiam et propter substantiam habet. Itaque instituta est primario quantitas ut hunc effectum tribuat substantiae, et ideo talis naturae facta est ut

de partes, las cuales por su naturaleza se rechazan de un mismo espacio; esas partes, al adherirse a las partes de la materia, les comunican dicha propiedad, y de ellas se deriva a las formas materiales y a los demás accidentes corpóreos.

SECCION V

Si se dan en la cantidad continua puntos, líneas y superficies que sean verdaderas realidades realmente distintas entre sí y del cuerpo dotado de cantidad

1. Cuanto llevamos dicho hasta aquí de la cantidad continua conviene primariamente al cuerpo, que es sin discusión alguna la primera y principal especie de cantidad. En cambio, acerca de las otras especies que suelen señalarse dentro de la cantidad continua, y acerca del primer principio de ellas, que es el punto, hay una dificultad especial y mayor. Y, por ello, hay que tratar de éstos separadamente.

Razones por las que parece que los puntos no son nada

2. *Primer argumento en contra de los puntos terminativos.— Segundo argumento.—* Parece, por consiguiente, que el punto no es nada real o positivo en la realidad; y si el punto no existe, tampoco existirá la línea, y, desaparecida la línea, es menester que desaparezca la superficie, no sólo porque quitado el principio desaparece también lo "principiado", sino también porque, eliminado aquello que es absolutamente indivisible, se eliminan consiguientemente otras cosas que son indivisibles según una o dos dimensiones, pues la razón de todas ellas es la misma, como se verá fácilmente por lo que sigue. El primer antecedente se prueba, primero, porque el punto puede entenderse doblemente, a saber, como terminativo y como continuativo; así, pues, o se da solamente uno de éstos, o se dan ambos; es así que ninguna de esas cosas puede decirse; luego no se da ninguno de ellos. La menor en su primera parte se prueba porque, primeramente,

partibus constet, quae natura sua sese expellant ab eodem spatio; quae partes adhaerentes partibus materiae illam proprietatem illis communicant; atque inde ad materiales formas et alia accidentia corporalia derivatur.

SECTIO V

Utrum in quantitate continua sint puncta, lineae et superficies quae sint verae res, inter se et a corpore quanto realiter distinctae

1. Quae hactenus diximus de quantitate continua, potissimum conveniunt corpori, quod sine ulla controversia est prima ac praecipua species quantitatis. De aliis vero speciebus quae assignari solent sub quantitate continua, et de primo earum principio, quod est punctum, specialis est ac maior difficultas. Et ideo sigillatim de illis dicendum est.

Rationes ob quas puncta nihil esse videantur

2. *Contra puncta terminativa primum argumentum.— Secundum.—* Videtur ergo punctum nihil reale aut positivum esse in rerum natura; quod si punctum non est, nec linea erit, et ablata linea, superficiem auferri necesse est, tum quia ablato principio, aufertur etiam principiatum, tum etiam quia ablato eo quod est indivisibile simpliciter, consequenter tolluntur alia indivisibilia secundum unam vel alteram dimensionem; nam est eadem omnium ratio, ut facile ex dicendis patebit. Probatur ergo primum antecedens, primo, quia punctum duplex intelligi potest, scilicet, terminativum et continuativum; ergo vel datur tantum alterum eorum, vel utrumque; neutrum dici potest; ergo neutrum datur. Probatur minor quoad priorem partem, quia imprimis nul-

no hay de hecho ningún punto que sea meramente terminativo, ya que no puede imaginarse ninguno que no medie entre las partes de una línea, ya sea que esas partes de la línea compongan una línea recta, u oblicua, o describan un ángulo en aquel punto, pues de cualquier modo que se unan en un punto son continuas, a la manera como las superficies de un cuerpo cuadrado son continuas, aunque se unan en una línea quebrada; por consiguiente, no se da ningún punto terminativo. En segundo lugar, porque no hay ninguna razón o necesidad de imaginar semejante punto terminativo; pues ¿qué efecto tiene en la realidad? Se dirá que acabar y terminar la línea. Pero en contra de eso está que, si mentalmente se separa ese punto, la línea permanecerá igualmente terminada, más aún, ni mayor ni menor que se concebía antes, ya que la adición de un indivisible no produce aumento, y consecuentemente su supresión no produce tampoco disminución; por consiguiente, ese punto es superfluo en la realidad.

3. *Primer argumento en contra de los puntos continuativos.—* Y de aquí se concluye además la segunda parte, a saber, que no se dan puntos continuativos, y con mayor motivo tampoco los de las dos clases juntamente, porque el punto que es continuativo de dos partes es terminativo de cada una de ellas; por consiguiente, si para terminar toda la línea no es necesario el punto, tampoco lo es, consecuentemente, para terminar las partes; y, por lo mismo, tampoco para continuarlas. En segundo lugar, porque, si el punto continuativo fuese necesario, lo sería sobre todo para la unión de las partes; ahora bien, las partes pueden unirse inmediatamente por sí mismas, sin intervención del punto, igual que las demás cosas se unen inmediatamente por sí mismas. En efecto, si esas partes se unen en un punto como en una tercera realidad, se unen, por tanto, a él de modo inmediato y por sí mismas, pues de lo contrario se seguiría hasta el infinito; luego se unirán mucho mejor inmediatamente entre sí.

4. *Tercero y cuarto argumento.—* En tercer lugar, porque, si se dan esos puntos, se dan en el continuo infinitos puntos realmente distintos entre sí; pues, si fuesen finitos, o la línea constaría de solos ellos, o tendría partes finitas, y únicamente podría dividirse en ellas. Ahora bien, ambas cosas son imposibles. Y no es menos imposible que se den infinitos puntos en el continuo, pues de ello se

lum de facto est punctum terminativum tantum, quia nullum fingi potest quod inter partes lineae non intercedat, sive illae partes lineae unam rectam lineam conficiant, sive obliquam, sive etiam angulum in illo puncto describant; quocumque enim modo in puncto uniantur, continuae sunt; sicut superficies quadrati corporis, etiamsi in angulari linea coniungantur, continuae sunt; nullum ergo datur punctum terminativum. Secundo, quia nulla est ratio vel necessitas fingendi huiusmodi punctum terminativum; quem enim effectum habet in rerum natura? Dices finire ac terminare lineam. Sed contra, quia, si mente separes tale punctum, linea manebit aeque finita, immo neque maior neque minor quam antea intelligebatur, quia indivisibile additum non facit maius, et consequenter neque ablatum facit minus; ergo superfluum est huiusmodi punctum in rerum natura.

3. *Contra puncta continuativa primum argumentum.—* Atque hinc ulterius concluditur altera pars, scilicet, non dari puncta continuativa, et a fortiori neque utraque simul, quia punctum quod est continuativum duarum partium, est terminativum singularum; si ergo ad terminandam totam lineam non est necessarium punctum, ergo neque ad terminandas partes; ergo neque ad continuandas. Secundo, quia, si punctum continuans esset necessarium, maxime ad unionem partium; at vero partes possunt seipsis immediate uniri sine interventu puncti, sicut aliae res immediate seipsis uniuntur. Nam, si partes illae uniuntur in puncto tamquam in quodam tertio, ergo illi immediate ac per se uniuntur, alioqui procederetur in infinitum; ergo multo melius unientur immediate inter se.

4. *Tertium.— Quartum.—* Tertio, quia, si dantur huiusmodi puncta, dantur infinita puncta in continuo realiter inter se distincta; nam, si finita essent, aut linea constaret ex solis illis, aut haberet partes finitas, in quas solas dividi posset. Utrumque autem impossibile est. Non est autem minus impossibile dari puncta infinita in continuo, nam inde

sigue manifiestamente que puede darse una multitud infinita en acto, ya que no pueden deducirse más inconvenientes de la multitud infinita de cualesquiera realidades en acto que de la multitud infinita de puntos en el continuo, pues, aunque esa multitud de puntos esté unida a otras partes continuas, sin embargo en realidad existe actualmente en la naturaleza. En cuarto lugar, porque, si se da un punto continuativo, es menester que se distinga realmente de las partes que continúa, ya que no hay mayor razón para que se identifique con una que con la otra; y no puede identificarse con las dos simultáneamente, por ser éstas distintas entre sí; por consiguiente, Dios podrá separar los puntos de las partes de la línea, ya que no es contradictorio que una realidad que es distinta realmente de las otras se separe de ellas; por consiguiente, por el mismo motivo podría Dios separar de la línea todos los puntos de la misma tomados colectivamente, conservando las partes de la línea. Pero de eso se siguen dos imposibles: uno, que el continuo permanecería dividido en todas sus partes; otro, que habría en la realidad una infinita multitud de puntos enteramente separados.

5. En quinto lugar, esta misma dificultad aludida en el caso de los puntos tiene aplicación en las líneas que existen en una magnitud finita; y lo mismo ocurre con las superficies. Y además se presenta una dificultad especial, pues se sigue que en un cuerpo de un pie, por ejemplo, existe una línea de longitud absolutamente infinita, y comprendida entre los dos puntos extremos, lo cual es una contradicción palmaria. La consecuencia es clara en cuanto a su primera parte, pues es absolutamente infinito en acto lo que actualmente tiene infinitas partes iguales y que no se comunican; ahora bien, en esa magnitud hay infinitas partes iguales de una línea que no se comunican entre sí y que están unidas; por consiguiente, componen una magnitud actualmente infinita. La menor se prueba porque, en una magnitud de un pie, pueden señalarse dos líneas de longitud idéntica entre sí, distantes algún tanto en la anchura interpuesta; por consiguiente, existen entre ellas infinitas líneas iguales que contienen las partes de esa anchura y todas esas líneas son partes de una única, puesto que se unen en los puntos extremos de esa longitud. Y un argumento parecido es el ya conocido de la línea circular que envuelve todas las partes del continuo, que son proporcionales ciertamente en lon-

plane sequitur posse dari infinitum in actu secundum multitudinem, quia non possunt inferri plura incommoda ex infinita multitudine quarumcumque rerum in actu quam ex infinita multitudine punctorum in continuo; quia, licet illa multitudo punctorum sit coniuncta aliis partibus continuis, tamen revera est actu in rerum natura. Quarto, quia, si datur punctum continuans, necesse est distingui realiter a partibus quas continuat, quia non est maior ratio cur sit idem cum una quam cum altera; nec potest esse idem cum utraque simul, cum illae sint inter se distinctae; ergo poterit Deus separare puncta a partibus lineae, quia non repugnat ut res realiter distincta a reliquis ab eis separetur; ergo eadem ratione posset Deus omnia puncta lineae collective sumpta a linea separare conservando partes lineae. At hinc sequuntur duo impossibilia: unum, quod maneret continuum in omnem suam partem divisum; aliud, quod maneret in rebus infinita multitudo punctorum omnino discreta.

5. Quinto, haec eadem difficultas tacta in punctis locum habet in lineis existentibus in magnitudine finita; idemque est de superficiebus. Et praeterea occurrit specialis difficultas, nam sequitur in corpore pedali, verbi gratia, esse lineam infinitae longitudinis simpliciter, et inter duo extrema puncta clausam, quae est aperta repugnantia. Sequela quoad priorem partem patet, nam infinitum simpliciter actu est quod actu habet infinitas partes aequales et non communicantes; at vero in huiusmodi magnitudine sunt infinitae partes lineae aequales et inter se non communicantes, et unitae; ergo componunt unam actu infinitam. Minor probatur, nam in magnitudine pedali signari possunt duae lineae eiusdem longitudinis inter se, aliquantulum distantes in latitudine interiacente; ergo inter illas sunt infinitae lineae aequales continentes partes illius latitudinis, quae omnes lineae sunt partes unius, quia uniuntur in extremis punctis illius longitudinis. Et simile argumentum vulgare est de linea gyrativa, quae circuit omnes partes continui, proportionales quidem in longitu-

gitud e iguales en anchura, y, según este aspecto, todas las partes de esa línea tienen igual magnitud respecto de una determinada longitud; y a pesar de todo, son infinitas, lo mismo que las partes proporcionales.

6. En sexto lugar, porque no existe ningún sujeto en que pueda estar ese punto; por consiguiente, tampoco puede darse tal punto. Se prueba la menor porque, o bien es divisible ese sujeto, y no es así, ya que el sujeto es desproporcionado y no puede haber sujeto adecuado a un punto indivisible; aquí, en cambio, investigamos el sujeto adecuado. O bien ese sujeto es indivisible, y acerca de él preguntaríamos si es sustancia o accidente; si es accidente, preguntaremos nuevamente por su sujeto, y además se seguiría el inconveniente en el orden filosófico de que un elemento indivisible cuantitativo estaría inmediato a otro en el continuo. Y que sea sustancia parece imposible, ya que, en ese caso, en la materia misma se darían puntos (por llamarlos así) y líneas y superficies sustanciales, que es algo inaudito. Puede hacerse un séptimo argumento, parecido al anterior, ya que el punto no puede tocar las partes de la línea de tal manera que continúe a aquéllas entre sí; en efecto, ¿en dónde toca a cada una de ellas? Porque, o bien lo hará en otro elemento indivisible, y así toda la línea constará de puntos, o lo hará en una parte divisible; pero es imposible que lo indivisible toque a lo divisible. Y si se dice que no lo toca en algo determinado, y que de ese modo no repugna que lo indivisible toque a lo divisible, en contra de ello está, en primer lugar, que de esa manera se debilita el razonamiento con que Aristóteles prueba en el lib. VI de la *Física* que lo indivisible no puede moverse continuamente. En segundo lugar, y sobre todo, porque esta respuesta destruye la razón matemática más importante con que suele probarse que se da el punto, a saber, que un globo perfectamente esférico toca a un plano perfecto en un punto. El argumento octavo puede tomarse de varios lugares de Aristóteles, en los que indica que esos elementos indivisibles no están en las cosas actualmente, sino en potencia sólo. En efecto, en el lib. I de la *Metafísica*, text. 42 y 43, y más claramente en el lib. III, c. 5, text. 17, afirma que, del mismo modo que Mercurio no está actualmente en una piedra sin labrar, sino que está en potencia, así está la superficie en medio de las partes de un cuerpo. Y en el lib. VIII de la *Física*, c. 8, text. 65, y en el libro *De Communi animal. mot.*,

dine, aequales autem in crassitie, secundum quam omnes partes illius lineae habent aequalitatem respectu alicuius certae longitudinis; et tamen sunt infinitae, sicut et partes proportionales.

6. Sexto, quia nullum est subiectum in quo tale punctum esse possit; ergo nec dari potest huiusmodi punctum. Probatur minor, quia vel illud subiectum est divisibile, et hoc non, quia est improportionatum subiectum, nec potest esse adaequatum indivisibili puncto; hic autem inquirimus adaequatum subiectum. Vel illud subiectum est indivisibile, et de illo quaeram an sit substantia vel accidens; si accidens, quaeremus iterum subiectum illius, et praeterea sequetur illud incommodum philosophicum, quod unum indivisibile quantitativum erit immediatum alteri in continuo. Quod autem sit substantia, impossibile videtur, alias in ipsa materia darentur puncta (ut sic dicam) et lineae, et superficies substantiales, quod inauditum est. Septimum argumentum, simile praecedenti, confici potest, quia punctum non potest contingere partes lineae, ut eas inter se continuet; nam in quo tangit singulas earum? Aut enim in alio indivisibili, et sic tota linea constabit ex punctis, aut in parte divisibili, at fieri non potest ut indivisibile divisibile tangat. Quod si dicas non tangere in aliquo determinato, et hoc modo non repugnare indivisibile tangere divisibile, contra hoc est primo, quia hoc modo infringitur discursus quo Aristoteles, VI Phys., probat indivisibile non posse moveri continue. Secundo et maxime, quia haec responsio evertit potissimam rationem mathematicam qua probari solet dari punctum, scilicet, quia globus perfecte sphaericus tangit perfecte planum in puncto. Octavum argumentum sumi potest ex variis locis Aristotelis, in quibus significat haec indivisibilia non esse actu in rebus, sed potentia tantum. Nam lib. I Metaph., text. 42 et 43, et clarius lib. III, c. 5, text. 17, ait, sicut Mercurius non est in rudi lapide actu, sed potentia, ita esse superficies in medio partium corporis. Et VIII Phys., c. 8, text. 65, in lib. de

c. 2, afirma que las cosas indivisibles no tienen sustancia alguna. Y en el II *De Anima*, c. 6, text. 25, dice que el punto se conoce por una negación.

Relación de diversas opiniones

7. Este punto ha parecido muy difícil a todos los filósofos y, por ello, se han separado en muchísimas opiniones distintas, que es preciso referir y examinar detenidamente, a fin de que podamos averiguar qué es lo más verosímil. Por tanto, las opiniones extremas son dos: una, que niega absolutamente que el punto, la línea y la superficie sean realidades positivas; otra, que afirma absolutamente que éstas son realidades verdaderas y distintas realmente tanto entre sí como con respecto al cuerpo, y que existen no ya en las extremidades de los cuerpos únicamente, sino también íntimamente en todo el cuerpo y en medio de todas sus partes. Existen, en cambio, otras opiniones intermedias que, de modos diferentes, afirman en parte y en parte niegan.

Primera opinión extrema, absolutamente negativa

8. La primera opinión la mantiene Durando, *In II*, dist. 2, q. 4; Ockam, en su *Dialectica*, c. de la cantidad, y Gregorio, *In II*, dist. 2, q. 2, a. 1. Esta opinión no niega que en el cuerpo cuanto haya verdadera longitud y anchura real, pues ello es tan evidente que no puede negarlo nadie, por constar que el cuerpo es divisible de esos tres modos, y lo afirma repetidas veces Aristóteles y se demuestra en matemáticas o geometría, como referiremos en lo que sigue. Pero los mencionados autores niegan que en el cuerpo cuanto se dé alguna realidad distinta de las demás que tenga longitud sin anchura, o anchura sin profundidad. Y afirman que el cuerpo mismo tiene por sí todas esas dimensiones, y que, según lo consideremos nosotros, se llama línea en cuanto tiene precisivamente la longitud; en cambio, en cuanto lo consideramos dotado de longitud y anchura, se denomina precisivamente superficie. Dicen, sin embargo, que el punto es en la realidad algo privativo, pero que lo concebimos nosotros a modo de algo positivo carente de toda extensión. Los fundamentos de esta opinión expuestos de este modo fueron aludidos en las razones que adujimos, y se propondrán con más amplitud al tratar las opiniones de los otros.

Communi animal. mot., c. 2, ait indivisibilium nullam esse substantiam. Et II de Anima, c. 6, text. 25, ait punctum negatione cognosci.

Variae opiniones referuntur

7. Haec res philosophis omnibus visa est difficillima, et ideo in quamplures dissentientes opiniones divisi sunt, quas oportet sigillatim referre et examinare, ut quid verisimilius sit indagare possimus. Duae ergo sunt extremae sententiae: una absolute negans punctum, lineam et superficiem esse res positivas; alia simpliciter affirmans has esse veras res, et inter se et a corpore realiter distinctas, existentesque non tantum in extremitatibus corporum, sed etiam intime in toto corpore, et inter omnes partes eius. Aliae vero sunt opiniones mediae, quae variis modis partim affirmant, partim negant.

Prima opinio extrema et absolute negativa

8. Primam opinionem tenet Durandus, In II, dist. 2, q. 4; Ocham, in sua Dialect., c. de Quantitate; et Gregor., In II, dist. 2, q. 2, a. 1. Quae opinio non negat quin in corpore quanto sit vera longitudo et latitudo realis; id enim tam est evidens, ut a nemine negari possit, cum constet corpus tribus illis modis divisibile esse, idque saepe ab Aristotele asseratur et in mathematica seu geometria demonstretur, ut in sequentibus attingemus. Sed negant dicti auctores dari in corpore quanto rem aliquam a caeteris distinctam, quae longitudinem habeat absque latitudine, aut latitudinem sine profunditate. Affirmant autem corpus ipsum per sese habere has omnes dimensiones, et prout consideratur a nobis, ut praecise habet longitudinem, vocari lineam; ut vero consideratur a nobis cum longitudine et latitudine, praecise vocari superficiem. Punctum vero aiunt in re solum esse quid privativum, a nobis vero concipi per modum positivi carentis omni extensione. Fundamenta huius sententiae sic expositae tacta sunt in rationibus factis, et tractando aliorum opiniones amplius proponentur.

Segunda opinión, diametralmente opuesta y absolutamente afirmativa

9. La segunda opinión, diametralmente opuesta a ésta, parece ser la de Santo Tomás, como es manifiesto por el *Opúsc.* 39, c. 2, y *De Veritate*, q. 28, a. 2, ad 10, y *Quodl.* VII, a. 9, ad 2, y es común en su escuela, como puede verse en Capréolo, *In II*, dist. 2, q. 2, a. 3, y en la dist. 18, q. 1, a. 3; Soncinas, V *Metaph.*, q. 20; e Hispalense, *In II*, dist. 2, q. 2, a. 4; y Soto, en *Praedic.*, c. *De Quantitate;* y lo mismo supone Cayetano, en la *Logica*, c. *de Quantit.*, y en III p., q. 4, a. 2. Figura en la misma opinión Escoto, *In II*, dist. 1, q. 3, y más claramente en la dist. 2, q. 9. Se toma también del Alense, lib. III *Metaph.*, c. 5, y defiende esta opinión ampliamente Burleigh, I *Phys.*, text. 15.

10. Se funda dicha opinión primeramente en Aristóteles, que siempre que trata de la cantidad supone que se dan puntos y todo lo demás que de ellos se sigue. Por lo cual define que el continuo es aquello cuyas partes se unen en un término común; y que son contiguos los cuerpos cuyos extremos están juntos, como es claro por el c. *Sobre la cantidad*, y por el lib. V de la *Física*, c. 3. Ahora bien, esas expresiones suponen que tales términos son indivisibles y que son positivos; pues, si fuesen divisibles, ni podrían estar juntos ni un término considerado en un mismo aspecto podría ser común a ambas partes, ya que en él habría partes, y, por tanto, según sus diversas partes tocaría a las otras. Por lo cual se daría también en él la continuidad, y sería menester buscar otro límite común a sus partes. Finalmente, quien dice límite o extremo dice algo indivisible, pues, de lo contrario, no puede ser extremo. De modo parecido, hablando propiamente, no puede decirse de una privación que sea límite o extremo. Especialmente porque dice Aristóteles que el contacto se da en los límites extremos; ahora bien,

Secunda opinio extreme contraria et absolute affirmans

9. Secunda opinio, extreme huic contraria, videtur esse D. Thomae, ut patet ex Opusc. 39, c. 2, et de Verit., q. 28, a. 2, ad 10, et Quodl. VII, a. 9, ad 2, et est communis in eius schola, ut videre licet in Capreolo, In II, dist. 2, q. 2, a. 3, et in dist. 18, q. 1, a. 3; Sonc., V Metaph., q. 20; et Hispal., In II, dist. 2, q. 2, a. 4; et Soto, in Praedicam., c. de Quantitate; et idem supponit Caietan., in Logic., c. de Quant., et III p., q. 4, a. 2. In eadem opinione est Scotus, In II, dist. 1, q. 3, et clarius dist. 2, q. 9. Sumitur etiam ex Alens., lib. III Metaph., c. 5; et hanc opinionem late defendit Burlaeus, I Phys., text. 15.

10. Fundaturque haec sententia primo in Aristotele, qui ubicumque agit de quantitate, supponit dari puncta et caetera quae inde consequuntur. Unde continuum definit esse cuius partes copulantur termino communi; illa vero corpora esse contigua, quorum ultima sunt simul, ut patet ex c. de Quantitate, et ex V Phys., c. 3. Hae autem locutiones supponunt hos terminos et esse indivisibiles et esse positivos; nam, si essent divisibiles, nec possent esse simul, nec unus terminus secundum idem posset esse communis utrique parti, nam in illo essent partes, et ita secundum diversas sui partes alias attingeret. Unde in illo etiam esset continuitas et oporteret alium terminum communem partibus eius inquirere. Denique, qui dicit terminum vel extremum, dicit indivisibile, quia alioqui non potest esse extremum. Similiter esse terminum vel extremum non potest dici de privatione, si proprie loquamur. Maxime quia Aristoteles dicit tactum

el contacto no se da en una privación, sino en una realidad positiva. Y la misma fuerza tiene lo que afirma acerca del lugar y lo localizado en el lib. IV de la *Física*, c. 4, sobre que son iguales en los extremos; esto no puede ser verdad si no se consideran los extremos indivisibles en cuanto a la profundidad; y, por ello, dice en el mismo pasaje que la superficie es un lugar. Además, de lo contrario no podría quedar a salvo la diferencia que establece entre lo contiguo y lo continuo; pues, si los extremos —por razón de los cuales se dice que están juntas las cosas que son contiguas— son únicamente privaciones de ulterior extensión, de la misma manera en dos partes continuas hay dos privaciones de ulterior extensión, pues ninguna de ellas sigue más allá; por consiguiente, no existe diferencia alguna; por tanto, Aristóteles habla de términos positivos. Por esa razón, en el lib. I *De Anima*, c. 4, text. 70, afirma que los puntos tienen posición en el continuo, cosa que no puede afirmarse razonablemente de la mera privación. Finalmente, siempre que trata acerca de la cantidad, establece estas tres especies de cantidad como reales y positivas: el cuerpo, la superficie y la línea. E indica siempre que todos los filósofos que le precedieron han reconocido las mismas especies de cantidad, y de ellos, sobre todo de los pitagóricos, discrepa él porque no admite que estén separadas, sino que están en los cuerpos físicos y naturales, como consta por el lib. III de la *Metafísica*, c. 5, y más ampliamente en el lib. XIII, c. 2. Y así se mantienen en el mismo parecer todos los antiguos expositores de Aristóteles. Además, toda la ciencia geométrica parece suponer que se dan las líneas y superficies, y acerca de ellas demuestra muchas cosas, como puede verse en Euclides.

11. *Razón primera en favor de la segunda opinión.*— Las razones en favor de esta opinión se toman principalmente de algunos efectos o indicios, en parte matemáticos y en parte físicos. Y, acerca del punto, ciertamente hay un argumento vulgar, pues el cuerpo perfectamente esférico sólo toca en un punto al cuerpo perfectamente plano; esto lo afirma Aristóteles en el lib. I *De Anima*, c. 1; y lo demuestra Euclides en el lib. III, propos. 16. La razón es que, de lo contrario, sería preciso que en la esfera hubiese una extensión plana, porque los cuerpos que se tocan se igualan en aquello en que se tocan; ahora bien, a un cuerpo plano no

fieri in his extremis terminis; tactus autem non fit in privatione, sed in aliqua re positiva. Et eamdem vim habet quod de loco et locato ait IV Phys., c. 4, in his extremis habere aequalitatem; quod verum esse non potest, nisi sumantur extrema indivisibilia secundum profunditatem; et ideo ibidem ait superficiem esse locum. Praeterea alias non posset salvari differentia quam constituit inter contiguum et continuum; nam, si extrema, ratione quorum dicuntur esse simul quae contigua sunt, tantum sunt privationes ulterioris extensionis, eodem modo in duabus partibus continuis sunt duae privationes ulterioris extensionis, quia neutra earum ulterius progreditur; ergo nulla est differentia; loquitur ergo Aristoteles de terminis positivis. Unde, I de Anima, c. 4, text. 70, dicit puncta habere positionem in continuo, quod de sola privatione dici recte non potest. Tandem, ubicumque de quantitate disserit, has tres species quantitatis ut reales et positivas ponit, corpus, superficiem et lineam. Et semper indicat omnes philosophos ipso antiquiores easdem species quantitatis agnovisse, a quibus, praesertim a pythagoricis ipse differt, quod non ponit eas separatas, sed in physicis ac naturalibus corporibus, ut constat ex lib. III Metaph., c. 5, et latius lib. XIII, c. 2. Atque ita antiqui Aristotelis expositores omnes sunt in eadem sententia. Praeterea tota scientia geometriae videtur supponere dari lineas et superficies, de quibus multa demonstrat, ut videre est apud Euclidem.

11. *Prima ratio pro secunda sententia.*— Rationes pro hac sententia praecipue sumuntur ex quibusdam effectibus vel indiciis, partim mathematicis, partim physicis. Et de puncto quidem est vulgare argumentum; nam corpus perfecte sphaericum solum tangit in puncto corpus perfecte planum; quod affirmat Aristoteles, I de Anima, c. 1; et demonstrat Euclides, lib. III, propos. 16. Et ratio est quia alias oporteret in globo esse aliquam extensionem planam, quia corpora quae se tangunt, adaequantur in eo in quo se tangunt; plano autem corpori non potest nisi planum adaequari; si ergo globus

puede igualarse sino algo plano; por consiguiente, si una esfera tocase un plano en alguna extensión, tendría necesariamente en sí extensión también plana, y así no sería perfectamente esférica, no sólo porque lo plano y lo esférico incluyen contradicción en sus figuras, sino también porque en esa extensión plana las partes extremas distarían más del centro de la esfera que las partes medias, lo cual es contradictorio con una figura perfectamente esférica. Responden algunos que no puede darse un contacto real entre esos dos cuerpos. Pero esto es algo tan increíble por sí mismo, que no necesita refutación alguna; en efecto, ¿qué es lo que puede impedir ese contacto real? Igualmente, aunque la esfera fuese pesada, el plano le impediría descender o, si ella venciese con su peso, se llevaría consigo al plano; y ¿cómo puede hacerse todo esto sin un contacto real? Otros, ciertamente, admiten que esos dos cuerpos se tocan, pero no en alguna realidad determinada, sino en una parte indeterminada, a lo cual llaman contacto indivisible en una realidad divisible. Pero esta respuesta afirma, en primer lugar, algo que es dificilísimo de creer, ya que ese contacto no es sucesivo, o en un tiempo indeterminado, sino todo simultáneo en un momento, según suponemos; por consiguiente, debe necesariamente ser un contacto determinado y, por tanto, en una realidad determinada. En efecto, el ángel, y mucho más Dios, ve claramente en dónde se tocan esos dos cuerpos y en dónde no se tocan; luego si aquello en que se tocan es algo extenso, ve en cuánto grado lo sea señalando un término, ya sea intrínseco —de tal modo que se haga el contacto hasta él y no más allá—, ya sea extrínseco, es decir, que el contacto no llega aquí y se realiza en todo lo restante. Además, no se resuelve la razón aducida, porque, si el contacto no se produce en una realidad indivisible, se produce consiguientemente en alguna extensión, sea determinada o indeterminada; por tanto, en una extensión plana; ahora bien, ésta repugna a la figura de la esfera perfecta, ya se afirme que es determinada o indeterminada.

12. Un argumento parecido a éste se da con las líneas en una columna perfectamente redonda o en un cilindro, ya que al caer sobre un plano perfecto no puede tocarlo sino en una línea, a causa de la misma razón. Y lo mismo sucede con un cubo perfectamente cuadrado, pues, si con una arista toca un cuerpo plano, no puede tocarlo sino en una línea. Igualmente, dos planos sólidos y perfectos no

in aliqua extensione tangeret planum, necessario in se haberet planam etiam extensionem, et ita non esset perfecte sphaericus, tum quia planum et sphaericum includunt repugnantiam in figuris; tum etiam quia in illa extensione plana extremae partes magis distabunt a centro globi quam mediae, quod repugnat figurae perfecte sphaericae. Respondent aliqui non posse esse realem contactum inter huiusmodi duo corpora. Sed hoc tam est per se incredibile, ut nulla indigeat refutatione; nam quid potest impedire illum realem contactum? Item, etiamsi sphaera esset gravis, impediretur a plano, ne descenderet, vel si ipsa vinceret pondere, secum ferret planum; quomodo autem haec possunt fieri sine reali contactu? Alii admittunt quidem illa duo corpora se tangere, non tamen in aliqua re determinata, sed in parte indeterminata, quod vocant indivisibiliter tangere in re divisibili. Sed haec responsio in primis dicit quiddam difficillimum creditu, quia ille tactus non fit successive, aut in tempore indeterminato, sed totus simul in momento, ut supponimus; ergo necessario debet esse tactus determinatus, et consequenter in aliqua re determinata. Angelus enim, et multo magis Deus, videt clare in quo illa duo corpora se tangunt, et in quo non se tangunt; ergo, si illud in quo se tangunt, extensum est, videt quantum sit designando terminum, sive intrinsecum, ita ut usque ad illum fiat contactus et non ultra, sive extrinsecum, scilicet, quod tactus huc non pervenit, in toto reliquo fit. Deinde, non solvitur ratio facta, quia, si tactus non fit in re indivisibili, ergo fit in aliqua extensione, sive determinata, sive indeterminata; ergo in extensione plana; haec autem repugnat sphaericae figurae perfectae, sive determinata, sive indeterminata esse dicatur.

12. Simile argumentum huic fit quoad lineas in columna perfecte rotunda seu cylindro, quia cadens super perfecte planum, non potest illud tangere nisi in linea, propter eamdem rationem. Et idem est de cubo perfecte quadrato, nam, si per angulum tangat corpus planum, non potest tangere nisi in linea. Similiter duo plana solida et perfecta non possunt se tangere nisi in re

pueden tocarse sino en una realidad indivisible en cuanto a la profundidad. Y con esto, según mi entender, se refuta con toda evidencia la respuesta sobre el contacto indeterminado, pues esos cuerpos no pueden compenetrarse en parte alguna, ya sea en una profundidad determinada, ya indeterminada; ahora bien, no pueden tocarse con alguna profundidad si no se compenetran. Y la misma razón puede darse acerca de la superficie blanca en cuanto se ofrece a la vista, ya que no termina la visión en cuanto a una cierta profundidad, incluso indeterminada; por consiguiente, sólo en cuanto a la superficie. Y el mismo argumento es que la luz no se reciba en un cuerpo denso y perfectamente opaco, si no es en su superficie última; pues, si penetra algunas partes, en cuanto a ellas sería ya diáfano; por consiguiente, se da una última superficie indivisible en la que se recibe la luz.

Tercera opinión intermedia, que admite indivisibles terminativos no continuativos

13. Con relación a estas experiencias y a otras parecidas —para tratar ya de la primera opinión intermedia— afirman algunos que ciertamente prueban que se dan esos elementos indivisibles, terminativos de las partes de la cantidad, y que, por tanto, hay que admitirlos en los extremos de los cuerpos, pero que no existen en medio de los cuerpos esos elementos indivisibles continuativos, pues los primeros son suficientes para salvar todas las cosas que enseña Aristóteles acerca de los puntos, líneas y superficies y todas las demostraciones de la geometría y, finalmente, todos los experimentos que adujimos acerca de tales indivisibles. En cambio, los segundos nos proporcionan dificultades innumerables, sobre todo las que rozan la materia del infinito, y, por lo demás, no quedan probados con ninguna razón suficiente. Y hay algunos que atribuyen esta opinión a Aristóteles, por el hecho de que nunca afirme que en la línea, por ejemplo, existan infinitos puntos en acto, sino en potencia; por consiguiente, los dos puntos extremos en que se termina están actualmente en ella; los restantes, en cambio, se dice que son infinitos en potencia, ya que por cualquier parte que se divida la línea resultarán dos puntos, y como puede dividirse hasta el infinito, seguirán resultando, por tanto, hasta el infinito; esto parece exponerlo así Santo Tomás en el *Opúsc.* 36, diciendo: *En la línea hay ciertamente dos puntos en acto, como límites de ella, los cuales entran en su definición, e infinitos otros puntos en potencia, en el sentido en que aquélla es potencialmente divisible hasta el infinito.*

indivisibili secundum profunditatem. Et in hoc evidentissime, mea sententia, refellitur responsio de tactu indeterminato, quia illa corpora non possunt se penetrare in aliqua parte sive in determinata profunditate, sive indeterminata; non possunt autem se tangere secundum aliquam profunditatem, nisi se penetrent. Et similis ratio fieri potest de superficie alba, prout obiicitur visui, quia non terminat visionem secundum aliquam profunditatem etiam indeterminatam; ergo secundum solam superficiem. Idem argumentum est quod lumen non recipitur in corpore denso et perfecte opaco, nisi in ultima superficie; nam, si aliquas partes penetraret, quoad illas iam esset diaphanum: datur ergo ultima indivisibilis superficies, in qua lumen recipitur.

Tertia opinio media, admittens indivisibilia terminantia non continuantia

13. Ad has et similes experientias (ut iam primam opinionem mediam attingamus) dicunt aliqui convincere quidem dari haec indivisibilia terminantia partes quantitatis, ac proinde illa esse admittenda in corporum extremitatibus, non tamen esse in mediis corporibus huiusmodi indivisibilia continuantia; nam priora sufficiunt ad salvanda omnia quae de punctis, lineis et superficiebus Aristoteles docet, et omnes geometriae demonstrationes, ac denique experimenta omnia quae de his indivisibilibus attulimus. Posteriora vero innumeras nobis afferunt difficultates, praesertim eas quae materiam de infinito attingunt, et aliunde nulla sufficienti ratione convincuntur. Suntque qui hanc opinionem Aristoteli tribuant, eo quod nunquam asserat in linea, verbi gratia, esse infinita puncta actu, sed potentia; duo ergo extrema puncta, quibus terminatur, sunt actu in illa; reliqua vero dicuntur esse potentia infinita, quia quacumque ex parte dividatur linea, resultabunt duo puncta, et, sicut in infinitum dividi potest, ita in infinitum resultabunt; quod ita exponere videtur D. Thom., Opusc. 36, dicens: *In linea sunt puncta quidem duo actu, ut eius termini, qui cadunt in eius definitione, et infinita alia in potentia, secundum quod ipsa est in infinitum divisibilis potentialiter.*

Se rechaza la tercera opinión

14. Sin embargo, se opone a esta opinión la razón que presentamos al principio, ya que en realidad no existen en las cosas ningunos puntos terminativos que no sean también continuativos, pues, aun cuando no siempre continúen las partes de una línea recta, siempre, sin embargo, continúan una línea recta, o curva, o circular, o al menos líneas que terminen en ángulo. Y si esto es suficiente para que se le llame punto terminativo, también se dará en medio de un cuerpo, v. gr. en el centro de una esfera, un punto en que se unen todas las líneas que van desde la circunferencia hasta él; asimismo en los cielos —como pretenden los filósofos— existirán dos puntos inmóviles que llaman polos, aunque en ellos confluya una multitud infinita de líneas. Y parecidos argumentos se establecen acerca de la línea, ya que no existe en la realidad ninguna que no medie entre algunas partes de la superficie, ya se trate de la superficie plana o cóncava, o al menos en las superficies que componen un ángulo, como en un cuerpo piramidal; por consiguiente, es contradictorio que se den líneas y puntos terminativos y no continuativos.

Cuarta opinión intermedia, que admite una última superficie y que niega los otros elementos indivisibles

15. Por causa de estos argumentos hay otra opinión intermedia que niega que, de hecho, se den actualmente algunos puntos o líneas, ya que, de acuerdo con el parecer que se acaba de citar, piensan los autores de esta opinión que no se dan actualmente líneas ni puntos continuativos; y, por lo demás, las razones aducidas persuaden que no se dan puntos algunos en la realidad que no sean continuativos. En cambio, acerca de la superficie afirman que en cualquier cuerpo se da una que es terminativa y no continuativa, y ésta admiten que se da en acto,

Tertia opinio improbatur

14. Verumtamen contra hanc sententiam obstat ratio quam in principio obiecimus, quia revera nulla sunt in rebus puncta terminantia quae non sint etiam continuantia, nam, licet non semper continuent partes lineae rectae, semper tamen continuant lineam aut rectam, aut curvam, aut circularem, aut saltem lineas in angulum desinentes. Quod si hoc satis est ut dicatur punctus terminans, erit etiam in medio corpore, ut in centro globi, punctus in quo uniuntur lineae omnes quae a circumferentia in illum ducuntur; et in caelis (ut philosophi volunt) erunt duo puncta immobilia, quae polos vocant, quamquam in illa confluat infinita multitudo linearum. Atque similia argumenta fiunt de linea, quia nulla est in rebus quae non intercedat inter aliquas partes superficiei, sive in superficie plana, sive in concava, vel saltem in superficiebus angulum conficientibus, ut in corpore pyramidali; ergo repugnat dicere dari lineas et puncta terminantia, et non continuantia.

Quarta opinio media unam ultimam superficiem admittens, et alia indivisibilia negans

15. Propter haec argumenta est alia opinio media, quae negat de facto dari ulla puncta vel lineas in actu, quia cum sententia proxime citata sentiunt auctores huius opinionis non dari actu lineas aut puncta continuantia; et alioqui argumenta facta convincunt non dari ulla puncta in rebus quae non sint continuantia. At vero de superficie aiunt dari in quolibet corpore unam quae sit terminans et non continuans, et hanc

y que fuera de ella no hay ningún otro elemento indivisible actualmente según alguna dimensión. La primera parte es clara. En efecto, en cualquier cuerpo, por ejemplo, en una esfera, existe actualmente una superficie última indivisible según la profundidad, que está como envolviendo todo el cuerpo, y por su cara interna (por decirlo así) terminando todas las partes del cuerpo, mientras que por la exterior no termina ni continúa nada; por consiguiente, se da en los cuerpos alguna superficie terminativa y no continuativa, aun cuando en el punto y en la línea nunca se encuentre.

16. Y en cuanto a esta parte, dicha opinión es sin duda verdadera. Y puede darse la razón de ello, pues la superficie se diferencia del punto o la línea en que la superficie puede continuar las partes de un cuerpo cuanto únicamente en una doble cara o parte, ya que sólo es indivisible según la profundidad, y, por ello, las partes del cuerpo pueden concurrir en ella solamente en cuanto a esas dos partes; pero como los cuerpos son finitos y limitados, es menester que junto a una superficie concluya por una parte la extensión de la profundidad del cuerpo, y por otra no haya ninguna profundidad del mismo cuerpo que sea continua con otra; y, por eso, se da una superficie terminativa y no continuativa. Pero, en cambio, las líneas y los puntos pueden limitar no sólo en dos direcciones, sino en infinitas las partes de las superficies o de las líneas que concurren en ellos, pues en una línea se entiende que en sentido circular concurren infinitas superficies; y en un punto, desde cualquier parte inferior o superior, y finalmente por todas las partes laterales; en lo cual supera el punto también a la línea, pues cuanto más indivisible es el término, tanto mayor es el número de direcciones por las que pueden confluir en él las partes de dicha dimensión que pueden continuar a tal término. Por esto, pues, sucede que no se dan nunca líneas o puntos que en alguna dirección no sean continuativos, ya que, como no se hallan nunca fuera de los cuerpos físicos, siempre concurren en esos términos varias partes que se unen en ellos, aunque esto no suceda siempre en todos de igual modo, pues en medio del cuerpo entendemos que hay una confluencia y continuación por cualquier parte; en cambio, en los puntos o líneas que se conciben en la superficie última del cuerpo

concedunt esse actu, et praeter eam nullum aliud esse indivisibile actu secundum aliquam dimensionem. Prima pars patet. Nam in quolibet corpore, verbi gratia, in globo, est actu ultima quaedam superficies indivisibilis secundum profunditatem, quasi involvens totum corpus, et per interiorem faciem (ut sic dicam) terminans omnes partes corporis, per exteriorem autem faciem nihil terminans seu continuans; ergo datur in corporibus aliqua superficies terminans et non continuans, etiamsi in puncto et linea id nunquam reperiatur.

16. Et quoad hanc partem est sine dubio vera haec sententia. Et ratio eius reddi potest, quia hoc differt inter superficiem et punctum vel lineam, quod superficies tantum ex duplici facie seu parte potest continuare partes corporis quanti, quia solum secundum profunditatem est indivisibilis, et ita solum ex illa duplici parte possunt in illam concurrere partes corporis; quia vero corpora finita sunt et terminata, necesse est ut ad aliquam superficiem sistat ex una parte extensio profunditatis corporis, et ex alia nulla sit profunditas eiusdem corporis quae cum alia continuetur; et ideo datur superficies terminans et non continuans. At vero lineae et puncta non duabus tantum viis, sed infinitis terminare possunt superficierum aut linearum partes ad illa concurrentes; ad unam enim lineam in circulum intelliguntur concurrere infinitae superficies; ad punctum vero omni ex parte inferiori, superiori, et ex omni demum latere; in quo punctus etiam excedit lineam; nam quo terminus est indivisibilior, eo pluribus viis possunt ad illum confluere partes illius dimensionis, quae tali termino continuari possunt. Hinc ergo fit ut nunquam dentur lineae vel puncta quae aliqua via non sint continuativa; quia, cum extra corpora physica nunquam sint, semper ad hos terminos concurrunt variae partes quae in illis uniantur, quamvis id non sit semper aequaliter in omnibus, nam in medio corpore intelligimus esse confluxum et continuationem ex omni parte; in illis vero punctis aut lineis quae concipiuntur in

se entiende que existe una concurrencia de partes que se continúan solamente por un lado o por la parte superior o la inferior, pero no por todas partes.

17. Por consiguiente, en este sentido es verdadera la diferencia que existe entre la superficie y la línea junto con el punto; pero de ahí esta opinión infiere otra diferencia, que hemos señalado antes, y que se explica así. En efecto, el hecho de que la superficie terminativa esté actualmente en las cosas, además de los indicios que hemos aducido nosotros antes, de los cuales se vale también esta opinión, parece persuadirlo la razón de que todos los cuerpos finitos están actual e intrínsecamente terminados; ahora bien, no se limitan ni se terminan sino en una superficie, que les es de tal modo propia, que no es común con los otros, de la cual le viene a un cuerpo el no ser algo continuo con otro, y el poder ser contiguo y tocar al otro, y localizar y ser localizado, y recibir ciertos accidentes extremos, principalmente la figura, la cual dijo Aristóteles que se recibe en la superficie, lib. III de la *Metafísica*, c. 5, text. 17. Ahora bien, esta razón no tiene aplicación en el caso de la línea, ya que, como ésta al continuarse en una cierta extensión puede terminarse, sea en sentido circular, sea por una reflexión sobre sí misma, no necesita un término extremo para terminarse; y no puede concebirse en ella, ni siquiera mentalmente, algún término que sea de tal manera el término último de las partes de una línea, que más allá de él no se prolongue dicha línea en alguna dirección o posición. Por lo tanto, la línea no necesita de ese término para terminarse, sino que acaba toda por sí misma, del mismo modo que la línea circular es finita intrínsecamente por sí misma; pues cualquier línea que se considere en cualquier cuerpo, aun cuando no sea circular, es, sin embargo, una por la continuidad dentro de sí misma, en lo cual conviene con la circular, aun cuando difiera en el trazado de los ángulos o de otras figuras, según nuestra manera de concebir. Por consiguiente, por este motivo no necesita la línea puntos actuales, y la misma razón puede aplicarse a la superficie, que también es una y finita en sí por la continuidad y el sentido circular dentro de sí misma, ni puede hallarse en ninguna parte de ella un término más allá del cual no se extiendan las partes de la misma superficie; y, por esto, no es finita por una terminación pura, sino continuada con las otras partes a la manera del círculo; luego por la misma

extrema superficie corporis, solum ex aliquo latere, aut ex inferiori vel superiori parte, intelligitur esse concursus partium quae continuantur, non vero ex omni parte.

17. Quoad hoc ergo vera est differentia inter superficiem et lineam cum puncto; hinc vero infert haec opinio aliud discrimen supra positum, quod ita declaratur. Nam quod superficies terminans sit actu in rebus, praeter indicia superius a nobis allata, quibus etiam haec opinio utitur, illa ratio convincere videtur quod corpora omnia finita sunt actu et intrinsece terminata; non finiuntur autem nec terminantur nisi superficie aliqua, ita sibi propria ut aliis communis non sit, a qua habet unum corpus ut alteri non sit continuum, et ut possit esse contiguum, et aliud contingere, ac locare et locari, et extrema quaedam accidentia recipere, praesertim figuram, quam Aristoteles dixit in superficie recipi, III Metaph., c. 5, text. 17. Haec autem ratio non habet locum in linea; quia, cum illa continuata quadam extensione et circuitione aut reflexione in seipsa finiri possit, non indiget extremo aliquo termino quo finiatur; neque ullus in ea potest excogitari terminus etiam mente, qui ita sit ultimus terminus partium unius lineae, ut ultra illum per aliquam viam seu positionem non protendatur eadem linea. Igitur linea non indiget tali termino quo finiatur, sed seipsa tota finitur, sicut linea circularis seipsa intrinsece est finita; omnis enim linea quae in quovis corpore consideratur, quamvis circularis non sit, una tamen est continuatione intra seipsam, in quo cum circulari convenit, etiamsi differat in angulorum descriptione et aliis figuris, nostro modo concipiendi. Hac ergo ratione non indiget linea punctis actualibus, et eadem ratio locum habet in superficie, quae etiam est una et in se finita continuatione et circuitione in seipsam, neque in ulla parte eius reperire est terminum, ultra quem non extendantur partes eiusdem superficiei; et ideo non est finita per terminationem puram, sed continuatam cum aliis

causa no se dan en la superficie líneas en acto. Pero el cuerpo, en cuanto a la extensión de profundidad, aun cuando para las partes internas no necesite superficies actuales, ya que en ellas tiene validez para el cuerpo la misma razón aducida acerca de la superficie y la línea, puesto que es uno por una cierta integridad y sus partes comparadas entre sí no necesitan un término por el que sean acabadas, puesto que cada una acaba junto a la otra, sin embargo, para que todo el cuepo sea finito en sí y esté separado de los otros que le tocan o pueden tocarle, es menester que actualmente tenga alguna superficie última por la que sea terminado.

Refutación de la cuarta opinión

18. Sin embargo, esta opinión no parece que hable consecuentemente cuando niega en general acerca de los puntos y las líneas lo que afirma de la superficie última. Pues, si los argumentos tomados de los efectos e indicios prueban eficazmente que se dé en acto una superficie última, otros argumentos semejantes que adujimos no prueban menos que se den en acto en la misma superficie última las líneas y los puntos. Pues, si del contacto indivisible de los cuerpos planos o del lugar y el cuerpo localizado se infieren de modo suficiente las superficies extremas terminativas, ¿por qué no se han de inferir del contacto indivisible de una esfera o un cilindro en un plano unas líneas y puntos actualmente existentes en las superficies extremas? Responden que la razón está en que una esfera no toca un punto que sea un verdadero ente real, sino que se reduce al acto por designación. En otro sentido dicen también que la esfera toca al plano en un punto que existe en mitad de la magnitud no de modo formal, sino eminente. O, de otro modo, dicen también que una esfera y un plano tienen contacto negativo, no positivo; en efecto, en cuanto no distan se dice que se tocan negativamente, ya que no se tocan en ninguna realidad positiva. Pero, en primer lugar, todas estas cosas no señalan ninguna razón de la diferencia, pues de modo parecido diríamos que dos planos se tocan no en una superficie indivisible que sea actualmente un verdadero ente real, sino que lo sea únicamente en potencia y se reduzca al acto por designación; o bien que se tocan en unas superficies a

partibus ad modum circuli; ob eamdem ergo causam non dantur in superficie lineae in actu. Corpus autem quoad extensionem profunditatis, licet quoad internas partes non indigeat superficiebus actualibus, quia quoad eas eadem ratio, facta de superficie et linea, habet locum in corpore, nam integritate quadam unum est, et partes inter se comparatae non indigent termino quo finiantur, quia unaquaeque ad aliam finita est, nihilominus tamen totum corpus ut in se sit finitum et disiunctum ab aliis quae ipsum contingunt, vel contingere possunt, necesse est ut actu habeat aliquam superficiem ultimam qua terminetur.

Refutatur quarta opinio

18. Haec tamen sententia non videtur consequenter loqui, dum quod affirmat de superficie ultima, universe negat de punctis et lineis. Nam, si argumenta facta ab effectibus et indiciis efficaciter probant dari actu superficiem ultimam, non minus probant alia similia, quae adduximus, dari actu in ipsamet superficie ultima lineas et puncta. Nam, si ex indivisibili tactu planorum corporum aut loci et locati, colliguntur sufficienter extremae superficies terminantes, cur non ex indivisibili contactu globi aut cylindri in plano colliguntur lineae et puncta actu existentia in extremis superficiebus? Respondent rationem esse, quia globus non tangit punctum quod sit verum ens reale, sed quod reducitur ad actum per designationem. Aliter etiam dicunt globum tangere planum in puncto, non formaliter, sed eminenter existente in media magnitudine. Vel aliter etiam dicunt globum et planum habere contactum negativum, non positivum; quatenus enim non distant, dicuntur se tangere negative, quia in nulla re positiva se tangunt. Sed haec omnia imprimis nullam differentiae rationem assignant, nam simili modo dicam duo plana tangere se non in superficie indivisibili quae actu sit verum ens reale, sed quae tantum sit in potentia et reducatur ad actum per designationem; aut se tangere in superficiebus quas non forma-

las que contienen no de modo formal, sino virtual, o que se tocan negativamente, y no de modo positivo.

19. Además, esa respuesta absolutamente no es inteligible para mí: pues un contacto real se produce en una entidad que verdadera y formalmente esté en las cosas, ya que ese contacto es real y se produce propia y formalmente en la realidad; por consiguiente, se produce en una verdadera entidad que existe formalmente en la realidad; y, sin embargo, se produce en una realidad indivisible; luego existe en la realidad misma de modo formal esa entidad indivisible. A no ser tal vez que se diga que esa entidad está allí en potencia y no formalmente, ya que no está separada por sí misma, sino unida a las partes; en este sentido, pues, la diferencia estaría sólo en el uso de los nombres; y sucedería, sin embargo, lo mismo con la última superficie, ya que tampoco ella está separada por sí, sino unida. Y las mismas partes divisibles no están de ese modo actualmente en el todo, es decir, divididas en acto, sino en potencia. Y no faltan quienes hablan de tal modo que afirman que las partes no están actualmente en el continuo si no es por designación. Pero es inútil que se valgan de esa expresión tan extraña, ya que ni sirve para explicar la realidad ni es en rigor verdadera. En efecto, el que dice que las partes están actualmente en el continuo, no dice que estén actualmente divididas, pues lo opuesto está incluido en la razón propia de parte, sino que dice que compone actualmente a aquél con su entidad parcial, la cual no es ficticia, sino verdadera; por lo cual, existir por designación, si la designación es verdadera, no excluye existir en la realidad misma, sino que más bien lo supone; de lo contrario la designación recaería sobre algo imaginario o ficticio. Y si esto es verdad acerca de la designación que se lleva a cabo por medio del entendimiento, mucho más lo será acerca de aquella que se produce por ese contacto. Por tanto, la razón que se tomó del contacto tiene la misma vigencia tanto en los puntos o líneas como en las superficies.

20. Y puede explicarse más de este modo. Imaginemos que existe en una esfera una cosa o un accidente que por contacto se adhiera a un plano (esto, aunque quizá no pueda suceder de manera natural, sin embargo es perfectamente posible de potencia absoluta) y que la esfera deje en el plano una huella de su contacto; entonces aquello que permanece —sea lo que fuere— permane-

liter, sed virtualiter continent, aut negative se tangere, et non positive.

19. Deinde absolute responsio mihi non est intelligibilis: nam realis contactus in aliqua entitate fit quae vere ac formaliter sit in rebus, nam ipse contactus realis est et proprie ac formaliter fit a parte rei; ergo fit in vera entitate quae formaliter in re sit; et tamen fit in re indivisibili; ergo est in ipsa re formaliter talis entitas indivisibilis. Nisi fortasse dicatur illa entitas ibi esse in potentia, et non formaliter, quia non est per se separata, sed unita partibus; sic enim erit tantum differentia in usu nominum; idem tamen erit de ultima superficie, quia etiam illa non est per se separata, sed unita. Et partes ipsae divisibiles non sunt illo modo actualiter in toto, id est, actu divisae, sed in potentia. Nec desunt qui ita loquantur, ut dicant partes non esse actu in continuo nisi per designationem. Sed frustra utuntur illa singulari locutione, quia nec deservit ad rem explicandam, neque in rigore est vera. Nam qui dicit partes actu esse in continuo, non dicit esse actu divisas, nam oppositum includitur in propria ratione partis, sed dicit actu componere illud per suam entitatem partialem, quae non est ficta sed vera; unde esse per designationem, si designatio vera est, non excludit esse in re ipsa, sed potius illud supponit, alioqui designatio caderet in aliquid imaginarium vel fictum. Quod si hoc verum est de designatione quae fit per intellectum, multo magis de illa quae fit per talem contactum. Igitur ratio sumpta ex contactu ita urget in punctis vel lineis, sicut in superficiebus.

20. Et potest amplius hoc modo declarari. Fingamus esse in globo rem aliquam, vel accidens, quod per conctactum adhaerescat plano (quod, licet naturaliter fortasse fieri non possit, bene tamen de potentia absoluta), et relinquat globus in plano vestigium sui contactus, tunc illud quod manet, quid-

cerá en alguna entidad real que verdadera y formalmente existe en el plano. Por lo cual, del mismo modo que de los accidentes que se piensa que permanecen sólo en la superficie se saca el argumento de que actualmente se da una superficie terminativa, igualmente del referido contacto puede sacarse otro para probar que se dan puntos y líneas en la superficie terminal. Y, con ello, se ataca también más aquella respuesta del contacto negativo, no sólo porque puede decirse lo mismo de cualesquiera cuerpos, como se ha mostrado, sino también porque, si el contacto no fuese positivo, una bola de bronce que cayera sobre un vidrio no lo rompería, ni lo movería de su lugar, cosas que son por sí mismas increíbles. Y la razón aquella del término intrínseco del cuerpo finito no les parece eficaz a otros autores, ya que piensan que quedan suficientemente terminados en sus partes por la negación de ulterior extensión; sin embargo, si se admite esa razón, como en realidad es probable, tiene la misma fuerza casi en las líneas y los puntos, pues también la superficie misma es finita, y, por ello, debe tener un término con el que se delimite. Y puede confirmarse esto, pues, si el fuego, por ejemplo, cuando se propaga en la estopa y crece continuamente, tiene siempre una superficie terminativa en cualquier instante, en el cual alcanza un cierto límite su propagación, luego dichas superficies permanecen todas ellas en el fuego mismo cuando aumenta y continúa. La consecuencia es clara, no solamente porque es un inconveniente mayor que infinitas superficies se produzcan y se corrompan de modo sucesivo que no que permanezcan unidas y continuándose en el mismo fuego, ya que son entes permanentes y no les repugna permanecer simultáneamente, sino también porque, cuando el fuego se propaga fuera de la superficie terminativa, no hay nada que corrompa a la superficie preexistente, ya que la parte del fuego que se agrega por generación no repugna a aquélla, sino que puede terminarse y unirse con ella.

Quinta opinión que admite elementos indivisibles en la superficie externa y no en mitad de los cuerpos

21. Por lo cual, alguien podría decir, bien explicando la primera opinión intermedia, bien ideando una nueva, que, así como actualmente se da una superficie

quid sit, in aliqua reali entitate vere ac formaliter existente in plano manebit. Unde, sicut ex accidentibus quae intelliguntur manere in sola superficie sumitur argumentum actu dari superficiem terminantem, ita ex praedicto contactu sumi potest ut probetur dari puncta et lineas in superficie terminante. Et inde etiam magis improbatur illa responsio de contactu negativo, tum quia idem dici potest de quibuscumque corporibus, ut ostensum est; tum etiam quia, si contactus non esset positivus, globus aeneus supra vitrum cadens, illud non frageret, nec loco moveret, quod per sese incredibile est. Ratio autem illa de intrinseco termino corporis finiti aliis auctoribus non videtur efficax, quia putant sufficienter finiri in suis partibus per negationem ulterioris extensionis; si tamen illa ratio admittatur, ut est revera probabilis, eamdem fere vim habet in lineis et punctis, nam etiam superficies ipsa finita est, et ideo habere debet terminum quo finiatur. Et potest hoc confirmari, nam, si ignis, verbi gratia, serpens per stuppam et continue crescens, semper habet superficiem terminantem in quolibet instanti, in quo ad certum terminum aggeneratio pervenit, ergo illae superficies manent omnes in ipso igne augmentato et continuo. Patet consequentia, tum quia est maius inconveniens quod infinitae superficies fiant et corrumpantur successive, quam quod permaneant unitae et continuatae in eodem igne, cum ipsae sint entia permanentia, et ipsis non repugnet simul permanere; tum etiam quia, cum ignis ultra superficiem terminantem progreditur, nihil est a quo superficies praeexistens corrumpatur, quia pars ignis quae aggeneratur, illi non repugnat, sed illa potest terminari et copulari.

Quinta opinio admittens indivisibilia in externa superficie, et non in mediis corporibus

21. Quapropter dicere aliquis posset, vel declarando priorem opinionem mediam, vel novam excogitando, sicut datur actu ultima superficies terminans, et non inter partes

última terminativa, y no se da entre las partes del cuerpo, del mismo modo se dan en esa superficie suya líneas y puntos, aun cuando no se den en mitad de los cuerpos. Esas líneas y puntos se dicen terminativos, no porque no continúen a algunas partes, sino porque están en el último término del cuerpo; y porque, al menos por la parte en que la extensión del cuerpo no se prolonga más, no la continúan, sino que la terminan.

Se rechaza la quinta opinión

22. Pero esa opinión, incluso explicada de esa manera, no razona consecuentemente. En efecto, en primer lugar brotan de ella casi todas las dificultades que hay en la sentencia común; porque, si en la superficie extrema hay puntos, en sólo ella habrá infinitos puntos e infinitamente infinitos, y lo mismo con las líneas; o, por lo menos, existirá una línea que tendrá infinitas partes de longitud determinada, como suele decirse de la línea circular. Pero, por otra parte, esa distinción no es satisfactoria, ya que, aun cuando las experiencias de los elementos indivisibles existentes interiormente en las partes del cuerpo no sean tan claras, sin embargo una vez que se han mostrado en la superficie última, por la misma razón comprendemos que se dan en mitad de los cuerpos, ya que, si están en la superficie última, no es más que para que terminen y continúen; ahora bien, en mitad de los cuerpos se halla la misma continuidad; y la terminación, aunque no sea absoluta y total, es, sin embargo, parcial y por designación no imaginativa, sino que a ella responde una verdadera realidad. Como el brazo, por ejemplo, aun cuando según sus partes interiores tenga continuidad con la mano, sin embargo en realidad es finito; por tanto, debe estar terminado en su cantidad parcial, no ciertamente por un término puro y propio de él únicamente, sino común con la mano a la que continúa; y esta razón prueba también en las superficies, porque, si se da una última terminativa, se dan también otras intermedias continuativas.

23. Y se explica más esta razón tomada de la continuidad. Supongamos, pues, que se divide una vara que era continua, de tal modo que no se pierda ninguna cantidad suya y que las partes separadas permanezcan enteramente juntas y contiguas de tal manera que no se interponga absolutamente ninguna cantidad (cosa

corporis, ita dari in illa sua superficie lineas et puncta, etiamsi non dentur in mediis corporibus. Quae lineae et puncta dicuntur terminantia, non quidem quia nullas partes continuent, sed quia sint in ultimo corporis termino; et quia, saltem ex ea parte qua extensio corporis ultra non progreditur, illa non continuant, sed terminant.

Improbatur quinta opinio

22. Sed illa sententia, etiam hoc modo explicata, non loquitur consequenter. Nam imprimis ex illa pullulant fere omnes difficultates quae sunt in communi sententia; quia, si in extrema superficie sunt puncta, in illa sola erunt infinita et infinities infinita, et similiter lineae; vel certe erit una linea habens infinitas partes determinatae longitudinis, ut de gyrativa dici solet. Ex alia vero parte non satisfacit illa distinctio, quia, licet non sint tam clarae experientiae de indivisibilibus interius existentibus in partibus corporis, tamen, si semel ostenduntur in ultima superficie, a paritate rationis intelligimus esse in mediis corporibus; quia, si sunt in ultima superficie, non est nisi ut terminent et continuent; sed in mediis corporibus invenitur eadem continuitas; terminatio autem, quamvis non sit simpliciter et totalis, est tamen partialis et per designationem non fictam, sed cui aliqua vera res subest. Ut brachium, etiamsi secundum interiores partes continuum sit manui, tamen revera finitum est; ergo in sua partiali quantitate esse debet terminatum, non quidem puro termino et sibi soli proprio, sed manui, cum qua continuatur, communi; et haec ratio probat etiam de superficiebus, quod si datur ultima terminans, dantur etiam intermediae continuantes.

23. Et declaratur amplius haec ratio ex continuitate sumpta. Ponamus enim dividi virgam, quae erat continua, ita ut nulla quantitas eius amittatur, et partes disiunctae maneant omnino simul et contiguae, ita ut nulla omnino quantitas interponatur (quod

que no hay duda de que es posible, al menos por la virtud divina o angélica); entonces, pues, pregunto por qué esas partes eran antes continuas y ahora no lo son. Ciertamente no es por otro motivo sino porque perdieron el término común que tenían antes; ahora bien, este término no es sino una superficie que existe en mitad del cuerpo. Dirán, tal vez, los que sólo admiten la superficie terminativa, que esas partes no son ya continuas, no porque perdieran algo, sino porque adquirieron sus propias superficies terminativas. Pero, en primer término, propongo el mismo argumento para las líneas y los puntos, y tomo dos cuerpos perfectamente esféricos continuos entre sí, o dos cuerpos piramidales continuos en ángulo, ya que esas suposiciones no implican repugnancia alguna, como parece claro por sí. Separemos, por consiguiente, esas dos esferas o esas dos pirámides de modo que ahora solamente se toquen, y pregunto por qué antes eran continuas y ahora no. Habrá que responder consecuentemente que ha sucedido así porque al separarse adquirieron dos términos que no tenían antes. Ahora bien, esos términos no son otra cosa que puntos en las esferas y líneas en las pirámides. Y, además, que hay una razón común a todos y es que la continuidad es una unidad real; por consiguiente, no puede consistir solamente en la privación de los términos; por tanto, consistirá en algo real positivo con que se unan los extremos.

24. Pero puede decirse que interviene ahí ciertamente un modo real de unión con el cual se unían inmediatamente entre sí las partes mismas, y que a éste lo impiden los términos resultantes; sin embargo, este modo de unión no es la superficie o la línea. De la misma manera que la materia y la forma se unen por un modo de unión que no es una superficie o algo parecido. Pero en primer lugar diré del mismo modo que por la división resulta un modo de terminación que no es una superficie, sino cuasi un modo *per se* de ser, o por lo menos que de la misma manera que dicen algunos acerca de la subsistencia o de la existencia *per se* que consiste en una privación, del mismo modo en el caso presente puede decirse con más facilidad que las cosas son discontinuas por la carencia de esta unión, sin otro término positivo.

25. Y, además, en esta unión por continuación se da una razón peculiar, por la cual no parece que las partes puedan unirse entre sí inmediatamente por

saltem virtute divina vel angelica fieri posse non est dubium), tunc ergo inquiro cur hae partes prius erant continuae, et nunc non sunt. Non certe alia ratione, nisi quia terminum communem amiserunt quem antea habebant; ille autem terminus non est nisi superficies in medio corpore existens. Dicent fortasse, qui solum terminantem superficiem admittunt, illas partes iam non esse continuas, non quia aliquid amiserunt, sed quia acquisierunt proprias superficies terminantes. Sed imprimis facio idem argumentum in lineis et punctis; et sumo duo corpora perfecte sphaerica inter se continua, vel duo corpora pyramidalia continua in angulo; quia hae suppositiones nihil repugnantiae implicant, ut per se notum videtur. Disiungantur ergo illi duo globi, vel duae pyramides, et iam se tantum contingant, et inquiro cur antea essent continuae, et nunc non. Consequenter respondendum erit id factum esse quia per disiunctionem acquisierunt duos terminos quos antea non habebant. Hi autem termini nihil sunt, nisi puncta in globis, vel lineae in pyramidibus. Et praeterea de omnibus est communis ratio, quia continuitas est realis unitas; ergo non potest consistere in sola privatione terminorum; ergo in aliquo reali positivo quo uniantur extrema.

24. Sed dici potest intercedere quidem realem modum unionis quo partes ipsae inter se immediate uniebantur, quemque impediunt termini resultantes; hunc tamen modum unionis non esse superficiem vel lineam. Sicut materia et forma uniuntur per modum unionis, qui non est superficies, vel aliquid huiusmodi. Sed imprimis eodem modo dicam per divisionem resultare modum terminationis qui non sit superficies, sed quasi modus per se essendi, vel certe sicut de subsistentia vel per se existentia aliqui dicunt in privatione consistere, ita in praesenti facilius dici posset res esse discontinuas per carentiam huius unionis, sine alio termino positivo.

25. Ac praeterea in hac unione per continuationem peculiaris ratio occurrit, ob

sólo el modo de unión si no se unen en algún término indivisible, ya que esas partes son divisibles hasta el infinito; pero no se unen *per se* e inmediatamente en algo divisible, porque en ese caso disminuiría la cantidad o la extensión por razón de la sola continuación, ya que una parte divisible vendría como a compenetrarse con otra, pues, como decíamos antes al tratar de la materia y la forma, dos realidades no pueden unirse *per se* e inmediatamente si no están íntimamente presentes y cuasi compenetradas en el mismo espacio. Y esta unión que se da por la continuación se produce de tal modo que las partes que se unen permanecen fuera de sí y en diversas partes del espacio según todo aquello que es divisible en ellas; luego es preciso que se unan por la intervención de alguna realidad indivisible que a causa de su inextensión pueda en su totalidad unirse íntimamente con ambas partes y así unirlas a ellas.

26. Además, suele aducirse aquí la razón física, tomada del principio de que los agentes naturales obran de manera uniformemente variada en un espacio extenso y dispuesto del mismo modo o de modo opuesto, como se ve claro en el sol que ilumina el aire, pues ilumina más las partes que le son más cercanas; ahora bien, esta uniformidad variable es continua en todo el paciente; por consiguiente, no puede señalarse parte alguna intermedia que esté toda igualmente iluminada; por consiguiente, existen algunas superficies medias indivisibles, en las cuales se recibe la luz en algún grado total. Pero negarán esta última consecuencia quienes niegan las superficies intermedias, ya que para una acción uniformemente variable es suficiente que cualquier parte que se señale en el paciente, cuanto más próxima sea al agente, tanta mayor luz posea. Ahora bien, en contra de ello hay dos cosas. Primero, que, si suponemos que el medio no es continuo, sino contiguo, como el aire y el agua, hay que admitir necesariamente que en la última superficie del aire y en la superficie del agua que le es contigua hay un determinado grado de luz, ya que en un sujeto determinado y en una distancia determinada intrínsecamente no puede dejar de estar determinado el efecto; por tanto, por igual razón, aun cuando el aire fuese continuo en esa misma distancia que podemos delimitar con la mente, existiría el mismo grado determinado de luz;

quam non videntur partes posse immediate inter se uniri, per solum modum unionis, nisi uniantur in aliquo termino indivisibili, quia partes illae divisibiles sunt in infinitum; non uniuntur autem per se et immediate in aliquo divisibili, alias diminueretur quantitas vel extensio ratione solius continuationis, quia pars divisibilis quasi penetraretur cum parte divisibili, quia, ut supra dicebamus agentes de materia et forma, non possunt duae res per sese et immediate inter se uniri, nisi sint intime praesentes et quasi penetratae in eodem spatio. Haec autem unio quae est per continuationem, ita fit ut partes quae uniuntur, secundum omne id quod est divisibile in ipsis, extra se maneant et in diversis partibus spatii; ergo oportet ut uniantur interventu alicuius rei indivisibilis quae propter suam inextensionem tota possit intime coniungi utrique parti, et ita illas unire.

26. Praeterea fieri hic solet ratio physica, ex eo principio sumpta quod agentia naturalia agunt uniformiter difformiter per spatium extensum et aeque dispositum aut repugnans, ut patet in sole illuminante aerem, nam propinquiores sibi partes magis illuminat; haec autem uniformis difformitas continua est in toto passo; ergo non potest aliqua pars intermedia signari quae tota sit aeque lucida; ergo sunt aliquae superficies mediae indivisibiles, in quibus lumen in aliquo toto gradu recipitur. Sed negabunt hanc ultimam consequentiam qui negant superficies intermedias, quia ad actionem uniformiter difformem satis est ut quaecumque pars signata passi, quo fuerit propinquior agenti, eo maius habeat lumen. Sed contra hoc obstant duo. Primo, quia, si supponamus medium non esse continuum, sed contiguum, ut aerem et aquam, necessario fatendum est in ultima superficie aeris et in superficie aquae illi contigua esse aliquem determinatum gradum luminis, quia in subiecto determinato et in distantia intrinsece determinata non potest non esse determinatus effectus; ergo, pari ratione etiamsi aer esset continuus in illamet distantia quam possumus mente

por consiguiente, habría allí un sujeto capaz de él, que no puede ser más que la superficie; de lo contrario, la acción no sería uniformemente variable. Lo segundo es que, cuando el sol ilumina el aire o el cielo que le está próximo, es menester que en la superficie convexa del cielo contiguo al sol se reciba un determinado grado de luz que disminuye con uniformidad variable en todo ese cielo hasta la superficie cóncava del mismo cielo, y en esa última superficie cóncava habrá luz necesariamente en otro grado menor determinado, por la misma razón antes aludida. Por consiguiente, supongamos el primer grado de luz equivalente a ocho y el último a cuatro; ya con esto concluye el argumento. Esa luz, con una variabilidad continua y uniforme, disminuye desde el grado octavo hasta el cuarto; pero no puede pasar de modo continuo desde un grado hasta el otro extremo si no es por el medio, pues, de lo contrario, la disminución no sería uniformemente variable; por consiguiente, es menester que en algún sujeto intermedio exista luz de seis grados, de cinco, etc. Pero esto no puede suceder más que en un sujeto indivisible, ya que, en otro caso, la acción no sería uniformemente desigual; por consiguiente, en medio del cuerpo se da la existencia de superficies indivisibles, ya que el sujeto de dicho grado no puede ser otro, como se ha explicado.

27. Además, partiendo de la continuidad del movimiento y de su comienzo y fin sacan los filósofos argumentos no despreciables para probar que se dan indivisibles, no sólo en los extremos, sino también en mitad de los cuerpos. Pero como éstos se exponen más ampliamente en los libros de la Física, tenemos que omitirlos ahora, pues se basan en muchos principios que se exponen allí; algunos, sin embargo, los tocaremos después al tratar de la sucesión y continuidad del movimiento y del tiempo, y de la intensificación de las cualidades.

Se escoge la segunda opinión, que admite absolutamente esos indivisibles, y se resuelve la cuestión

28. Entre las opiniones referidas, me parecen a mí menos probables las intermedias, o sea, las que afirman en parte y en parte niegan, ya que no pueden hablar con suficiente lógica y consecuencia, tanto en las aserciones que proponen como en las razones con que las confirman. Y esto creo que lo prueban las razones

designare, esset idem determinatus gradus luminis; ergo esset ibi subiectum capax illius, quod non potest esse nisi superficies; alioqui actio non esset uniformiter difformis. Secundum est quia, dum sol illuminat aerem, vel caelum sibi propinquum, necesse est ut in superficie convexa caeli contigui soli determinatus gradus luminis recipiatur, quod uniformiter difformiter minuitur in toto illo caelo usque ad superficiem concavam eiusdem caeli, et in ea ultima superficie concava necessario erit lumen in alio gradu minori determinato, propter eamdem rationem supra factam. Sit ergo prior gradus luminis ut octo, posterior ut quatuor; iam sic concluditur ratio. Illud lumen continua quadam et uniformi difformitate minuitur ab octavo gradu usque ad quartum; non potest autem continue transire ab uno gradu ad alium extremum nisi per medium, alioqui non esset diminutio uniformiter difformis; ergo necesse est ut in aliquo subiecto intermedio sit lumen ut sex et ut quinque, etc. Hoc autem esse non potest nisi in subiecto indivisibili, quia alias actio non esset uniformiter difformis; ergo dantur in medio corpore esse superficies indivisibiles, quia subiectum illius gradus non potest esse aliud, ut declaratum est.

27. Ex continuitate praeterea motus, et ex inceptione et desitione eius, sumuntur a philosophis non levia argumenta ad probandum dari indivisibilia, non tantum in extremis, sed etiam in mediis corporibus. Sed haec, quia fusius tractantur in libris Phys., omittenda nunc sunt; pendent enim ex multis principiis quae ibi traduntur; nonnulla vero attingemus inferius, tractando de successione et continuitate motus ac temporis, et de intensione qualitatum.

Opinio secunda, admittens simpliciter haec indivisibilia, caeteris praefertur, et quaestio resolvitur

28. Inter praedictas ergo sententias illae quidem quae mediae sunt, seu partim negant, partim affirmant, mihi sane minus probabiles videntur, quia non possunt satis constanter et consequenter loqui, tum in assertionibus quas proponunt, tum in rationibus

y discursos aducidos. En cambio, las otras dos opiniones extremas están llenas de dificultades; pero no parece haber duda de que la última opinión sea de Aristóteles y haya sido admitida por el consentimiento de los más serios filósofos. Igualmente es la más conforme con los principios tanto de la geometría como de la filosofía, y más adecuada para dar razón de muchos efectos y para la exposición de muchas cuestiones filosóficas. La contraria, en cambio, se funda únicamente en ciertos resultados de algunas cosas que, o bien parecen difíciles de creer, o parecen encerrar inconvenientes; a los cuales puede satisfacerse de un modo probable. Y, por ello, la opinión común que afirma que se dan estos indivisibles, tanto terminativos como continuativos en la cantidad, juzgamos que ha de ser preferida. No es menester que la confirmemos con nuevas razones, ya que las que fueron aducidas nos parece que bastan.

29. *¿Se ha de decir que los indivisibles están en acto en el continuo?*— Pero, con el fin de que esto se explique más, puede preguntarse si, cuando decimos que esos elementos indivisibles están en el continuo, se ha de entender que están en acto o que están en potencia. Efectivamente, Aristóteles, Santo Tomás y otros, cuando dicen que esos indivisibles están en el continuo, a menudo aclaran que están en potencia; pero nosotros parece que enseñamos que están en acto. En tales palabras puede haber una gran equivocidad, y, por ello, es menester que las declaremos. En efecto, la expresión *en potencia* puede entenderse de dos modos, como insinué con frecuencia anteriormente: un sentido es que incluya negación de existencia actual; otro, que diga negación de división actual. Entienden del primer modo a Aristóteles los que niegan absolutamente que estos indivisibles se den actualmente; pero resta que les preguntemos si esa potencia puede reducirse de algún modo a un acto real; pues, si no puede, ¿cómo es verdad que en el continuo existan indivisibles, incluso en potencia? Y si puede, ¿cuándo o de qué modo se reducirá esa potencia al acto? Responderán —según pienso— que dicha potencia no puede ser real, ya que piensan que los mismos indivisibles no son entes reales, sino meras privaciones; pero como nosotros los concebimos a la manera de entes positivos, por ello incluso el mismo continuo se concibe como existente en poten-

quibus eas confirmant. Atque hoc, ut opinor, convincunt rationes et discursus facti. Aliae vero duae opiniones extremae ambae sunt difficultatibus plenae; non videtur tamen dubium quin posterior sententia aristotelica sit, et graviorum philosophorum consensione recepta. Item est magis consentanea principiis tam geometriae quam philosophiae, et aptior ad reddendam rationem multorum effectuum et ad loquendum in multis rebus philosophicis. Contraria vero solum fundatur in quibusdam illationibus aliquarum rerum, quae videntur aut difficiles creditu, aut inconvenientia continere; quibus probabili modo satisfieri potest. Ideoque communem sententiam quae affirmat dari haec indivisibilia, tum terminantia, tum continuantia, in quantitate, praeferendam censemus. Quam non oportet novis rationibus confirmare, nam quae adductae sunt, nobis sufficere videntur.

29. *Indivisibilia, an dicenda esse in actu, in continuo.*— At vero, ut hoc magis declaretur, interrogari potest, cum dicimus haec indivisibilia esse in continuo, an sit intelligendum esse in actu, vel esse in potentia. Aristoteles enim, D. Thomas et alii, dum dicunt haec indivisibilia esse in continuo, saepe declarant esse in potentia; nos autem videmur docere esse in actu. Potest in his ipsis vocibus magna esse aequivocatio, et ideo eas explicare oportet. Duobus enim modis intelligi potest illud *in potentia*, ut iam saepe in superioribus tetigi: uno modo, ut includit negationem actualis existentiae; alio modo, ut dicit negationem actualis divisionis. Priori modo intelligunt Aristotelem qui negant simpliciter haec indivisibilia actu dari; sed inquirendum restat ab his an haec potentia possit aliquo modo ad realem actum reduci; nam, si non potest, quomodo verum est esse in continuo indivisibilia, etiam in potentia? Si vero potest, quando, aut quomodo illa potentia reducetur in actum? Respondebunt, ut opinor, illam potentiam non posse esse realem, quia ipsamet indivisibilia censent non esse entia realia, sed meras privationes; quia vero a nobis concipiuntur per modum entium positivorum, ideo ipsum

cia para los indivisibles que pueden resultar de él en número infinito. Pero, si hay que hablar claramente, esto no es otra cosa que afirmar que esos indivisibles son entes de razón, y que en el continuo hay algún fundamento para que puedan ser concebidos o imaginados. Que esto sea ajeno a la mente de los filósofos que se expresan así, es cosa por demás evidente.

30. Por consiguiente, los que admiten que por lo menos los indivisibles terminativos están actualmente en el continuo, explican que en mitad del cuerpo están esos indivisibles en potencia, ya que por cualquier parte que se divida el continuo resultarán en acto. Y como esto puede hacerse infinitas veces, se dice por ello también que esos indivisibles son infinitos en potencia. Pero, en lo que se refiere a los puntos y líneas, no puede verificarse esto, ya que, por más que se divida el continuo, no resultarán nunca líneas o puntos de tal modo terminativos que no sean continuativos, cosa que se probó anteriormente; por consiguiente, si no hay ningunas líneas o puntos en acto que sean continuativos, de la división del continuo no resultarán nunca líneas o puntos en acto; por consiguiente, tampoco existen en potencia. Por lo cual, los que admiten en acto la última superficie responden que acerca de ella se verifica perfecta y absolutamente al modo dicho que existan en medio del cuerpo infinitas superficies en potencia. En cambio, sobre la línea y el punto dicen que físicamente sólo se verifica por designación; matemáticamente, o por designación o por la conformación de la figura; y que lógicamente y por la potencia de Dios se verifica también según su existencia real.

31. Vamos a explicar cada una de estas cosas: efectivamente, hablando en sentido físico, la razón aducida demuestra que los puntos y las líneas no pueden reducirse al acto de la existencia por esa división o acción física. Y se dice que se reducen al acto por designación, porque la mente concibe las superficies divididas en cuanto terminadas con sus propios términos. Sin embargo, por la explicación misma consta que esa reducción al acto no es verdadera, sino imaginaria. Pues pregunto si con esa designación la mente concibe verdaderamente ese término como algo real positivo, y así es menester que esté en la realidad; o concibe solamente la privación a manera de algo positivo, y eso es concebir o imaginar un ente de razón. Y así volvemos nuevamente a aquello que antes inferíamos,

etiam continuum concipi ut existens in potentia ad indivisibilia quae in infinitum ex eo resultare possunt. Sed, si aperte loquendum est, hoc nihil est aliud quam dicere haec indivisibilia esse entia rationis, et in continuo esse aliquod fundamentum ut concipi aut fingi possint. Quod esse alienum a mente philosophorum sic loquentium, satis per se est evidens.

30. Qui ergo admittunt saltem indivisibilia terminantia esse actu in continuo, declarant in medio corpore esse haec indivisibilia in potentia, quia quacumque ex parte dividatur continuum, resultabunt in actu. Et quia hoc infinities fieri potest, ideo etiam illa dicuntur esse infinita in potentia. Sed quod attinet ad puncta et lineas, non potest hoc verificari, quia quantumvis continuum dividatur, nunquam resultabunt lineae aut puncta ita terminantia, ut non sint continuantia, quod supra probatum est; ergo, si nullae sunt lineae aut puncta in actu quae sint continuantia, nunquam ex divisione continui resultabunt lineae aut puncta in actu; ergo nec sunt in potentia. Quapropter, qui superficiem ultimam admittunt in actu, respondent de illa optime et absolute verificari dicto modo esse in medio corpore infinitas superficies in potentia. De linea autem et puncto aiunt physice solum verificari designatione; mathematice, aut designatione aut figurae conformatione; logice autem et per potentiam Dei verificari etiam secundum realem existentiam.

31. Explicantur singula: nam physice loquendo, ratio facta convincit non posse puncta aut lineas reduci ad actum existentiae per illam divisionem aut actionem physicam. Designatione autem dicuntur reduci ad actum, quia mens concipit superficies divisas ut terminatas propriis terminis. Verumtamen ex ipsa expositione constat hanc reductionem ad actum non esse veram, sed imaginariam. Interrogo enim an illa designatione mens vere concipiat illum terminum ut aliquid reale positivum, et ita necesse est ut sit in re; vel concipit tantum privationem per modum positivi, et hoc est concipere vel fingere ens rationis. Atque ita devolvimur in id quod antea inferebamus, hoc esse in

es decir, que ese estar en potencia no es otra cosa sino que en la magnitud haya fundamento para fingir esos entes de razón. Y de modo parecido, esa reducción al acto por designación no es otra cosa que concebir actualmente el ente de razón, después de haber tomado algún fundamento de la realidad. Y éste puede tomarse no solamente de la división del continuo, sino también de la misma unión de las partes del continuo.

32. Y, por su parte, la reducción matemática tal como la exponen esos autores, no pertenece tampoco a una clase distinta de la que hemos dicho. Afirman, en efecto, que los matemáticos señalan con la mente o con el compás en la línea recta o en la superficie plana unos puntos, no que están, pero que es como si estuviesen, para explicar con esa especie de signo la continuidad o terminación del continuo. Y a este modo le llaman por designación, el cual no es distinto del precedente, como se ve por sí mismo. Y dicen que se hace esto por la conformación de la figura cuando con una línea o superficie recta construyen una triangular o cuadrangular; pues entonces afirman que en los ángulos resultan indivisibles terminativos, o copulativos de líneas y superficies; resultan —digo— no en la realidad, sino por designación de la mente; pues en la realidad no hay otra cosa sino la privación de ulterior prolongación o la privación de división. De ello resulta también que tal reducción al acto lo sea únicamente en cuanto a la actual ficción de un cierto ente de razón. Y, a lo sumo, la diferencia está en que parece que en esas figuras hay un fundamento mayor para fingir esos indivisibles terminativos que en las figuras planas y rectas.

33. Y, según la potencia lógica, se dice que las líneas y los puntos están en potencia porque, si Dios conservase la superficie separada —como puede hacerlo—, entonces se darían verdaderamente en esa superficie líneas en potencia, ya que, si dicha superficie se dividiese, resultarían realmente líneas actualmente existentes y terminativas, porque entonces la superficie dividida, por la parte en que se hubiese dividido, no se continuaría con otra, y, por ello, habría necesariamente allí una línea terminativa y no continuativa, que sería línea en acto; y lo mismo hay que decir proporcionalmente acerca de los puntos en la línea separada. Pero,

potentia nihil aliud esse quam quod in magnitudine sit fundamentum ad haec entia rationis fingenda. Et similiter illa reductio in actum per designationem non est aliud quam actu concipere ens rationis, sumpto ex re aliquo fundamento. Quod non solum ex divisione continui, sed etiam ex ipsa unione partium continui sumi potest.

32. Nec vero mathematica reductio, ut ab his auctoribus declaratur, alterius rationis est a praedicta. Dicunt enim mathematicos in linea recta, aut superficie plana, mente aut radio designare puncta, non quae sint, sed ac si essent, ut illo veluti signo declarent continuitatem aut terminationem continui. Et hunc modum appellant per designationem, qui non est diversus a praecedenti, ut per se constat. Per conformationem autem figurae dicuntur hoc facere quando ex una linea vel superficie recta efficiunt triangularem aut quadrangularem; tunc enim in angulis aiunt resultare indivisibilia terminantia, vel copulantia lineas et superficies; resultare (inquam) non in re, sed mentis designatione; nam in re non est nisi privatio ulterioris tendentiae, vel privatio divisionis. Quo fit ut etiam haec reductio in actum solum sit quantum ad actualem fictionem cuiusdam entis rationis. Et ad summum est differentia, quia in illis figuris videtur esse maius fundamentum ad fingenda illa indivisibilia terminantia, quam in figuris planis et rectis.

33. Secundum potentiam autem logicam dicuntur lineae et puncta esse in potentia, quia, si Deus (quod facere potest) separatam superficiem conservaret, tunc vere essent in illa superficie lineae in potentia, quia, si talis superficies divideretur, reipsa resultarent lineae actu existentes et terminantes, quia tunc superficies divisa ex ea parte qua divideretur non continuaretur cum alia, et ideo necessario esset ibi linea terminans et non continuans, quae esset linea in actu; et idem proportionaliter dicendum est de punctis in linea separata. Sed imprimis haec declaratio

en primer lugar, una exposición tal es tan ajena a la mente de Aristóteles, como fue ajeno a la fe e incluso a su pensamiento mismo que pudiera darse una línea o superficie separada. Además, esta opinión junta dos cosas que, tomadas simultáneamente, me parecen a mí increíbles. Una es que la línea en acto es en sí misma un verdadero ente real en el ser de la esencia y una verdadera especie de cantidad, puesto que, si no fuese tal, no podría estar separada, ni siquiera por potencia absoluta de Dios, pues Dios no puede hacer que exista una cosa que en sí misma está fuera del ámbito real. La otra es que, a pesar de todo, la línea verdadera no puede estar en las cosas de modo natural, sino de un modo milagroso y nunca producido hasta ahora, y sobre el cual dudan muchos de si es posible, concretamente, que exista separada por sí o en una superficie separada de un cuerpo cuantitativo. Pues, si la línea es un ente real posible, es también un ente natural a su manera; por consiguiente, es naturalmente posible; o, hablando con más propiedad, es un accidente según la naturaleza de una determinada sustancia; no es, pues, un accidente de orden divino o sobrenatural; por consiguiente, puede estar en alguna sustancia de modo natural; luego, o es absolutamente imposible, o no puede existir solamente en esa abstracción. Finalmente, admitida también esa circunstancia, se afirma sin suficiente fundamento que por la división de la superficie separada resultarían líneas terminativas, ya que lo mismo que dicen ellos que esas partes habían sido antes continuas por sí mismas, también podrían y deberían decir que después de la división están terminadas por sí mismas, o por la negación de la unión o de ulterior extensión. Sobre todo porque acerca de los puntos dudan ellos mismos de si son entes positivos incluso en la línea separada, recta y finita. Y así entienden terminada a esa línea, sin una realidad que la termine positivamente; y ¿por qué, pues, no conciben así a la superficie?, y si conciben a la superficie, ¿por qué no al cuerpo? Pero volvamos ya a los argumentos que propusimos antes.

tam est aliena a mente Aristotelis, quam fuit extra fidem, vel etiam cogitationem eius, quod possit dari linea vel superficies separata. Deinde haec sententia duo coniungit, quae simul sumpta mihi videntur incredibilia. Unum est quod linea in actu secundum se est verum ens reale in esse essentiae, veraque quantitatis species, quia, si talis non esset, non posset esse separata, etiam per potentiam Dei absolutam; nam Deus non potest facere ut aliquid existat quod secundum se est extra latitudinem realem. Aliud est quod nihilominus vera linea non potest esse in rebus naturali modo, sed miraculoso et nunquam hactenus facto, et de quo multi dubitant an sit possibilis, nimirum, ut sit per se separata, aut in superficie separata a corpore quantitativo. Nam, si linea est ens reale possibile, etiam est ens naturale suo modo; ergo est naturaliter possibile; vel proprius loquendo, est accidens secundum naturam alicuius substantiae; non est enim accidens ordinis divini et supernaturalis; ergo in aliqua substantia potest esse modo naturali; ergo vel simpliciter impossibilis est, vel non tantum in illa abstractione esse potest. Tandem, etiam admisso illo casu, sine sufficienti fundamento dicitur quod per divisionem superficiei separatae resultarent lineae terminantes, quia, sicut ipsi dicunt illas partes antea fuisse continuas seipsis, ita dicere possent et deberent post divisionem etiam seipsis esse terminatas, vel per negationem unionis aut ulterioris extensionis. Maxime quia de punctis ipsimet dubitant an essent entia positiva etiam in linea separata, recta et finita. Atque ita intelligunt lineam illam terminatam sine re positive terminante; cur ergo non ita intelligunt superficiem? quod si superficiem, cur non etiam corpus? Sed iam revertamur ad argumenta superius facta.

De qué modo hay que entender que los indivisibles están en potencia en el continuo

34. Por tanto, cuando estos indivisibles se dice que están en el continuo en potencia, no pienso que esa expresión *en potencia* se haya de entender como excluyendo la existencia real, sino como excluyendo la división real. La primera parte la prueban las razones aducidas, y la segunda se sigue de la primera. De ello se deduce que, si *estar en acto* se toma en cuanto se opone a estar en potencia del primer modo, entonces los puntos están así en acto en el continuo, aun cuando estén en potencia en otro sentido. Y que es ésta la mente de Aristóteles se prueba por los pasajes antes aludidos, en los cuales enseña por igual acerca de todos esos entes matemáticos que están realmente en los cuerpos físicos, aun cuando sean abstraídos mentalmente; y en los libros de la *Física* dice por esta razón que el indivisible no puede ser movido *per se*, pero que puede *per accidens*, es decir, con el movimiento del continuo en que verdaderamente existe. Por lo cual afirma también que el punto tiene posición en el continuo. Finalmente, habla acerca de éstos del mismo modo que de las partes del continuo, que dice que están en él en potencia. Y así también Santo Tomás, en el mencionado *Opúsculo*, afirma primeramente esto: *En la línea hay varios puntos y realmente divididos entre sí*, es decir, distintos, *como sus dos términos, e igualmente en su continuación*. Y, sin embargo, dice después que en la línea hay dos puntos en acto e infinitos en potencia, cosa que hay que entender de otro modo, pues los puntos terminativos como tales son sólo dos respecto de una línea (y se llaman puntos terminativos los que están en las superficies extremas respecto de la línea recta, que se piensa que se da en la profundidad del cuerpo); ahora bien, los puntos terminativos se dice que son infinitos en potencia, incluso en orden a la existencia real, ya que aquellos que actualmente son continuativos de una línea no se convierten nunca en terminativos, sino que con la división del continuo desaparece el punto continuativo y resultan dos terminativos. Y como esa resultancia puede repetirse hasta el infinito según la división del continuo, por lo mismo se dice que los puntos terminativos son infinitos en potencia real y física a su manera, ya que esa resultancia se produce siempre por una potencia física, del mismo modo

Quomodo intelligendum sit indivisibilia esse in continuo in potentia

34. Cum ergo haec indivisibilia dicuntur esse in continuo in potentia, non opinor esse intelligendam illam dictionem *in potentia* ut excludit realem existentiam, sed ut excludit realem divisionem. Priorem partem probant rationes factae, et posterior sequitur ex priori. Quo fit ut, si *esse in actu* sumatur prout opponitur esse in potentia priori modo, sic puncta sint actu in continuo, etiamsi sint in potentia in alio sensu. Et hanc esse mentem Aristotelis patet ex locis supra adductis, in quibus aeque de his omnibus mathematicis entibus docet reipsa esse in corporibus physicis, etiam si mente abstrahantur; et in Physicis hac ratione ait indivisibile non posse per se moveri, per accidens autem posse, nimirum ad motum continui in quo vere existit. Unde etiam ait punctum habere positionem in continuo. Denique eodem modo de his loquitur, sicut de partibus continui, quas dicit esse in potentia in ipso. Sic etiam D. Thomas, in dicto Opusc., prius sic ait: *In linea sunt plures puncti, et realiter ab invicem divisi*, id est, distincti, *ut duo eius termini, et similiter in eius continuatione*. Et tamen inferius ait in linea esse duo puncta in actu et infinita in potentia, quod alio modo est intelligendum. Nam puncta terminantia ut sic solum sunt duo respectu unius lineae (vocantur autem terminantia puncta quae sunt in extremis superficiebus respectu lineae rectae, quae intelligitur esse in profunditate corporis); tamen puncta terminativa dicuntur esse infinita in potentia, etiam in ordine ad realem existentiam, quia illa quae sunt actu continuantia lineam, nunquam fiunt terminantia, sed per divisionem continui tollitur punctum continuans et resultant duo terminantia. Et quia illa resultantia potest in infinitum fieri iuxta divisionem continui, ideo dicuntur puncta terminativa esse infinita in potentia reali et physica suo modo, quia illa resultantia per

que también el continuo es divisible por alguna potencia física en elementos siempre divisibles. Por consiguiente, con todas estas cosas parece suficientemente expuesta y confirmada la opinión común, concretamente, que los puntos, líneas y superficies son verdaderas entidades reales existentes en las magnitudes o en los cuerpos, no solamente en las superficies externas o en los términos, sino también interiormente entre todas las partes de la misma magnitud y entre todas sus dimensiones.

El punto, la línea y la superficie se distinguen realmente tanto entre sí como con respecto al cuerpo

35. De lo cual se concluye, finalmente, que todas estas cosas no sólo se dan en la realidad, sino que son también de algún modo realmente distintas entre sí. Para explicar y probar esto supongo que, aunque estos indivisibles se den en una magnitud, sin embargo la magnitud misma no se compone de solos ellos, cosa que prueba ampliamente el Filósofo en el lib. VI de la *Física.* Y lo demuestra suficientemente aquella razón de que como los indivisibles, en cuanto tales, si están inmediatos, se han de tocar en toda su extensión y han de estar en el mismo espacio indivisible, con solos ellos no crecería la extensión de una magnitud. Y dije que no se compone de solos ellos porque, supuesta la opinión que defendemos, no hay que negar que estos indivisibles intrínsecamente constituyen la cantidad continua; pues su entidad íntegra no surge ni de solas las partes ni de los indivisibles solos, sino de ambas cosas al mismo tiempo. En efecto, siendo dos las cosas que pertenecen a su concepto, a saber, ser extensa y ser continua, lo primero lo tiene por las partes y lo último por los indivisibles. Y, por ello, si, por ejemplo, el punto se compara con la línea continua terminada y finita, se concluye en ella, y lo mismo ocurre proporcionalmente con los demás, aun cuando si se compara precisivamente el punto continuativo o el terminativo con las partes que continúa o que termina, o un punto con el otro, así no incluye ninguno al otro. Por esta razón dije en la aserción que éstos se distinguen realmente de algún modo; pues, si se consideran como componente y compuesto, entonces se distinguen como incluyente e incluido o al modo de la parte y el todo; en cambio, si se comparan precisivamente, entonces se distinguen realmente como dos partes o como dos componentes; pues, aun cuando los puntos no sean partes, de algún modo, sin embargo, son componentes, como se ha dicho.

36. Por consiguiente, explicada así la conclusión, me parece a mí evidente, supuesta la opinión que seguimos. En efecto, una parte de la línea se distingue realmente de las restantes partes de la línea, como, por ejemplo, al señalar hacia el fin de la línea una pequeña parte, ésta es realmente distinta de la magnitud restante de toda la línea; por consiguiente, mucho más el punto último y terminativo —supuesto que se dé en la realidad misma— será realmente distinto de toda la entidad restante de la línea. Y, por el mismo motivo, el punto que continúa las partes será distinto realmente de ellas, no sólo porque se comporta como terminativo respecto de cada una de las partes, sino también porque no puede identificarse realmente con las dos partes a un mismo tiempo, ya que dichas partes se distinguen entre sí realmente. Ni tampoco puede identificarse con una de ellas solamente, ya que no existe mayor razón para una que para otra.

37. Y se confirma, en primer lugar, pues dos cuerpos, por ejemplo, uno que localiza y otro localizado, se tocan en alguna realidad y en otra no se tocan, y en una tienen igualdad real y en otras no la tienen; por consiguiente, aquellas realidades en que se tocan y tienen igualdad se distinguen realmente de aquellas otras en que no se tocan ni tienen igualdad, puesto que aquellas dos en que se tocan están como compenetradas y absolutamente simultáneas; en cambio, lo restante de la cantidad que hay en un cuerpo es absolutamente impenetrable con lo que hay en el otro. Por consiguiente, la última superficie es una realidad distinta del resto del cuerpo, y la misma razón proporcional existe para cualquier otro indivisible respecto de la cantidad a la que termina.

38. Y se confirma, en segundo lugar, pues aquí no puede entenderse suficientemente que el punto o cualquier otro indivisible terminativo sea solamente un modo distinto *ex natura rei* e identificado realmente con la cantidad a la que termina. En efecto, dicho término, atendiendo a ese modo de entidad que tiene, es algo indivisible, tal como se supone; por consiguiente, no puede identificarse realmente con una realidad divisible. La consecuencia es clara no solamente por la

aliquam potentiam physicam semper fit, sicut etiam continuum per aliquam potentiam physicam divisibile est in semper divisibilia. Ex his ergo omnibus satis videtur declarata et confirmata communis sententia, nimirum, puncta, lineas et superficies esse veras entitates reales in magnitudinibus vel in corporibus existentes, non tantum in externis superficiebus, seu terminis, sed etiam interne inter omnes partes ipsius magnitudinis et inter omnes dimensiones eius.

Punctum, lineam et superficiem, et inter se, et a corpore realiter distingui

35. Ex quo tandem concluditur haec omnia non solum esse in rebus, sed etiam esse aliquo modo realiter inter sese distincta. Ad hoc declarandum et probandum, suppono, quamvis haec indivisibilia sint in magnitudine, ipsam tamen magnitudinem non componi ex solis illis, quod late probat Philosophus, VI Phys. Et satis demonstrat illa ratio, quod cum indivisibilia quatenus talia sunt, si sint immediata, se tangant secundum se tota, et omnino sint in eodem spatio indivisibili, ex solis illis non excresceret magnitudinis extensio. Dixi autem non componi ex illis solis, quia, supposita sententia quam sequimur, non est negandum quin haec indivisibilia intrinsece ingrediantur constitutionem quantitatis continuae; nam integra entitas eius nec ex solis partibus, nec ex solis indivisibilibus consurgit, sed ex omnibus simul. Cum enim duo sint de ratione eius, scilicet, et quod sit extensa et quod sit continua, illud habet ex suis partibus, hoc ex indivisibilibus. Et ideo si punctum, verbi gratia, comparetur ad lineam continuam terminatam ac finitam, in illa concluditur, et idem est proportionaliter de reliquis, quamvis si praecise conferatur punctum continuans aut terminans cum partibus quas continuat vel terminat, aut unum punctum cum alio, sic neutrum alterum includit. Propter hanc ergo causam dixi in assertione haec distingui realiter aliquo modo; nam si considerentur ut componens et compositum, sic distinguuntur tamquam includens et inclusum, aut ad modum partis et totius; si vero comparentur praecise, sic realiter condistinguuntur ut duae partes, vel duo componentia; nam, licet puncta non sint partes, sunt tamen aliquo modo componentia, ut dictum est.

36. Sic ergo declarata conclusio videtur mihi evidens, supposita sententia quam sequimur. Nam una pars lineae distinguitur realiter a reliquis partibus lineae, ut signando versus finem lineae parvam aliquam partem, illa realiter distincta est a reliqua magnitudine totius lineae; ergo multo magis punctum ultimum terminans, supposito quod in re ipsa detur, erit distinctum realiter a tota reliqua entitate lineae. Et eadem ratione, punctum continuans partes erit realiter distinctum ab illis, tum quia ad singulas partes se habet ut terminans, tum etiam quia non potest esse idem realiter cum utraque parte simul, cum ipsae partes inter se realiter distinguantur. Neque etiam potest esse idem cum una tantum earum, cum non sit maior ratio de una quam de alia.

37. Et confirmatur primo, nam duo corpora, verbi gratia, locans et locatum, in aliqua re se tangunt, et in aliqua se non tangunt, et in una habent aequalitatem realem, in aliis non habent; ergo res illae in quibus se tangunt et aequalitatem habent, distinguuntur realiter ab aliis in quibus non se tangunt neque habent aequalitatem; quandoquidem illa duo in quibus se tangunt sunt quasi penetrative et omnino simul; reliquum vero quantitatis quod est in uno corpore, est omnino impenetrabile cum eo quod est in altero. Est ergo res distincta ultima superficies a reliquo corpore, et eadem proportionalis ratio est de quolibet alio indivisibili respectu quantitatis quam terminat.

38. Et confirmatur secundo, nam hic non potest satis intelligi quod punctum aut quodlibet indivisibile terminans sit tantum modus ex natura rei distinctus et realiter identificatus quantitati quam terminat. Nam ille terminus, secundum eum modum entitatis quem habet, indivisibile quid est, ut supponitur; ergo non potest identificari realiter rei divisibili. Patet consequentia, tum ex improportione, tum etiam quia interrogo cui-

desproporción, sino también porque pregunto con qué parte divisible se identifica, pues no puede señalarse ninguna determinada, ya que no existe mayor razón para una que para otra; por lo cual, con el mismo motivo se identificará con toda la cantidad; pero es inconcebible que un modo indivisible que termina la línea en una de sus extremidades se identifique realmente con toda la línea. Pues ¿de qué modo puede identificarse con toda ella, si no se coextiende con toda?, o, si ese modo está así en toda la línea, ¿por qué termina a ésta más bien en una parte que en otra? Esta razón prueba que el punto indivisible no puede identificarse con cualquier parte divisible de la línea, ya se tome de modo determinado o indeterminado.

39. Finalmente, de esto se concluye también fácilmente que los mismos indivisibles, por ejemplo, los puntos, comparados entre sí son realmente distintos, pues se distinguen de tal manera que uno no compone al otro en modo alguno. Igualmente, distan realmente también en sentido local, como es claro acerca de los dos puntos extremos que terminan una línea, y lo mismo ocurre con cualesquiera puntos de una misma línea, ya que entre dos puntos cualesquiera se interpone la línea. Y las mismas razones pueden aplicarse proporcionalmente a las líneas y a las superficies.

Respuesta a los argumentos contra los indivisibles terminativos

40. *No se da punto alguno o línea puramente terminativos.— Ocurre lo contrario con la superficie.—* Queda por responder a los argumentos aducidos al principio. Al primero se responde que se dan indivisibles en una magnitud, ya por causa de la terminación, ya también por la continuación. Y a los argumentos contra la primera parte les concedemos que el punto o la línea no se hallan nunca naturalmente como puramente terminativos; lo cual no se origina de que para terminar intrínsecamente la cantidad no sea necesario un término positivo, sino del hecho de que en las cosas no se hallen líneas y superficies separadas de los cuerpos; y en un mismo cuerpo no hay ninguna parte de línea o de superficie que no esté unida con las demás partes por ambos extremos; y entre las superficies se da una

nam parti divisibili identificetur; nulla enim potest determinate signari, quia non est maior ratio de una quam de alia; unde pari ratione identificabitur toti quantitati; est autem inintelligibile ut modus indivisibilis terminans lineam in una extremitate eius, sit idem in re cum tota linea. Quomodo enim potest esse idem cum tota, nisi sit coextensus toti, aut si ita est ille modus in tota linea, quomodo magis terminet eam in una parte quam in alia? Quae ratio probat indivisibile punctum non posse identificari cum quacumque parte divisibile lineae, sive determinate, sive indeterminate sumatur.

39. Denique ex his etiam facile concluditur indivisibilia ipsa, ut puncta, verbi gratia, inter se comparata, realiter esse distincta, nam ita condistinguuntur, ut unum nullo modo componat aliud. Item in re etiam loco distant, ut patet de duobus punctis extremis terminantibus lineam, et idem est de quibuslibet punctis eiusdem lineae, quia inter quaelibet duo puncta mediat linea. Eaedemque rationes ad lineas et superficies cum proportione applicari possunt.

Responsio ad argumenta contra indivisibilia terminantia

40. *Punctum nullum aut linea dantur pure terminantia.— Secus de superficie.—* Respondendum superest ad argumenta in principio facta. Ad primum respondetur dari indivisibilia in magnitudine, tum propter terminationem, tum etiam propter continuationem. Et ad argumenta contra priorem partem concedimus punctum aut lineam nunquam reperiri naturaliter pure terminantem; quod non inde provenit quod ad terminandam intrinsece quantitatem non sit necessarius terminus positivus, sed ex eo quod non reperiantur in rebus lineae et superficies separatae a corporibus; in eodem autem corpore nulla est pars lineae aut superficiei, quae non sit coniuncta aliis partibus ex utroque extremo; inter superficies autem datur

puramente terminativa, como se ha dicho antes. Y a la réplica de que, suprimido ese término, permanecería la cantidad tan finita y limitada como antes, se responde que, si esta separación se lleva a cabo solamente por precisión mental, entonces permanece ciertamente en el entendimiento una línea negativamente finita, pero, sin embargo, así no se concibe como terminada positivamente, tal como en la realidad se requiere. Y si la separación se supone que se lleva a cabo en la realidad misma, entonces negamos que pueda hacerse esa separación, ya que en la realidad no puede existir una cantidad negativamente finita, es decir, que no tienda más allá, sin que esté también terminada positivamente y encerrada en sus términos.

41. *Si la línea, el punto y la superficie pueden separarse entre sí y respecto de los cuerpos.—* Pero insistirá alguno en que, si esa superficie extrema es una realidad realmente distinta, al menos Dios por potencia absoluta podrá separarla y conservar toda la restante magnitud sin ella; pues se ha dicho antes que las realidades distintas realmente pueden separarse mutuamente y conservarse separadas. Responden muchos negando la consecuencia, ya que esa regla no es hasta tal punto general y cierta, que no pueda en alguna ocasión darse repugnancia para que —como ocurre en el caso presente— permanezca la cantidad finita en la realidad y no terminada. O puede decirse también que de la distinción se sigue perfectamente que Dios puede separar mutuamente uno de otro y conservar también a uno sin el otro, pero no en un estado en que se incluya repugnancia. Y así podrá Dios separar la superficie extrema del cuerpo y conservarla separada, suprimiendo la unión con el cuerpo y dándole a éste otro modo de existencia. Y contrariamente podrá conservar al cuerpo sin tal superficie, ya que se distingue de ella; pero no podrá conservarlo absolutamente sin terminar, o sin ninguna otra superficie, ya que esto incluye repugnancia por otras razones. Y añado, finalmente, que esa repugnancia no aparece tan clara que no pueda decirse con probabilidad que no pueda conservar Dios la línea sin el punto que la termina, y la superficie sin la línea, y el cuerpo sin la superficie; pero que en tal caso esa cantidad es finita por la negación de ulterior extensión, pero no por la intrínseca y positiva terminación que requiere según su connatural modo de ser. Lo mismo que quienes

aliqua pure terminans, ut supra dictum est. Et ad replicam quod, ablato huiusmodi termino, quantitas maneret ita finita et limitata sicut antea, respondetur, si haec separatio fiat tantum praecisione mentis, sic manet quidem in intellectu linea finita negative, non tamen sic intelligitur positive terminata prout in re necesse est. Si autem separatio in re ipsa fieri supponatur, sic negamus posse fieri huiusmodi separationem, quia non potest in re esse quantitas finita negative, id est, non ultra tendens, quin sit etiam positive terminata et suis terminis clausa.

41. *Linea, punctum et superficies possintne inter se et a corpore separari.—* Sed instabit aliquis, si illa superficies extrema est res realiter distincta, saltem de potentia absoluta poterit Deus illam separare, et reliquam magnitudinem totam sine illa servare; dictum est enim supra res realiter distinctas posse ab invicem separari, et separatas servari. Respondent multi negando sequelam, quia non est illa regula ita generalis et certa, quin aliquando possit intercedere repugnantia, ut est in praesenti, quod quantitas maneat finita in re et non terminata. Vel etiam dici potest ex distinctione optime sequi posse Deum ab invicem separare unum ab alio et conservare etiam unum sine alio, non tamen in statu includente repugnantiam. Atque ita poterit Deus separare superficiem extremam a corpore et illam separatam conservare, ablata unione ad corpus, et dando illi alium modum existendi. Et e converso poterit conservare corpus sine tali superficie, quia distinguitur ab illa; non tamen poterit illud conservare omnino interminatum, aut sine ulla alia superficie, quia hoc aliunde involvit repugnantiam. Addo vero ultimo hanc repugnantiam non videri tam claram quin probabiliter dici possit conservari posse a Deo lineam sine puncto terminante, et superficiem sine linea, et corpus sine superficie; in eo vero casu, quantitatem illam esse finitam per negationem ulterioris extensionis, non tamen per intrinsecam et positivam terminationem quam secundum connaturalem modum essendi requirit. Sicut, qui existi-

piensan que puede Dios conservar la naturaleza creada sin subsistencia propia o ajena, dicen, sin embargo, que, para el modo connatural de existir, dicha naturaleza exige un término positivo de la subsistencia. Y esa necesidad natural puede explicarse *a posteriori* en el caso presente, ya que el cuerpo que carece de término intrínseco no sería apto para el contacto físico con los otros cuerpos, ni para la figura y otros accidentes semejantes. Por lo cual, tampoco estaría perfectamente íntegro en sí y consumado en cuanto a su extensión. Por consiguiente, puede entenderse lógicamente que ese término es necesario *ex natura rei* aun cuando pueda separarse por potencia absoluta. Más aún, es probable que a veces pueda ser impedido naturalmente, como veremos después.

Se responde a los argumentos en contra de los indivisibles continuativos

42. *Primero y segundo.*— Respecto a la otra parte de los argumentos decimos que estos indivisibles son también necesarios por causa de la continuación de las partes de la cantidad. Pero a la primera impugnación se respondió ya que dichos indivisibles se requieren también por causa de la terminación. Y, por lo mismo, por esa razón no se excluye que se requieran también por causa de la continuación, aunque al continuar las partes las terminen en sus cantidades parciales. Más todavía, esto confirma la razón de la necesidad. Respecto a la segunda, se mostró ya también que las partes divisibles y extensas no pueden unirse entre sí inmediatamente según la extensión, ya que no pueden estar al mismo tiempo en el mismo espacio según alguna parte divisible, ya sea determinada o indeterminada; y ocurre lo contrario con el término indivisible, pues éstos pueden unirse *per se* de modo inmediato, y así mediante aquél pueden juntarse y unirse entre sí. Después trataremos de si, además de la entidad del punto y de las partes de la línea, es necesario un modo de unión entre ellos.

43. *Tercero.*— A la tercera dificultad hay que concederle que se da en el continuo y en cualquier parte suya una multitud infinita de puntos, y que esto no es un inconveniente, ya que toda esa infinidad de puntos es solamente relativa,

mant posse Deum conservare naturam creatam sine subsistentia propria vel aliena, dicunt nihilominus ad connaturalem modum existendi postulare huiusmodi naturam positivum terminum subsistentiae. Haec autem naturalis necessitas potest in praesenti declarari a posteriori, quia corpus carens intrinseco termino non esset aptum ad physicum contactum cum aliis corporibus, neque ad figuram et alia similia accidentia. Unde neque esset in se perfecte integrum et consummatum secundum suam extensionem. Recte ergo intelligi potest talem terminum esse ex natura rei necessarium, etiamsi per potentiam absolutam separari possit. Quin etiam probabile est interdum posse naturaliter impediri, ut postea videbimus.

Respondetur argumentis contra indivisibilia continuantia

42. *Primo.— Secundo.*— Ad aliam partem argumentorum dicimus etiam esse necessaria haec indivisibilia propter continuationem partium quantitatis. Ad primam vero impugnationem iam responsum est haec indivisibilia etiam propter terminationem requiri. Et ideo ex hoc capite non excluditur quin etiam propter continuationem requirantur, licet continuando partes eas terminent in suis partialibus quantitatibus. Quin potius hoc confirmat rationem necessitatis. Ad secundam, iam etiam ostensum est divisibiles et extensas partes non posse inter se immediate uniri secundum extensionem, quia non possunt secundum aliquam divisibilem partem, sive determinatam, sive indeterminatam, simul esse in eodem spatio; secus vero est de termino indivisibili; nam illi possunt per se immediate copulari, et ita mediante illo possunt inter se copulari et uniri. An vero praeter entitatem puncti et partium lineae, necessarius sit modus unionis inter ipsa, dicam inferius.

43. *Tertio.*— Ad tertiam impugnationem concedendum est esse in continuo et in qualibet parte eius infinitam multitudinem punctorum, neque illud esse inconveniens, quia tota illa infinitudo punctorum est tantum

puesto que toda ella compone una línea finita juntamente con las partes de la línea. Por lo cual no se sigue que pueda darse una multitud infinita de entes distintos actualmente, sea cuantitativa o trascendental, ya que ésa sería una infinidad en acto y absoluta, que no quedaría encerrada en ningunos términos como en realidad queda encerrada la infinidad de puntos; pues entre dos puntos de una línea existen otros infinitos puntos. Ni puede concebirse entre realidades actualmente separadas que, designada una, no pueda designarse otra inmediata a aquélla, sea en el orden de situación si se trata de cuerpos, sea en el orden de perfección si son espíritus. Pero, en cambio, en esta multitud de puntos, una vez señalado uno, no puede señalarse ninguno que le sea inmediato en el mismo continuo. Y como en la línea puede señalarse el primero, pero no el segundo, y como se da el último, pero no el penúltimo, todo esto demuestra que esta infinidad es muy distinta de la infinidad de la cantidad discreta; indica también que ésta es una infinidad imperfecta en algún aspecto, y potencial, y que, por ello, no se deduce de ahí un argumento suficiente para mostrar que una multitud actualmente infinita es posible, incluso por potencia absoluta de Dios. Sobre este punto hemos de tratar en otra parte.

44. *Cuarto.— Si todos los puntos pueden separarse de la línea.*— Al cuarto, sobre la separación de todos los puntos respecto de todas las partes de la línea, puede entenderse que dicha separación se produce de dos maneras. Primera, conservando ambos extremos; segunda, destruyendo uno y conservando el otro; pues, si ambos al mismo tiempo desapareciesen de la realidad, no habría separación, sino absoluta destrucción, la cual no significaría nada para la fuerza del argumento. Por tanto, sobre el primer modo puede juzgarse que éste no repugna por parte de ninguno de los extremos; pues, acerca de las partes del continuo, puede afirmarse que no permanecerían entonces todas divididas actualmente, porque, aun cuando se unan naturalmente con sus partes continuativas, sin embargo podría Dios unirlas con otro modo sobrenatural, como Soto y otros, al admitir que las partes de la sustancia se unen formalmente por la cantidad, dicen que Dios puede conservarlas unidas sin cantidad, uniéndolas de otro modo preternatural. O, como

secundum quid, cum tota illa finitam lineam componat simul cum partibus lineae. Quare non sequitur posse dari infinitam multitudinem entium actu distinctorum, vel quantitativam, vel transcendentalem, quia illa esset infinitas in actu et simpliciter, neque ullis terminis clauderetur, sicut revera clauditur infinitas punctorum; nam inter duo puncta unius lineae infinita alia sunt puncta. Neque inter res actu discretas intelligi potest quod, signata qualibet, non possit alia assignari illi immediata, vel ordine situs, si sint corpora, vel ordine perfectionis, si sint spiritus. At vero in hac multitudine punctorum, signato quolibet, nullum potest ei immediatum signari in eodem continuo. Et cum in linea possit designari primum, non tamen secundum, et cum detur ultimum, non tamen penultimum, quae omnia desmostrant esse hanc infinitatem longe diversae rationis ab infinitate quantitatis discretae; indicant etiam illam esse infinitatem imperfectam secundum quid ac potentialem, et ideo inde non sumi sufficiens argumentum ad ostendendum infinitam multitudinem esse possibilem, etiam per potentiam Dei absolutam. De qua re alibi tractandum est.

44. *Quarto.— An omnia puncta possint a linea separari.*— Ad quartum de separatione omnium punctorum ab omnibus partibus lineae, dupliciter intelligi potest fieri huiusmodi separatio. Primo, conservando utrumque extremorum; secundo, destruendo unum et conservando aliud; nam si utrumque simul e rerum natura tolleretur, non esset separatio, sed absoluta destructio, quae nihil ad vim argumenti conferret. De priori igitur modo existimari potest ex parte neutrius extremi id repugnare; nam de partibus continui dici potest non mansuras tunc omnes actu divisas, quia licet naturaliter uniantur suis continuativis, tamen Deus posset illas alio supernaturali modo unire, sicut Soto et alii admittentes partes substantiae formaliter uniri per quantitatem, dicunt posse Deum eas conservare unitas sine quantitate, alio praeternaturali modo illas uniendo. Vel sicut paulo antea dicebamus, posse Deum conser-

decíamos poco antes, que Dios puede conservar la cantidad sin la superficie terminativa, aun cuando esté terminada naturalmente por ella.

45. Pero, con todo, en cuanto a este punto pienso que es imposible una separación tal, hasta el punto de que conserve Dios la línea sin los indivisibles continuativos, ya que no puede conservarse la línea sin la extensión cuantitativa, por pertenecer ésta a su concepto; y —como prueban los argumentos anteriormente aducidos— esta extensión no puede armonizarse con la unión inmediata de las partes cuantitativas entre sí, y, por ello, es menester que se produzca en algún elemento indivisible continuativo de las partes, que, por tanto, respecto de una y otra parte, viene a ser como la causa formal de la unión de éstas; en cambio, respecto de cada una de las partes se comporta como el otro extremo en el que se produce la unión. Por consiguiente, del mismo modo que no puede Dios conservar el efecto formal sin la causa formal, ni la unión sin los extremos de la unión, así tampoco puede conservar las partes de la cantidad unidas sin los indivisibles que las unen. Ni pueden tampoco ser conservadas esas partes sin ninguna unión, porque se encierra una contradicción, ya que pertenece al concepto de esas partes tener alguna divisibilidad o extensión dimensiva, que no puede darse sin continuación. En cambio, la cuestión de si puede concebirse o imaginarse que conserve Dios las partes de la línea unidas a otros indivisibles, que no sean puntos, sino entes de otra clase, dejo que la discutan otros, pues se trata de una ficción inútil, y a mí me parece imposible, ya que tales indivisibles no tendrían otro modo de entidad ni otro efecto formal; ni la línea es capaz de otra continuación fuera de ésta, que es para ella connatural y cuasi esencial.

46. Sin embargo, acerca del otro modo de separación parece que la repugnancia es menor por parte del otro extremo; en efecto, como los puntos no tienen ninguna extensión, no hay inconveniente alguno en que permanezcan todos divididos actualmente, destruidas todas las partes de la línea. Pero, sin embargo, en esta cuestión podemos hablar, o de cada uno de los puntos, o del conjunto de todos ellos. Tratando de cada uno de los puntos y de cualquier multitud finita de los mismos, casi todos los que piensan que estos indivisibles poseen entidad propia, conceden que los indivisibles pueden conservarse separados de ese modo, tanto

vare quantitatem sine superficie terminante, etiamsi naturaliter per illam terminetur.

45. Sed nihilominus quoad hanc partem existimo esse impossibilem huiusmodi separationem, ita ut Deus conservet lineam sine indivisibilibus continuantibus, quia non potest conservari linea sine extensione quantitativa, cum haec sit de ratione eius; non potest autem (ut argumenta superius facta probant) illa extensio consistere cum immediata unione partium quantitativarum inter se, et ideo necesse est ut fiat in aliquo indivisibili continuante partes, quod propterea respectu utriusque partis est veluti causa formalis unionis earum; respectu vero singularum partium se habet tamquam alterum extremum, in quo fit unio. Sicut ergo non potest Deus conservare effectum formalem sine causa formali, neque unionem sine extremis unionis, ita non potest conservare partes quantitatis unitas sine indivisibilibus unientibus. Neque etiam possunt conservari illae partes sine ulla unione, quia involvitur repugnantia, cum de ratione talium partium sit ut habeant aliquam divisibilitatem seu extensionem dimensivam, quae sine continuatione esse nequit. An vero cogitari possit aut fingi Deum conservare lineae partes unitas aliis indivisibilibus, quae non sint puncta, sed entia alterius rationis, aliis disputandum relinquo; est enim inutilis fictio et mihi videtur impossibilis, quia neque illa indivisibilia haberent alium entitatis modum, neque alium formalem effectum; neque linea est capax alterius continuationis quam huius, quae illi est connaturalis et quasi essentialis.

46. De altero vero modo separationis minor videtur repugnantia ex parte alterius extremi; nam cum puncta nullam habeant extensionem, nullum videtur incommodum quod maneant actu divisa omnia, destructis omnibus partibus lineae. Sed nihilominus in hoc loqui possumus de singulis punctis aut de tota collectione punctorum. De singulis et de qualibet multitudine finita eorum, fere omnes qui censent haec indivisibilia habere propriam entitatem, concedunt posse hoc modo

la superficie sin el cuerpo como la línea sin la superficie, y consecuentemente también el punto sin la línea; y es bastante verosímil, ya que no se ofrece ninguna contradicción manifiesta. De acuerdo con tal opinión hay que afirmar consiguientemente que el punto no se une con la línea si no interviene algún modo de unión distinto del punto *ex natura rei;* pues, si la entidad del punto puede permanecer en la naturaleza, y puede permanecer no unida, resulta, por tanto, que estar unida añade a la entidad del punto algo que en la realidad es separable de aquélla; por tanto, le añade un modo de unión, pues por él se dice formalmente unida; y este modo, hablando consecuentemente, se supondría con más probabilidad como indivisible en sí en sentido extensivo e identificado realmente sólo con el punto, pero terminado en las partes de la línea, como en los extremos de la unión. Y en dichas partes no es menester imaginar otros modos de unión, ya que ni son necesarios ni pueden fácilmente concebirse como identificados con las partes divisibles. Y podría alguien decir, no de modo absolutamente improbable, que el punto es una entidad tan diminuta que para su existencia real necesita esencialmente la unión con la línea, y que, por lo mismo, no se une con ella con otro modo de unión distinto de sí *ex natura rei,* sino por sí mismo. De lo cual resulta consecuentemente que el punto no puede en manera alguna conservarse separado de la línea; y lo mismo habrá que decir de la línea respecto de la superficie, y de la superficie respecto del cuerpo. Pero, aun cuando esto que dije sea probable, sin embargo, suponiendo que ésas son unas verdaderas realidades, es más consecuente y verosímil el primer modo de hablar.

47. Pero, en cambio, si se trata del conjunto de todos los puntos que existen en una línea, la dificultad es mayor. En efecto, de lo dicho parece seguirse que tampoco en esto hay repugnancia, pues, si puede conservarse el punto separado, y del mismo modo que se conserva uno pueden conservarse cada vez más hasta el infinito, ¿por qué no ha de poder conservarse toda la colección de puntos existentes en una línea? Sin embargo, es más probable que esto no pueda suceder. Y puede darse la razón basándose en la opinión común de que repugna que se dé una multitud infinita en acto, y por los inconvenientes y absurdos que suelen inferirse de aquella posición, los cuales omito ahora. Por tanto, la razón que me

indivisibilia separata conservari, tam superficiem sine corpore, quam lineam sine superficie, et consequenter etiam punctum sine linea; et est verisimilius, quia nulla sese offert aperta repugnantia. Iuxta quam sententiam consequenter dicendum est punctum non uniri lineae nisi intercedente aliquo modo unionis ex natura rei distincto a puncto; nam si potest entitas puncti manere in rerum natura, et non unita, ergo esse unitam aliquid addit entitati puncti in re ipsa separabile ab illa; ergo addit modum unionis, nam per illum dicitur formaliter unita; hic autem modus, consequenter loquendo, probabilius ponetur in se indivisibilis extensive et identificatus realiter soli puncto, terminatus autem ad partes lineae ut ad extrema unionis. In ipsis autem partibus non oportet fingere alios modos unionis, quia nec sunt necessarii, nec facile intelligi possunt identificati cum partibus divisibilibus. Posset autem aliquis non omnino improbabiliter dicere punctum esse tam diminutam entitatem, ut ad suam realem existentiam essentialiter requirat coniunctionem cum linea, ideoque non uniri illi per alium modum unionis a se distinctum ex natura rei, sed seipso. Unde consequenter fit ut punctum nullo modo possit conservari separatum a linea; idemque dicendum erit de linea respectu superficiei, et de superficie respectu corporis. Sed licet hoc quod dixi sit probabile, tamen supponendo has esse veras realitates, magis consequens ac verisimilior est prior dicendi modus.

47. At vero loquendo de tota collectione punctorum existentium in linea, maior est difficultas. Ex dictis enim videtur sequi etiam in hoc non esse repugnantiam; nam si potest conservari punctum separatum, et, sicut conservatur unum, ita possunt plura et plura in infinitum conservari, cur non poterit tota collectio punctorum existentium in linea conservari? Nihilominus probabilius est id fieri non posse. Et ratio reddi potest ex communi opinione, quod repugnat dari infinitam multitudinem in actu, et ex inconvenientibus et absurdis quae inferri solent ex illa positione,

parece a mí más probable ahora es que los puntos no pueden ser separados de la línea si no es destruyendo las partes de la línea; y no pueden destruirse las partes de la línea si no se destruyen también los puntos de que consta intrínsecamente; en efecto, como he dicho, aunque la línea o una parte de la línea no conste de sólo puntos, sin embargo los incluye de una manera tan intrínseca, que no es posible concebir una parte de la línea en que no se incluyan puntos. Por consiguiente, es imposible que se destruyan las partes de la línea sin destruir sus puntos; lo mismo que, contrariamente, es imposible que permanezca una parte de la línea sin que permanezcan los puntos. Por consiguiente, por esta razón es imposible que, una vez destruidas las partes de la línea, se conserve separada toda la colección de puntos.

48. *Quinto.— Si los indivisibles existentes en el continuo son infinitos actualmente.—* Al quinto, sobre la línea infinitamente extensa existente en un continuo finito, se responde que con la razón allí aducida se prueba perfectamente que en un continuo no existe una multitud de líneas (y lo mismo ocurre proporcionalmente con las superficies), ya que todas las líneas que consideramos nosotros como varias en dicho continuo son partes de una línea trazada en círculo infinitas veces que rodea al mismo continuo; pues todas se continúan entre sí en algunos puntos. Y, por ello, como antes decía, no puede hallarse en toda esa línea un punto que la termine de tal manera, que no la continúe también. Y con esto respondemos a otra dificultad, concediendo que en esa línea existen infinitas partes iguales y unidas actualmente en alguno o algunos puntos, como prueba el argumento; pero, a pesar de todo, no componen una línea actualmente infinita de modo absoluto, ya que se unen entre sí de tal manera que se encierran en una magnitud finita y en términos definidos, y se unen entre sí de un cierto modo confuso con objeto de circunscribir y componer una magnitud finita. Y por esta razón no hay inconveniente en que se dé una línea infinita cerrada por puntos extremos, ya que no se trata de una infinitud absoluta, sino relativa, y esos puntos no son absolutamente terminativos, sino continuativos, a la manera como se hallan todos los puntos en una línea circular.

49. Podrá insistirse, porque se sigue que esa línea tendría tantas partes iguales en una columna de un pie como en una de dos pies, puesto que tiene tantos círculos iguales en las partes proporcionales de la longitud de un pie como en la de dos pies, ya que una columna de un pie tiene tantas partes proporcionales como una de dos pies, todas las cuales son iguales entre sí en cuanto al espesor; responden a esto muchos concediendo la consecuencia, ya que en los infinitos no admiten que pueda darse una cosa mayor o menor que otra; pues éstas son propiedades de la cantidad finita, como trata ampliamente Gregorio, *In IV*, dist. 44, q. 4, y Escoto, *In II*, dist. 1, q. 3, y otros. Y por esta razón afirman que existen tantos puntos en el círculo menor como en el mayor; pues, si uno está incluido en el otro, todas las líneas que pueden trazarse desde el centro cortan a cada círculo en un punto, y, sin embargo, esas líneas son infinitas de modo absoluto. Pero, aunque sea verdad que uno de esos infinitos no puede ser mayor que el otro en alguna proporción determinada, sin embargo absolutamente no puedo concebir que no haya más en el todo que en las partes tomadas individual y separadamente, ya que el todo contiene cuanto hay en alguna parte, y algo más. Por lo cual, del mismo modo que un infinito puede ser parte de otro, no hay ninguna repugnancia en que haya más puntos en el todo que en una parte, o más partes de una línea en una columna de dos pies que en una de un pie. Pero, sobre esto, basta.

El sujeto del punto y de otros indivisibles

50. En el argumento sexto se pregunta en qué sujeto están estos indivisibles. Y la respuesta común suele ser que el punto está próximamente en las partes de la línea a las que continúa, y la línea en las partes de la superficie; la superficie, a su vez, en las partes del cuerpo cuantitativo; y que el cuerpo mismo está inmediatamente en la sustancia. Y por esto sucede que esos indivisibles no estén en ningún sujeto adecuado ni inhieran inmediatamente en la sustancia, sino solamente el cuerpo que pertenece al predicamento de la cantidad. Sin embargo, esta respuesta, según la opinión que hemos tratado antes acerca del efecto formal de la cantidad, presenta una grave dificultad, pues las partes de la sustancia están tan verdadera y realmente unidas entre sí como las partes del cuerpo de la can-

quae nunc omitto. Ratio ergo quae mihi maxime probabilis videtur in praesenti est, quia non possunt puncta separari a linea, nisi destruendo partes lineae; non possunt autem partes lineae destrui, quin destruantur etiam puncta quibus intrinsece constat; nam licet, ut dixi, linea seu pars lineae non constet ex solis punctis, tamen ita intrinsece illa includit, ut possibile non sit concipere partem lineae in qua non includantur puncta. Impossibile ergo est destrui partes lineae non destructis punctis; sicut, e converso, impossibile est manere partem lineae non manentibus punctis. Hac ergo ratione, impossibile est, destructis partibus lineae, conservari separatam totam punctorum collectionem.

48. *Quinto.— An indivisibilia in continuo existentia sint infinita actu.—* Ad quintum de linea infinite extensa existente in continuo finito respondetur ratione ibi facta recte probari in uno continuo non esse multitudinem linearum (idemque est proportionaliter de superficiebus), quia omnes lineae quae per modum plurium in eo continuo a nobis considerantur, sunt partes unius lineae quae infinitis modis circuit et gyrat ipsum continuum; nam omnes inter se continuantur aliquibus punctis. Et ideo, ut supra dicebam, non potest reperiri in tota illa linea punctum aliquod ita terminans ipsam, ut non etiam continuet. Et hinc ad aliam difficultatem respondemus, concedendo esse in illa linea infinitas partes aequales et actu unitas in aliquo vel aliquibus punctis, ut argumentum convincit; nihilominus tamen non componunt unam lineam actu infinitam simpliciter, quia tali modo inter se uniuntur, ut intra finitam magnitudinem et intra definitos terminos claudantur et quodam confuso modo inter se uniantur ad circumscribendam et componendam finitam magnitudinem. Et hac ratione non est inconveniens dari infinitam lineam clausam punctis extremis, quia illa infinitas non est simpliciter, sed secundum quid, et illa puncta non sunt simpliciter terminantia, sed continuantia, ad eum modum quo se habent puncta omnia in linea circulari.

49. Quod si instes, quia sequitur tot partes aequales habere illam lineam in columna pedali quot in bipedali, quia tot circulos aequales habet in partibus proportionalibus pedalis longitudinis sicut bipedalis; tot enim partes proportionales habet columna pedalis, quot bipedalis, quae omnes sunt inter se aequales quoad crassitiem. Ad hoc multi respondent concedendo sequelam, quia in infinitis non putant posse dari unum maius vel minus alio; nam hae sunt proprietates quantitatis finitae, ut late Gregor., In IV, dist. 44, q. 4; et Scotus, In II, dist. 1, q. 3, et alii. Et ea ratione aiunt tot esse puncta in circulo minori sicut in maiori; nam si unus sit in alio inclusus, omnes lineae quae duci possunt a centro secant unumquemque circulum in aliquo puncto, et tamen sunt illae lineae infinitae simpliciter. Sed, licet verum sit unum ex his infinitis non posse esse maius alio in certa aliqua proportione, tamen absolute capere non possum quin plura sint in toto quam in partibus sigillatim et divisim sumptis, quia totum continet quidquid est in aliqua parte, et aliquid amplius. Quapropter, eo modo quo unum infinitum esse potest pars alterius, non est cur repugnet plura puncta esse in toto quam in parte, vel plures partes lineae in columna bipedali quam in pedali. Sed de his satis.

De subiecto puncti et aliorum indivisibilium

50. In sexto argumento petitur in quo subiecto sint haec indivisibilia. Et communis responsio esse solet punctum esse proxime in partibus lineae quas continuat, et lineam in partibus superficiei; superficiem vero in partibus corporis quantitativi; corpus autem ipsum esse immediate in substantia. Atque hinc fit ut haec indivisibilia in nullo sint adaequato subiecto, neque substantiae immediate inhaereant, sed solum corpus de praedicamento quantitatis. Haec tamen responsio, iuxta sententiam a nobis supra tractatam de formali effectu quantitatis, magnam habet difficultatem; nam partes substantiae sunt inter se tam vere ac realiter unitae, sic-

tidad; ahora bien, no se unen inmediatamente por la cantidad, como probé antes; luego se unen por algo sustancial, que proporcionalmente responde a la superficie por la que se unen las partes de la cantidad; por consiguiente, aquello que pueda ser sujeto proporcionado de una superficie cuantitativa será algo indivisible.

51. Esto se explica perfectamente, supuesto el caso de que Dios conservase a la sustancia corpórea, privada de cantidad, presente en el mismo espacio en que estaba antes bajo la cantidad; pues entonces las partes de dicha sustancia permanecerían unidas sustancialmente; por tanto, habría entre ellas un término sustancial indivisible con el que se uniesen; por consiguiente, tienen ahora el mismo bajo la cantidad. Ni puede afirmarse que aquellas partes de la sustancia se unan próximamente entre sí sin un término indivisible, ya que en este punto se da una misma razón para ellas que para las partes de un cuerpo cuantitativo, porque también las partes de la sustancia son divisibles entitativamente y no se unen de modo próximo e inmediato en alguna entidad divisible.

52. Además, el cuerpo sustancial que subyace al cuerpo de la cantidad está tan unido y cuasi continuo en su entidad como el cuerpo de la cantidad en la suya. Y el cuerpo de la cantidad está como penetrando íntimamente el cuerpo sustancial y coextiende a aquél continuamente consigo; por consiguiente, dondequiera que hay algo del cuerpo cuantitativo corresponde proporcionalmente algo del cuerpo sustancial; por consiguiente, las partes de un cuerpo corresponden a las partes del otro, y a los términos continuativos de un cuerpo responden los términos continuativos del otro, y no puede entenderse de otra forma la extensión continuada de éstos. De la misma manera que las superficies del cuerpo continente y del contenido no podrían concebirse como coextensas de modo continuo y adecuado, a no ser que las partes de uno se correspondiesen con las partes del otro, y los elementos continuativos y términos de uno con los continuativos y términos del otro. Y de modo parecido, si dos cuerpos cuantos se compenetrasen localmente de manera adecuada y continua, sería necesaria una proporción semejante, ya que sin ella no puede entenderse la extensión continuada. Y, por el mismo motivo, ya que la blancura, por ejemplo es extensa de modo continuo en la superficie, es

ut partes corporis quantitatis; non uniuntur autem immediate per quantitatem, ut supra probavi; ergo uniuntur per aliquid substantiale, quod proportionaliter respondet superficiei qua uniuntur partes quantitatis; ergo illud erit aliquid indivisibile quod possit esse proportionatum subiectum superficiei quantitativae.

51. Hoc declaratur optime, posito eo casu quo Deus conservaret substantiam corpoream sine quantitate praesentem eidem spatio in quo antea erat sub quantitate; nam tunc partes illius substantiae manerent substantialiter unitae; ergo inter eas esset indivisibilis terminus substantialis quo unirentur; ergo eumdem nunc habent sub quantitate. Nec dici potest quod illae partes substantiae proxime inter se uniantur absque indivisibili termino, quia eadem est quoad hoc ratio de illis quae de partibus corporis quantitativi, quia etiam partes substantiae sunt entitative divisibiles, et non uniuntur proxime et immediate in aliqua entitate divisibili.

52. Praeterea corpus substantiale, quod subest corpori quantitatis, tam est unitum et quasi continuum in sua entitate, sicut corpus quantitatis in sua. Et corpus quantitatis est quasi intime penetrans corpus substantiale, et continue illud coextendit sibi; ergo ubicumque est aliquid corporis quantitativi, correspondet proportionaliter aliquid corporis substantialis; ergo partibus unius corporis correspondent partes alterius, et terminis continuativis unius corporis respondent termini continuativi alterius, nec potest aliter intelligi continuata eorum extensio. Sicut superficies corporis continentis et contenti non possent intelligi continue et adaequate coextensae, nisi partes unius corresponderent partibus alterius, et continuativa ac termini unius continuativis et terminis alterius. Et similiter, si duo corpora quanta sese loco penetrarent adaequate et continue, necessaria esset similis proportio, quia sine illa intelligi non potest continuata extensio. Et ob eamdem rationem, quia albedo, verbi gratia, est continue extensa in superficie,

menester que en cualquier parte de la superficie corresponda una parte de la blancura que le esté inherente y que en las líneas continuativas de las partes de la superficie se conciba algo de la blancura extenso en sentido longitudinal y no en cuanto a su anchura, con lo cual se unan las partes de esa misma blancura. Efectivamente, no pueden unirse inmediatamente por una línea que pertenezca a la especie de la cantidad, ya que pertenece a un orden diverso y no puede concebirse de otra manera la extensión continuada de la blancura por toda la superficie. Y de modo proporcional, cuando el calor o la luz se extiende continuamente por el cuerpo en sentido de su profundidad, es menester que, del mismo modo que en las partes del cuerpo hay partes de luz y de calor, así en los elementos continuativos del cuerpo existan elementos continuativos propios de la luz o del calor pertenecientes a sus propios géneros o especies, ya que ni esas cualidades pueden integrarse formalmente en sus entidades por la entidad de otro predicamento, ni podrían tampoco extenderse continuamente en el sentido de la profundidad de la cantidad si no tuviesen en sí una intrínseca integridad y continuidad. Esto lo manifiesta también suficientemente la continuidad sucesiva de la mutación con que dicha cualidad se extiende por el cuerpo; pues en este instante el calor se extiende hasta este solo término, al que inmediatamente antes de este momento no alcanzaba, e inmediatamente después seguirá más allá, y así avanza continuamente la extensión. Por consiguiente, es menester que, lo mismo que a las partes de la cantidad les corresponden las partes de la cualidad, así a los indivisibles de la cantidad les correspondan los indivisibles de la cualidad.

53. Y esta razón, en la misma proporción, tiene vigencia para la forma sustancial; pues el crecimiento sustancial se realiza también continuamente, al modo que la forma del fuego se extiende o crece continuamente en la materia de la estopa o paja, como supongo de momento. Y, por fin, se explica de este modo en el alma racional: en efecto, ella está presente en todo el cuerpo humano; por tanto, está toda no sólo en todo el cuerpo y en cada una de sus partes, sino también en todos sus términos, o en sus elementos continuativos, pues, de lo contrario, su presencia no sería continua y sin interrupción en todo el cuerpo; ahora bien, no está presente sino donde informa; por consiguiente, a toda su cantidad y a

necesse est ut in qualibet parte superficiei correspondeat pars albedinis illi inhaerens, et quod in lineis continuantibus partes superficiei intelligatur aliquid albedinis extensum secundum longitudinem et non secundum latitudinem, quo uniantur partes ipsius albedinis. Neque enim possunt immediate uniri per lineam de specie quantitatis, cum sit diversi ordinis, neque alio modo potest concipi continuata extensio albedinis per totam superficiem. Et proportionaliter, cum calor vel lumen continue extenditur per corpus secundum profunditatem eius, necesse est quod, sicut in partibus corporis sunt partes luminis et caloris, ita in continuativis corporis sint propria continuativa luminis vel caloris, ad sua propria genera vel species pertinentia, quia nec possunt illae qualitates in suis entitatibus integrari formaliter per entitatem alterius praedicamenti, neque etiam possent continue extendi per profunditatem quantitatis, nisi haberent in se intrinsecam integritatem et continuitatem. Quod etiam satis manifestat successiva continuitas mutationis qua huiusmodi qualitas per corpus extenditur; nam in hoc instanti calor extenditur usque ad hunc solum terminum, quem immediate ante hoc non attingebat, et immediate post hoc ultra progredietur, et ita procedit continue extensio. Ergo necesse est ut, sicut partibus quantitatis correspondent partes qualitatis, ita indivisibilibus quantitatis correspondeant indivisibilia qualitatis.

53. Atque haec ratio eadem proportione urget in forma substantiali; nam etiam substantialis aggeneratio continue fit; ut forma ignis continue extenditur seu crescit in materia stuppae, aut paleae, ut nunc suppono. Ac denique in rationali anima in hunc modum declaratur: nam illa est praesens toti corpori humano; est ergo tota non solum in toto corpore et in singulis partibus eius, sed etiam in omnibus terminis seu continuativis eius; alias non esset eius praesentia continua et sine interruptione in toto corpore; non est autem praesens, nisi ubi informat; ergo sub tota quantitate et sub om-

todos sus elementos indivisibles les corresponde proporcionalmente algo de materia, que puede ser informada por el alma.

54. Por consiguiente, hay que decir así al sexto argumento que toda la cantidad tiene un sujeto que le es proporcionado; pues en el cuerpo sustancial hay una composición integral de partes y términos sustanciales proporcionados entre sí, y este cuerpo determinado se reviste (por decirlo así) de un cuerpo cuantitativo, de tal manera que sus partes se ven modificadas por las partes de la cantidad, y sus términos por los términos de la cantidad; y así se convierte en extenso e impenetrable naturalmente en orden al espacio. Y lo mismo sucede proporcionalmente en cualquier cualidad, más todavía, incluso en cualquier realidad corpórea que se hace cuanta por la adherencia a la cantidad o de otro modo; pues en cualquier realidad de esta clase se dan indivisibles proporcionados a su entidad y que corresponden a los indivisibles de la cantidad, como se ha explicado antes, por vía de ejemplo, en algunas cualidades y se explicará más dentro de poco al tratar de la continuidad del movimiento y del tiempo.

Dificultad primera sobre lo dicho de los indivisibles sustanciales

55. *Si por la división del cuerpo sustancial perecen los elementos indivisibles de la sustancia.*— Quedan, sin embargo, dos objeciones: la primera es que en la materia no puede haber elementos indivisibles de la sustancia, ya que en ese caso frecuentemente se perdería algo de materia y se produciría algo de nuevo. En efecto, por la división del continuo se destruye una superficie que continuaba las partes del cuerpo y resultan dos terminativas; por consiguiente, si a las superficies cuantitativas les corresponden términos sustanciales proporcionales, sucede que por esa división se pierde también el término común continuativo de la materia y resultan dos extremos o terminativos; existe, efectivamente, la misma proporción y razón. Ahora bien, el consiguiente parece falso, porque, en otro caso, sería menester que esos elementos indivisibles de la materia que surgen de nuevo fuesen creados y, por tanto, que fuesen aniquilados los que cesan. La consecuencia es clara, ya que no pueden ser hechos por educción, por no estar en un

nibus indivisibilibus eius proportionaliter respondet aliquid materiae, quod potest anima informari.

54. Sic igitur ad sextum argumentum dicendum est totam quantitatem habere subiectum sibi proportionatum; nam in corpore substantiali est integralis compositio ex partibus et terminis substantialibus inter se proportionatis, et hoc corpus induitur (ut ita dicam) corpore quantitativo, ita ut partes eius afficiantur partibus quantitatis, et termini eius terminis quantitatis; atque ita redditur extensum et impenetrabile naturaliter in ordine ad spatium. Idemque proportionaliter est in omni qualitate, immo etiam in omni re corporea, quae per adhaesionem ad quantitatem, vel alio modo, quanta efficitur; nam in omni huiusmodi re dantur indivisibilia proportionata entitati eius, et correspondentia indivisibilibus quantitatis, ut in quibusdam qualitatibus supra, exempli causa, declaratum est, et paulo inferius, tractando de continuitate motus et temporis, magis explicabitur.

Prior difficultas circa dicta de indivisibilibus substantialibus

55. *Diviso corpore substantiali, an pereant indivisibilia substantiae.*— Supersunt vero duae obiectiones. Prior est quod non possint esse in materia indivisibilia substantiae, alioqui saepe amitteretur aliquid materiae, et aliquid de novo fieret. Nam per divisionem continui destruitur una superficies, quae continuabat partes corporis, et resultant duae terminantes; ergo, si superficiebus quantitativis correspondent substantiales termini proportionales, fit ut per illam divisionem amittatur etiam communis terminus continuans materiam, et duo extremi seu terminantes resultent; est enim omnino eadem proportio et ratio. Consequens autem videtur falsum, alias oporteret illa indivisibilia materiae, quae de novo insurgunt, creari, et consequenter, ea quae desinunt, annihilari. Patet sequela, quia non possunt fieri per eductionem, non enim sunt in subiecto; partici-

sujeto; participan, en efecto, de la esencia y naturaleza del primer sujeto sustancial. Por lo cual, aun cuando estén unidos a las partes de la materia, no están, sin embargo, en ellas como en un sujeto, sino que componen con ellas un primer y adecuado sujeto de la cantidad y de las formas sustanciales.

56. Se responde a esta dificultad admitiendo la consecuencia primera; pues, si las partes de la materia se unen por sus términos sustanciales cuando se dividen por la separación, es menester que el término con el que se unían esas partes se destruya, puesto que ni puede permanecer entero en cada una de las partes, ni hay tampoco razón para que permanezca en una más bien que en otra. Además, esas partes divididas permanecen intrínsecamente terminadas de modo sustancial lo mismo que las partes de la cantidad en su orden; por consiguiente, es menester que surjan de nuevo los términos sustanciales, lo mismo que los cuantitativos. Ahora bien, cómo se produzcan esos términos es difícil de explicar; pues admitir ahí una creación o aniquilación no es filosófico. Y, por ello, parece que se ha de decir que esos indivisibles terminativos materiales se producen por resultancia de las mismas partes de la materia.

57. Pero puede alguien insistir en que esa resultancia es una eficiencia, ya que con ella comienza a existir una realidad nueva; pero esa eficiencia no procede de las partes de la materia como de principio activo, ya que la materia no es activa, ni consta tampoco de esas partes como de causa material, porque no son sujeto de tales términos. Se responde que no hay inconveniente en que la materia tenga alguna actividad por resultancia, como se ha dicho; pues para ésta es suficiente con que el término aquel dependa en su ser y en su hacerse de la materia a la que se une, ya que esa dependencia se reduce a la causa material. Lo mismo que dicen los teólogos que si el Verbo abandonase el cuerpo humano resultaría de él la subsistencia creada, pues también en este caso resultaría de la materia la subsistencia parcial por una cierta actividad intrínseca y por la recepción de la propia subsistencia. O bien puede decirse también que estos indivisibles materiales resultan en virtud de la acción con que Dios conserva la materia, y que son como una cierta concreación; pero que no se llama así, porque se produce por virtud y exigencia de la acción preexistente.

pant enim essentiam et naturam primi subiecti substantialis. Unde, licet sint unita partibus materiae, non tamen sunt in illis ut in subiecto, sed cum illis componunt unum primum et adaequatum subiectum quantitatis et formarum substantialium.

56. Ad hanc difficultatem respondetur admittendo primam sequelam; nam si partes materiae uniuntur suis terminis substantialibus quando per disiunctionem dividuntur, necesse est ut terminus quo illae partes uniebantur, destruatur, quia nec potest in utraque parte totus manere, neque etiam est cur maneat in una potius quam in alia. Deinde partes illae divisae manent intrinsece terminatae substantialiter sicut partes quantitatis in suo ordine; ergo necesse est ut de novo insurgant substantiales termini, sicut et quantitativi. Quomodo autem fiant illi termini, difficile est ad explicandum; nam admittere ibi creationem aliquam, vel annihilationem, non est philosophicum. Et ideo dicendum videtur illa indivisibilia terminantia materialia fieri per resultantiam ab ipsis partibus materiae.

57. Sed potest quis urgere, nam haec resultantia aliqua efficientia est, cum per eam incipiat esse aliqua nova res; illa autem efficientia non est a partibus materiae ut a principio activo, quia materia non est activa, neque etiam est ex illis partibus ut ex causa materiali, quia non sunt subiectum talium terminorum. Respondetur non esse inconveniens quod materia habeat aliquam activitatem per resultantiam, ut supra dictum est; ad hanc vero sufficere ut terminus ille pendeat in suo esse et fieri a materia cui unitur; nam illa dependentia ad materialem causam revocatur. Sicut dicunt theologi, quod si Verbum dimitteret corpus humanum, resultaret ab illo subsistentia creata; tunc enim ab ipsa materia resultaret subsistentia partialis per aliqualem activitatem intrinsecam et receptionem propriae subsistentiae. Vel dici etiam potest haec indivisibilia materialia resultare ex vi illius actionis qua Deus conservat materiam, esseque veluti quamdam concreationem; non tamen ita appellari, quia fit ex vi et debito praeexistentis actionis.

58. *Dificultades que tienen los indivisibles de las formas extensas.*— La segunda dificultad es que no pueden admitirse estos elementos indivisibles en las formas o cualidades que se extienden en la materia o cantidad, ya que, en otro caso, resulta que dos cualidades contrarias en grado sumo en un aspecto real y positivo de las mismas se unen simultáneamente en un mismo sujeto indivisible, y esto implica contradicción. La consecuencia es clara, porque, si en la superficie continua de una pared la mitad es sumamente blanca y la otra mitad sumamente negra, y esas cualidades tienen sus términos propios indivisibles en los que se continúan y terminan, sería necesario que en la parte en que son contiguas tuviesen sus propios términos inherentes simultáneamente en la misma línea que continúa la superficie cuantitativa. Y, por la misma razón, si un tronco tiene una mitad caliente como seis grados, y la otra fría como seis grados, en la superficie continuativa se darán a un mismo tiempo el calor y el frío en toda su intensidad, aún cuando sea algo indivisible según la extensión. De lo cual resulta, además, que en el mismo término indivisible de la materia se dan simultáneamente dos formas sustanciales específicas según algo indivisible en cuanto a la extensión; como en la rama verde y seca, cuya cantidad es continua, en la superficie continuativa de ambas partes será indivisible el término de la materia, que será informado simultáneamente por una y otra forma según algo suyo indivisible.

59. En relación con esta dificultad, por lo que se refiere a las cualidades, algunos no juzgan como inconveniente el admitir todo el consiguiente, ya que las cualidades contrarias entre sí no repugnan en un mismo sujeto por razón de los indivisibles, sino por sí por razón de sus mismas formas, y, por ello, no es un inconveniente que, cuando las formas se tocan únicamente en un elemento indivisible de la cualidad por medio de sus extremos indivisibles, no se excluyan mutuamente de un sujeto proporcionado. Pero, acerca de las formas sustanciales, afirman que, por el hecho mismo de que en la materia extensa hay formas específicamente distintas que no pueden continuarse entre sí, tampoco son continuas las partes de la materia y de la cantidad; como en el caso propuesto de la rama en parte verde y en parte seca, niegan que esas partes sean continuas. Y si es verdad

58. *Formarum extensarum indivisibilia quas patiantur difficultates.*— Altera difficultas est quod non possint in formis vel qualitatibus quae extenduntur in materia vel quantitate haec indivisibilia admitti, quia alias sequitur duas qualitates contrarias in summo secundum aliquid reale et positivum ipsarum simul coniungi in eodem indivisibili subiecto, quod repugnantiam includit. Sequela patet, nam si in superficie continua parietis dimidia pars sit summe alba, et dimidia summe nigra, et illae qualitates habeant proprios terminos indivisibiles, quibus continuantur et terminantur, necessarium erit ut ex ea parte qua sunt contiguae habeant proprios terminos simul inhaerentes eidem lineae continuanti superficiem quantitativam. Et eadem ratione, si lignum sit ex una parte media calidum ut sex, et ex alia frigidum ut sex, in superficie continuante erunt simul calor et frigus secundum totam illam intensionem, quamvis per aliquid indivisibile secundum extensionem. Ex quo fit ulterius, ut in eodem termino indivisibili materiae simul sint duae formae substantiales specificae secundum aliquid indivisibile extensive; ut in virga viridi et sicca, cuius quantitas continua est, in superficie continuante utramque partem erit indivisibilis terminus materiae, qui simul informabitur utraque forma secundum aliquid indivisibile eius.

59. Ad hanc difficultatem, quod spectat ad qualitates, aliqui non reputant inconveniens admittere totum consequens, quia qualitates contrariae inter se non repugnant in eodem subiecto ratione indivisibilium, sed per se ratione ipsarum formarum, ideoque non est inconveniens ut, quando formae tantum sese contingunt in indivisibili qualitatis per sua extrema indivisibilia, non sese expellant a proportionato subiecto. At vero de formis substantialibus inquiunt hoc ipso quod in materia extensa sunt formae specie distinctae, quae inter se continuari non possunt, etiam partes materiae et quantitatis non esse continuas; ut in exemplo posito de virga partim viridi et partim sicca, negant partes illas esse continuas. Quod si verum est,

esto, desaparece el inconveniente que se presentaba, ya que no habrá dos formas sustanciales en el mismo término indivisible de la materia, sino que simultáneamente habrá dos términos indivisibles de la materia informados por dos formas. Y esta opinión, en cuanto a su última parte, puede leerse en Aristóteles, lib. V de la *Metafísica*, c. 6, en cuanto dice que *son uno numéricamente las cosas cuya materia es una;* y las cosas que son uno numéricamente, lo son también específicamente. Por tanto, no siendo esa rama una específicamente, tampoco lo será numéricamente; luego tampoco tendrá una materia numéricamente; por consiguiente, esa materia tampoco será continua, porque la materia continua es numéricamente una. Por lo cual, el Comentador, en el X *Metaph.*, com. 1, afirma que la causa de la continuidad en los individuos es la misma forma. De aquí surge también el axioma común entre los filósofos de que las cosas que son específicamente diferentes no pueden ser continuas; está tomado de Aristóteles, lib. V de la *Física*, text. 89. Y puede probarse con la razón, no sólo porque en el caso contrario un accidente, por ejemplo, una superficie, sería común a dos sujetos específicamente distintos, por no haber razón mayor para estar en una parte más que en otra, sino también porque, en otro caso, si todos los cuerpos específicamente distintos estuviesen próximos, se harían continuos inmediatamente, porque, si no lo impide la diversidad de las formas, no hay nada que lo impida.

60. Pero, para comenzar por esta última parte, es difícil de creer que necesariamente sea discontinua la materia y la cantidad si sus partes están informadas por diversas formas parciales, sobre todo si suponemos, como tuvimos antes por más probable, que en la materia de la realidad engendrada permanece la misma cantidad numéricamente que había en la que se corrompió; pues, si no varía la cantidad por la introducción de una nueva forma en una parte de la materia, no hay razón alguna para que sea discontinua. Mayormente porque el crecimiento de la sustancia se produce de modo continuo y sucesivo; luego puede señalarse el instante en que se pueda decir con verdad que el crecimiento ha llegado hasta un determinado límite y no ha avanzado más allá; por consiguiente, la forma introducida por la generación alcanza intrínsecamente dicho término, y en él no está ya la forma de la realidad corrompida; por consiguiente, en él no hay ya dos

cessat inconveniens illatum, quia non erunt duae formae substantiales in eodem indivisibili termino materiae, sed erunt simul duo indivisibiles termini materiae duabus formis informati. Et potest haec sententia quoad ultimam partem sumi ex Aristotele, V Metaph., c. 6, quatenus ait *ea esse unum numero, quorum est materia una;* et quae unum numero sunt, etiam esse unum in specie. Cum ergo virga illa non sit una specie, neque una numero erit; ergo neque habebit unam materiam numero; ergo nec illa materia erit continua, quia materia continua est una numero. Unde Commentator, X Metaph., comm. 1, ait continuationis causam in individuis esse ipsam formam. Hinc etiam vulgare est inter philosophos axioma, ea quae specie differunt non posse esse continua; quod sumptum est ex Aristotele, V Phys., text. 89. Potestque ratione suaderi, tum quia alias unum accidens, nempe una superficies, communis erit duobus subiectis specie distinctis, cum non sit ratio cur sit in una parte potius quam in alia; tum etiam quia alias omnia corpora specie distincta, si essent propinqua statim fierent continua, quia si formarum diversitas non impedit, nihil est quod impediat.

60. Sed, ut incipiamus ab hac posteriori parte, difficile creditu est necessario esse discontinuam materiam et quantitatem, si partes eius diversis formis partialibus informantur, maxime si supponamus, quod probabilius supra existimavimus, eamdem numero quantitatem manere in materia rei genitae, quae erat in corrupto; nam si non variatur quantitas per introductionem novae formae in parte materiae, nulla est causa cur discontinuetur. Maxime quia aggeneratio substantiae continue fit et successive; ergo signari potest instans in quo verum sit dicere aggenerationem pervenisse usque ad hunc terminum et ultra non processisse; ergo forma introducta per generationem intrinsece attingit illum terminum, et in illo iam non est forma rei corruptae; ergo in illo non sunt

términos de la cantidad o de la materia, sino solamente uno; luego las partes de la cantidad y de la materia siguen teniendo un término común; por tanto, siguen siendo continuas. Un argumento parecido se toma del hecho de que puede igualmente señalarse el instante en que el crecimiento llega hasta ese término, e inmediatamente antes de él no había llegado aún, y, sin embargo, estaba ya en toda la cantidad o materia producida anteriormente; por consiguiente, en aquel tiempo inmediatamente anterior a dicho instante la forma de lo corrompido estaba todavía en ese término y la forma de lo engendrado no había llegado a él todavía; por consiguiente, las partes de esa materia o cantidad eran continuas, o sea, que tenían un término común, aun cuando estuviesen informadas por formas parciales.

61. Por lo cual, aun cuando las formas específicamente diferentes no puedan ser continuas entre sí, que es lo que defiende Aristóteles en el citado pasaje del lib. V de la *Física*, sin embargo, que estén en sujetos parciales que tienen continuidad entre sí no es contradictorio. Por lo cual, el mismo Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica*, c. 4, enseña que algunas realidades son algo uno por continuidad, las cuales no son algo uno por la forma, pasaje que interpretan algunos referido a la continuidad imperfecta y artificial. Pero como Aristóteles habla de modo absoluto, nada impide que se entienda también acerca de la continuidad propia y física, o sea, cuantitativa. Y la razón de la diferencia está en que los términos continuativos de cada una de las formas específicas pertenecen, a su manera, a la especie de dicha forma, como los indivisibles de la blancura, a la especie de la blancura, etc.; y, por ello, las formas que difieren específicamente no pueden tener un término común por el que se continúen; pues ese término no puede pertenecer ni a una especie ni a otra, ya porque no existe mayor razón para una que para otra, ya también porque no puede unirse a ambos, sino solamente a aquel a cuya especie pertenece. Y, por la misma razón, no puede pertenecer a una tercera especie, ya que no sería proporcionado para unir o terminar a tales formas. Luego por esta razón no pueden unirse entre sí las formas específicamente distintas. Por lo demás, nada impide que estén en un sujeto continuo, ya que las partes del sujeto pueden unirse entre sí aun cuando no se unan las partes de la forma, sino que sean cuasi contiguas, o una se termine extrínseca-

duo termini quantitatis vel materiae, sed unus tantum; ergo partes quantitatis et materiae manent habentes unum terminum communem; ergo manent continuae. Simile argumentum sumitur ex eo quod etiam potest signari instans in quo aggeneratio pervenit ad talem terminum, et immediate ante illud nondum pervenerat, et tamen in tota quantitate seu materia antecedente facta iam erat; ergo in illo tempore immediato ante illud instans forma corrupti adhuc erat in illo termino, et forma geniti ad illum non pervenerat; ergo partes illius materiae vel quantitatis erant continuae, seu habebant terminum communem, etiamsi partialibus formis informarentur.

61. Quocirca, quamvis formae specie differentes inter se continuae esse non possint, quod Aristoteles intendit in loco citato ex V Phys., tamen, quod sint in subiectis partialibus habentibus inter se continuitatem, non repugnat. Unde ipsemet Aristoteles, V Metaph., c. 4, docet aliqua esse unum continuatione quae non sunt unum forma, quem locum aliqui exponunt de continuatione imperfecta et artificiali. Sed cum Aristoteles absolute loquatur, nihil vetat intelligi etiam de propria et physica seu quantitativa. Et ratio differentiae est quia termini continuantes unamquamque formam specificam pertinent suo modo ad speciem illius formae, ut indivisibilia albedinis ad speciem albedinis, etc.; et ideo formae differentes specie non possunt habere terminum communem quo continuentur; nam talis terminus neque ad unam speciem neque ad aliam pertinere potest, tum quia non est maior ratio de una quam de alia, tum etiam quia non potest utrique uniri, sed illi tantum ad cuius speciem pertinet. Et eadem ratione non potest pertinere ad tertiam aliquam speciem, quia esset improportionatus ad uniendas vel terminandas tales formas. Propter hanc ergo causam non possunt formae specie distinctae inter se uniri. Quod vero sint in subiecto continuo nihil impedit, quia possunt partes subiecti inter se uniri, etiam si partes formae non uniantur, sed sint quasi contiguae, vel una ter-

mente donde la otra termina intrínsecamente, como es necesario que se haga en el crecimiento continuo, tal como se explicó con las razones propuestas.

62. Más todavía, quienes mantienen que varía la cantidad en el ser engendrado y en el que se corrompió es menester que admitan que, en cada uno de los instantes del crecimiento continuo, la cantidad del ser engendrado está terminada intrínsecamente por aquel término al que llega la acción; en cambio, la cantidad restante de la realidad que se corrompe poco a poco, carece en ese instante de término intrínseco; en efecto, no pudo resultar otro término intrínseco en el mismo instante. En caso contrario, en todos los instantes de aquel crecimiento continuo resultarían sucesivamente infinitas superficies, y en seguida o inmediatamente se corromperían. Igualmente, esas dos cantidades en cada uno de los instantes serían verdaderamente contiguas y estarían terminadas por sus términos propios y, sin embargo, toda la mutación se realizaría de modo continuo. Finalmente, en todos y cada uno de los instantes de dicha sucesión surgirían y cesarían nuevas superficies terminativas en el cuerpo que se corrompe paulatinamente y, sin embargo, no comenzaría ni terminaría ninguna cantidad divisible y existente entre aquellas superficies, cosas todas que son imposibles. Hay que decir, por tanto, que, si el crecimiento es continuo, como lo es en realidad, en cada uno de los instantes está limitada una forma intrínsecamente, mientras que otra lo está extrínsecamente; por consiguiente, suponiendo que haya cantidad en la materia prima, nada impedirá que el sujeto de dichas formas sea continuo.

63. Con esto, por tanto, se responde fácilmente a la dificultad aludida acerca de las formas sustanciales específicamente diversas que informan partes de una materia. Digo, pues, que en el término continuativo de esas partes de la materia solamente hay una de esas formas, concretamente aquella a cuya introducción pudo alcanzar intrínsecamente la virtud del agente. La otra, en cambio, carece de momento de término intrínseco; y esto no representa un inconveniente, ya que la forma y el agente contrarios le impiden que pueda resultar. Y de esto no se sigue que una superficie esté en dos sujetos; pues solamente está en el término que une las partes de la materia, el cual es informado también por una sola forma o

minetur extrinsece ubi alia intrinsece terminatur, ut necesse est fieri in aggeneratione continua, ut rationibus factis declaratum est.

62. Immo etiam qui tenent quantitatem variari in genito et corrupto, necesse est fateantur in singulis instantibus continuae aggenerationis quantitatem rei genitae esse intrinsece terminatam illo termino ad quem actio pervenit; reliquam vero quantitatem rei quae paulatim corrumpitur, carere in eo instanti intrinseco termino; non enim potuit alius intrinsecus pro eodem instanti resultare. Alias in omnibus instantibus illius continuae aggenerationis, infinitae superficies successive resultarent, et statim seu immediate corrumperentur. Item illae duae quantitates in singulis instantibus essent vere contiguae, et propriis terminis terminatae, et tamen tota mutatio continue fieret. Denique in omnibus et singulis instantibus illius successionis insurgerent et desinerent novae superficies terminantes in corpore quod paulatim corrumpitur, et tamen nulla quantitas divisibilis et existens inter illas superficies inciperet et desineret, quae omnia impossibilia sunt. Dicendum ergo est, si aggeneratio est continua, ut revera est, unam formam intrinsece, aliam vero extrinsece terminari in singulis instantibus; ergo, supponendo quod quantitas est in materia prima, nihil impediet quominus subiectum illarum formarum continuum sit.

63. Hinc ergo facile respondetur ad difficultatem tactam de formis substantialibus specie diversis informantibus partes eiusdem materiae. Dico enim in termino continuante illas partes materiae tantum esse alteram ex illis formis, illam, nimirum, ad cuius introductionem potuit vis agentis intrinsece attingere. Altera [1] vero pro tunc caret intrinseco termino; neque hoc est inconveniens, quia impeditur a forma et agente contrariis, ne resultare possit. Atque ita non sequitur unam superficiem esse in duobus subiectis; nam solum est in illo termino uniente partes materiae, qui etiam sola una forma seu termino

[1] *Aliter* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

por el término de una forma, como se ha dicho. En esto puede haber mayor razón para una que para otra por causa de la mayor virtud del agente o de las disposiciones. Ni tampoco se sigue por esta razón que cualesquiera cuerpos específicamente distintos puedan ser continuos, ya que más bien es algo muy accidental que las partes de un mismo continuo estén así informadas por formas diversas, puesto que uno, concretamente, está en tránsito para la corrupción y se convierte en el otro paulatinamente. Pero, en cambio, hablando propiamente, las realidades específicamente diversas piden términos propios, si están en estado connatural, y no pierden éste si no se produce en ellas alguna clase de alteración o corrupción. Finalmente, aquel compuesto, por ejemplo, la rama seca en parte y verde en parte, aunque su cantidad y materia sean continuas, propiamente no es numéricamente una, hablando en sentido físico. En efecto, aun cuando la materia prima sea una por continuidad, sin embargo la materia próxima no es una, y principalmente porque la unidad numérica se toma más de la forma que de la materia. Y, a pesar de que las partes de una misma materia tengan un cierto modo de unidad por continuidad, sin embargo tienen distintas sus propias entidades parciales, en virtud de las cuales pueden ser informadas por diversas formas y pueden componer individuos absolutamente diversos, aunque, respecto de alguna parte, estén unidos y sean continuos.

64. *Si cualidades diversas pueden estar en una unidad cuantitativa según algunos elementos indivisibles.*— Y de acuerdo con esta doctrina pienso que hay que responder a la parte segunda, sobre las cualidades contrarias; pues, cuando dos cualidades de esta clase se extienden en las partes de una misma superficie continua, no pueden inherir las dos intrínsecamente en la línea continuativa de la superficie, ya que, de la misma manera que toda la superficie no puede ser informada simultáneamente por esas dos cualidades en grado intenso, tampoco lo puede, proporcionalmente, una línea ni un punto; pues en cualquier elemento continuativo de esa cualidad en el sentido de su extensión se hallan todos esos grados de intensidad, los cuales tienen entre sí en cualquier parte la misma repugnancia formal. Igualmente, porque la línea se compara con la superficie de la misma manera que la superficie con el cuerpo; ahora bien, aunque esas cualida-

unius formae informatur, ut dictum est. In quo potest esse maior ratio unius quam alterius, propter maiorem vim agentis seu dispositionum. Neque etiam propterea sequitur quaelibet corpora specie distincta posse esse continua, quia potius est valde accidentarium quod partes eiusdem continui ita informentur diversis formis, quia, scilicet, unum est in via corruptionis, et paulatim transit in aliud. At vero, per se loquendo, res specie diversae postulant proprios terminos, si sint in statu connaturali, quem non amittunt, nisi aliqualis alteratio vel corruptio in eis fiat. Denique illud compositum, verbi gratia, virga partim sicca, partim viridis, etiamsi quantitas et materia eius continuae sint, non est proprie unum numero, physice loquendo. Nam licet materia prima una sit continuatione, tamen materia proxima non est una, et maxime quia unitas numerica magis sumitur a forma quam materia. Et partes ipsius materiae, licet continuatione habeant quemdam modum unitatis, tamen proprias entitates partiales habent distinctas, secundum quas possunt diversis formis informari, et componere individua simpliciter diversa, licet secundum partem sint unita et continua.

64. *Qualitates diversae an possint secundum aliqua indivisibilia esse in uno quantitatis.*— Et iuxta hanc doctrinam respondendum existimo ad alteram partem de qualitatibus contrariis; nam quando duae qualitates eiusmodi extenduntur in partibus eiusdem superficiei continuae, non possunt ambae intrinsece inhaerere in linea continuante superficiem, quia sicut tota superficies non potest simul informari illis duabus qualitatibus in gradibus intensis, ita neque una linea aut unum punctum proportionaliter; nam in quolibet continuativo illius qualitatis secundum extensionem eius sunt omnes illi gradus intensionis, qui ubique habent eamdem repugnantiam formalem inter se. Item, quia eodem modo comparatur linea ad superficiem, quo superficies ad corpus; hae autem qualitates, ut calor et albedo, licet penetrare

des, como el calor y la blancura, puedan penetrar todo el cuerpo y tener extensión en él en sentido de la profundidad, sin embargo se rechazan igualmente en una misma superficie que en un mismo cuerpo; por consiguiente, se rechazan también igualmente en una misma línea, y en un mismo punto proporcionalmente, es decir, según aquella dimensión en que pueden hallarse en ellos.

65. Hay que afirmar, por tanto, que de aquellas dos cualidades, una se limita intrínsecamente y la otra extrínsecamente, por lo cual en ese límite continuativo de la superficie inherirá intrínsecamente el límite de una cualidad, por ejemplo, de la blancura. En cambio, la otra cualidad no tendrá allí ningún término propio, sino que llegará allí sólo de manera extrínseca. Y si se pregunta la razón de por qué está limitada así más bien una que la otra, se ha de buscar en la causa eficiente, a saber, que la causa eficiente de una de dichas cualidades pudo alcanzar de manera más eficaz a ese término que la otra, y después que esa cualidad ha sido producida de ese modo, resiste e impide formalmente que otra introduzca allí su propio término. Y esto no tiene nada de singular o de nuevo en las mutaciones físicas; pues, si la esfera de la actividad del agente está extrínsecamente limitada, es menester que también su efecto o la forma introducida por él esté limitado intrínsecamente. O, por el contrario, si la esfera de la actividad está limitada intrínsecamente, la forma existente en la parte restante del paciente estará limitada extrínsecamente. O, si dos agentes contrarios desde puntos opuestos actúan sobre un mismo paciente, según partes diversas y por líneas opuestas, es menester que, si la acción de uno alcanza intrínsecamente hasta un término, la acción del otro llegue hasta allí sólo de manera extrínseca, ya que una misma cosa según un mismo aspecto no puede estar movida simultáneamente por movimientos contrarios en grado intenso, o que excedan su ámbito en el sentido en que ahora hablamos.

66. Pero se preguntará de qué manera esas cualidades o formas son entonces próximas, ya que ni pueden decirse contiguas, porque no tienen simultáneos sus términos últimos, ni continuas, puesto que no tienen un término común. Algunos responden que son continuas por razón del sujeto. Pero, ciertamente, ése es un sentido muy material. Y además Aristóteles, en el lib. V de la *Física*, no les

possint totum corpus et in illo habere extensionem secundum profunditatem, nihilominus aeque repugnant in eadem superficie ac in eodem corpore; ergo aeque etiam repugnant in eadem linea, et in eodem puncto cum proportione, id est, secundum id in quo possunt illis inesse.

65. Dicendum est ergo, ex illis duabus qualitatibus alteram terminari intrinsece, alteram vero extrinsece, unde in illo termino continuante superficiem intrinsece inhaerebit terminus unius qualitatis, albedinis, verbi gratia. Altera vero qualitas nullum habebit ibi proprium terminum, sed extrinsece tantum illuc attinget. Quod si ratio quaeratur cur potius una quam alia ita terminetur, ex causa efficienti petenda est, scilicet, quia causa efficiens unam illarum qualitatum potuit efficacius attingere illum terminum quam alia, et postquam illa qualitas ita effecta est, formaliter resistit et impedit ne altera illic introducat suum terminum. Neque hoc est singulare aut novum in physicis mutationibus; nam si sphaera activitatis agentis extrinsece terminetur, etiam effectum eius aut formam ab eo introductam intrinsece terminari necesse est. Vel e converso, si sphaera activitatis terminetur intrinsece, forma existens in reliqua parte passi extrinsece terminabitur. Vel si duo agentia contraria e regione sibi obiecta in idem passum secundum diversas partes et per lineas oppositas efficiant, necesse est ut si actio unius ad unum terminum intrinsece attingat, alterius illuc perveniat tantum extrinsece, quia non potest idem secundum idem simul moveri motibus contrariis in gradibus intensis seu excedentibus latitudinem, ut loquimur.

66. Sed quaeres quomodo illae qualitates seu formae propinquae tunc sint, quia nec contiguae dici possunt, quia non habent ultimos terminos simul, nec continuae, quia non habent unum terminum communem. Quidam respondent esse continuas ratione subiecti. Sed certe illud est valde materialiter. Et praeterea Aristoteles, V Phys., non

llama movimientos continuos, aun cuando se den en un mismo sujeto y uno suceda inmediatamente al otro sin que se interponga el reposo, si no son de la misma especie y tienen un ser mudable de la misma clase, en el que puedan a su manera unirse y continuarse. Por consiguiente, esas dos formas se asemejan más bien a la contigüidad, ya que no tienen un término común y están inmediatas una a otra. Pero, propiamente, tampoco son contiguas por la razón aducida, sino que pueden llamarse coherentes inmediatamente, o sucesivas una tras otra. Y no es menester que todas las cosas que tienen inmediación sean continuas o contiguas, si una y otra cosa no está limitada intrínsecamente. En esto, según creo, se da una diferencia entre la cantidad misma, que es cuanta *per se*, y todas las formas, que son cuantas *per accidens;* pues la cantidad, si no es continua con otra, tiene siempre su término intrínseco, puesto que resulta naturalmente y no tiene contrario por el que pueda ser impedida. Y en este punto existe la misma razón para la materia, y, por ello, en estos casos todas las cantidades son o continuas o propiamente contiguas. Pero las formas, en cambio, son cuantas *per accidens* en tanto que se extienden en un sujeto cuanto, en el cual a veces pueden ser impedidas por una forma o agente contrario para que no tengan un término intrínseco, y por eso a veces son inmediatas entre sí, sin contigüidad propia.

Cómo se unen las partes en el punto

67. Al argumento séptimo se responde que estos indivisibles copulativos no tienen propiamente contacto con las partes que continúan, sino que se unen a ellas intrínsecamente. Y no puede señalarse en la línea una parte adecuada a la que se una el punto, puesto que ninguna parte en su totalidad está inmediatamente en el punto, ya que, de lo contrario, o sería tan indivisible como el punto, o el punto sería cuasi extenso o estaría presente a un espacio divisible y a una línea. Por consiguiente, el punto une las partes de la línea uniéndose todo él indivisiblemente a ambas partes, y no adhiriéndose a toda una parte divisible determinadamente, sino como estando íntimamente presente a las dos partes. Y esto hay que afirmarlo con la misma necesidad, ya se admitan en las cosas solamente los indivisibles terminativos, ya también los continuativos. Confieso, sin embargo, que

vocat motus continuos, etiam si sint in eodem subiecto et immediate unus alteri succedat sine interpositione quietis, si non sint eiusdem speciei, et habeant mutatum esse eiusdem rationis, quo suo modo uniri ac continuari possint. Potius ergo accedunt illae duae formae ad contiguitatem, quia non habent communem terminum, et sunt inter se immediatae. Proprie vero nec contiguae sunt, propter rationem factam, sed dici possunt immediate cohaerentes, vel succedentes, una post aliam. Neque est necesse ut omnia quae sunt immediate. sint continua aut contigua, nisi utrumque sit intrinsece terminatum. In quo, ut existimo, est differentia inter quantitatem ipsam, quae est per se quanta, et formas omnes, quae sunt quantae per accidens; nam quantitas si non sit continua cum alia, semper habet suum intrinsecum terminum, quia naturaliter resultat et non habet contrarium a quo possit impediri. Et quoad hoc eadem est ratio de materia, et ideo in his omnes quantitates aut continuae sunt aut proprie contiguae. At vero formae sunt quantae per accidens, quatenus extenduntur in subiecto quanto, in quo possunt interdum impediri a forma vel agente contrario, ne intrinsecum terminum habeant, et ideo interdum sunt inter se immediate sine propria contiguitate.

Quomodo partes uniantur in puncto

67. Ad septimum argumentum respondetur haec indivisibilia copulantia non proprie habere contactum ad partes quas continuant, sed illis intrinsece uniri. Nec potest in linea assignari pars adaequata cui punctus uniatur, quia nulla pars secundum se totam est immediate in puncto, alioqui vel illa esset aeque indivisibilis ac punctum, vel punctum esset quasi extensum vel praesens divisibili spatio ac lineae. Unit ergo punctum partes lineae indivisibiliter sese totum uniens utrique, non adhaerens toti alicui parti divisibili determinate, sed quasi intime assistendo utrique parti. Quod aeque necessario dicendum est, sive ponantur in rebus indivisibilia tantum terminantia, sive etiam continuantia. Fa-

este argumento desvirtúa no poco la razón aducida antes sobre el contacto de una esfera en un punto, o de un plano en una superficie. Pero, sin embargo, como ese contacto se da entre realidades no unidas, y no puede darse con alguna compenetración, parece necesario que se realice en unos términos indivisibles; pero aquí, como se produce una unión intrínseca entre la superficie y el cuerpo, o la línea y el punto, puede entenderse mejor que la superficie se una inmediatamente por sí misma a la entidad del cuerpo, aun cuando en dicha entidad no pueda señalarse alguna parte entera a la que se una. Y lo mismo ocurre con el punto respecto de las partes de la línea. Y cuánta sea la eficacia que tiene el razonamiento (ya que también eso se toca en dicho argumento) con que prueba Aristóteles en el lib. VI de la *Física* que lo indivisible no puede moverse *per se,* hay que remitirlo a dicho pasaje. En efecto, ya se den actualmente los puntos, o no, el razonamiento de Aristóteles ofrece la misma dificultad, porque él no supone que se dé el punto separado, sino que se pregunta, en la hipótesis de que se diese, si podría moverse *per se.* Y existirá el mismo problema si se da en una esfera: si puede moverse *per accidens,* ya sea que se dé actualmente o que no.

Exposición de los testimonios de Aristóteles

68. La respuesta para los demás testimonios de Aristóteles propuestos en el octavo argumento se ha de tomar de lo que dijimos antes sobre los varios modos como puede decirse que estas cosas están en potencia o en acto. En efecto, Aristóteles no afirma que estos indivisibles estén en potencia en las magnitudes, en el sentido de que excluya de ellas una verdadera entidad; pues en el I de la *Metafísica,* text. 43, afirma que los indivisibles están en potencia de la misma manera que está en potencia el número en la magnitud; ahora bien, consta que el número se halla en la magnitud en cuanto a toda su entidad y que sólo le falta la actual división o terminación. Por consiguiente, afirma en este sentido que los indivisibles están en potencia, no porque no estén, sino porque no están separados. Por lo cual, concluye así al final de ese texto: *Es menester que haya algún extremo de éstas* (es decir, de las líneas). *Por tanto, por la misma razón que se*

teor tamen hoc argumentum non parum enervare rationem superius factam de tactu globi in puncto, aut plani in superficie. Sed nihilominus, quia ille contactus est inter res non unitas et esse non potest cum penetratione aliqua, videtur necessarium ut sit in terminis indivisibilibus; hic vero, quia fit intrinseca unio inter superficiem et corpus, aut lineam et punctum, intelligi melius potest quod superficies immediate per seipsam uniatur entitati corporis, etiamsi in illa entitate non possit signari tota aliqua pars cui uniatur. Et idem est de puncto respectu partium lineae. Quam vero efficaciam habeat (nam hoc etiam in illo argumento tangitur) discursus quo Aristoteles, in VI Phys., probat indivisibile non posse per se moveri, in illum locum remittendum est. Nam sive puncta actu dentur, sive non, eamdem difficultatem habet discursus Aristotelis, qui non supponit dari punctum separatum, sed ex hypothesi inquirit, si daretur, an posset per se moveri. Et similis quaestio erit, si detur in globo, an possit per accidens moveri, sive actu detur, sive non.

Testimonia Aristotelis exponuntur

68. Ad alia testimonia Aristotelis in octavo argumento posita, responsio sumenda est ex his quae supra diximus de variis modis quibus haec dici possunt esse in potentia vel in actu. Aristoteles enim non affirmat haec indivisibilia esse in potentia in magnitudinibus, eo sensu ut ab illis veram entitatem excludat; nam I Metaph., text. 43, ita dicit esse indivisibilia in potentia, sicut numerus etiam est in potentia in magnitudine; at vero constat numerum quoad totam entitatem esse in magnitudine, solumque deesse illi actualem divisionem seu terminationem. Sic ergo ait indivisibilia esse in potentia, non quia non sint, sed quia separata non sunt. Unde in fine illius textus ita concludit: *Atqui harum* (id est, linearum) *extremum aliquid sit necesse est. Itaque qua ratione*

concluye que existe la línea, se colige también que existe el punto. Y cuando, en el III de la *Metafísica,* afirma que el punto o la superficie está en potencia de la misma manera que está en una piedra la figura de Mercurio, habla de los puntos terminativos en cuanto están en potencia en medio de la línea. Y lo mismo ocurre proporcionalmente con las superficies. Pues, como antes decíamos, esos términos no están en la realidad hasta que resulten, y, por ello, en todo rigor están en potencia. Y de la misma manera se expone el pasaje tomado del VIII de la *Metafísica,* en donde habla del mismo modo de las partes del continuo que de los indivisibles, y dice que aquéllas están en potencia en la magnitud. Los otros lugares, por lo demás, no ofrecen dificultad; pues en el III *De Anima* supone más bien que el punto es algo positivo, aunque lo expresemos nosotros mediante una privación. Por esto lo compara con la negrura, a al cual conocemos a manera de una privación de blancura. Y de modo parecido, en el libro *de Animalium motu,* supone que se dan en los cielos puntos indivisibles, que son los polos; pero niega que éstos sean una sustancia en que pueda residir la virtud motriz.

SECCION VI

Si la línea y la superficie son especies propias de la cantidad continua, distintas entre sí y con relación al cuerpo

1. *El punto, de ninguna manera es una especie de cantidad.*— Hasta ahora hemos mostrado únicamente que se dan en la realidad esas líneas, superficies y puntos; ahora es preciso explicar cómo participan de la esencia de la cantidad. No se ofrece duda alguna acerca de los puntos, pues, al no ser divisibles en ningún sentido, no participan de la razón esencial de la cantidad. Y, por eso, suponen todos que el punto no es una especie de cantidad, pero que no constituye otro predicamento, sino que se reduce al predicamento de la cantidad como principio suyo y como algo incompleto en ese género. En cambio, sucede lo contrario con el cuerpo, que tampoco presenta cuestión alguna por la razón opuesta, concretamente porque, si hay alguna especie completa de cantidad, esto conviene sobre todo

al cuerpo, que es extenso en todos sentidos y divisible según todas las dimensiones. Y de él tiene principalmente la sustancia material la masa corpórea y la impenetrabilidad con otros cuerpos.

Se pone de manifiesto la dificultad de la cuestión

2. Pero existe una especial dificultad acerca de la línea y la superficie. En primer lugar, porque parecen entes incompletos en el género de la cantidad; pues lo mismo que el punto es el principio de la línea, así la línea es el principio de la superficie, y la superficie del cuerpo; por consiguiente, sólo el cuerpo es una cantidad completa, y todo lo restante son principios suyos, más próximos o más remotos; por tanto, todos son incompletos en ese género. Puede responderse que la línea y la superficie son divisibles en un sentido, e indivisibles en otro, y que de este último modo no son cantidades, sino términos o principios de las cantidades; pero que en el primer sentido son especies completas de la cantidad, pues son esencialmente unas extensiones. Pero en contra de esta respuesta, que parece que es común, arguyo que, siendo tres las dimensiones de la cantidad, longitud, anchura y profundidad, o bien cada una de esas dimensiones pertenece a la esencia de cada una de las especies, o bien que pertenece a la esencia de la línea una dimensión, dos a la de la superficie y tres a la del cuerpo. Lo primero no puede afirmarse. Pero, si se dice lo segundo, se sigue claramente que las especies primeras se comparan con la última como incompletas con la completa; por consiguiente.

3. La menor se prueba en cuanto a su primera parte, porque esas dimensiones no pueden prescindirse de tal manera que una no incluya a la otra, pues, de lo contrario, es imposible distinguirlas. En efecto, si alguien quisiera concebir y explicar la extensión de la anchura, no podrá hacerlo precisamente por medio de aquello que añade la anchura sobre la longitud, sino que es menester que en la extensión de la anchura incluya intrínsecamente la longitud; por consiguiente, en la esencia de la superficie se incluye la línea, en cuanto es longitud, y no solamente en cuanto es indivisible, y lo mismo ocurre acerca de la superficie respecto del cuerpo. Y se corrobora y explica esto, porque, si se consideran estas

linea esse concluditur, punctum quoque esse colligitur. Cum vero in III Metaph. ait punctum aut superficiem esse in potentia, sicut est figura Mercurii in lapide, loquitur de punctis terminantibus, quatenus sunt in potentia in medio lineae. Et idem est proportionaliter de superficiebus. Nam, ut supra dicebamus, hi termini revera non sunt donec resultent, et ideo in toto rigore sunt in potentia. Et eisdem modis exponitur locus ex VIII Metaph., ubi eodem modo loquitur de partibus continui quo de indivisibilibus, et dicit eas esse in potentia in magnitudine. Alia vero loca difficultatem non habent; nam in III de Anima potius supponit punctum esse aliquid positivum, quamvis a nobis per privationem declaretur. Unde illud aequiparat nigredini, quam per modum privationis albedinis cognoscimus. Et similiter in libro de Animalium motu supponit dari in caelis puncta indivisibilia, quae sunt poli; negat tamen ea esse substantiam aliquam in qua possit virtus motiva residere.

SECTIO VI

An linea et superficies sint propriae species quantitatis continuae inter se et a corpore distinctae

1. *Punctum nullo modo est species quantitatis.*— Hactenus solum ostendimus dari in rebus huiusmodi lineas, et superficies, ac puncta; nunc explicare oportet quomodo participent essentiam quantitatis. Quae dubitatio in punctis locum non habet; nam cum omni ex parte indivisibilia sint, quantitatis essentialem rationem non participant. Et ideo omnes supponunt punctum non esse quantitatis speciem, nec vero aliud praedicamentum constituere, sed reduci ad praedicamentum quantitatis tamquam principium eius, et quid incompletum in eo genere. E contrario vero de corpore etiam nulla est quaestio ob causam oppositam, scilicet, quia, si quae est species completa quantitatis, maxime hoc convenit corpori, quod extensum est undique, et divisibile secundum omnem dimensionem. Et ab illo maxime habet substantia materialis molem corpoream et impenetrabilitatem cum aliis corporibus.

Difficultas questionis aperitur

2. De linea vero et superficie est specialis difficultas. Primo quidem, quia videntur entia incompleta in genere quantitatis; nam sicut punctum est principium lineae, ita linea est principium superficiei, et superficies corporis; ergo solum corpus est completa quantitas, reliqua vero omnia sunt principia eius propinquiora vel remotiora; sunt ergo omnia incompleta in eo genere. Responderi potest lineam et superficiem una ratione divisibiles esse, altera indivisibiles, et hac posteriori ratione non esse quantitates, sed terminos aut principia quantitatum; priori vero ratione esse completas quantitatis species, nam sunt essentialiter extensiones quaedam. Sed contra hanc responsionem, quae communis esse videtur, argumentor, quia cum tres sint dimensiones quantitatis, longitudo, latitudo et profunditas, aut singulae ex his dimensionibus sunt de essentia singularum specierum, aut de essentia lineae est una dimensio, de essentia superficiei duae, et de essentia corporis tres. Primum dici non potest. Si vero dicatur secundum, plane sequitur priores species comparari ad ultimam ut incompletas ad completam; ergo.

3. Minor quoad priorem partem probatur, quia illae dimensiones non possunt ita praescindi, ut una non includat alteram, alias impossibile est eas distinguere. Nam si quis velit concipere et explicare extensionem latitudinis, non poterit id efficere per id praecise quod addit latitudo supra longitudinem, sed necesse est ut in extensione latitudinis longitudinem intrinsece includat; ergo in essentia superficiei includitur linea, ut longitudo est, et non tantum ut indivisibilis est, et idem est de superficie respectu corporis. Et confirmatur hoc ac declaratur; nam si hae dimensiones praecise et secundum sin-

dimensiones precisivamente y sólo según cada una de las divisibilidades, no parecen diferir formalmente en la razón de extensión; por consiguiente, sólo se distinguen en cuanto al número (por decirlo así), en tanto que, concretamente, una incluye tres, o dos o una dimensión solamente. El antecedente es claro, porque en la superficie la anchura tomada precisivamente es una cierta longitud, y es indicio de esto que medimos la anchura misma o su cantidad con la línea; por consiguiente, la extensión de la línea y de la anchura son de la misma naturaleza, ya que la medida debe ser homogénea con lo medido; por tanto, la superficie no parece ser otra cosa que una extensión que tiene doble longitud dirigida hacia diversas partes o posiciones, y el cuerpo sería lo que tiene tres longitudes, pues también medimos la profundidad con la longitud; por consiguiente, no pueden distinguirse estas especies más que en cuanto una incluye a la otra. Y se confirma, ya que por este motivo dijo Aristóteles, en el lib. I de los *Analíticos Segundos*, que la línea pertenece a la definición de la superficie, y la superficie a la definición del cuerpo.

4. Y se prueba la menor en cuanto a la segunda parte, porque, primeramente, si pertenecen a la razón del cuerpo todas las tres dimensiones, incluye, por tanto, el cuerpo en su razón esencial la superficie y la línea, no solamente en cuanto son indivisibles, sino en cuanto tienen una o dos extensiones; por consiguiente, la línea y la superficie no serán cantidades completas, sino incompletas y ordenadas a la composición del cuerpo, según las dimensiones que posee. Y, además, estos tres miembros a lo sumo se distinguirán según un grado mayor o menor dentro de la misma especie, pues, si las dimensiones mismas, tomadas precisiva e individualmente, no difieren formalmente, se distinguen únicamente en número y no como entes totales, sino parciales que componen una unidad; por consiguiente, sólo éstos difieren entre sí como entes más o menos compuestos dentro de un mismo orden; y no importa que alguien diga que en los números se produce una diversidad específica por la adición de una unidad, aun cuando todas las unidades sean de la misma clase. En efecto, aunque se admita esto en la cantidad discreta, que del mismo modo que no es un verdadero ente *per se*, tampoco tiene especies verdaderas y reales, sin embargo no tiene esto aplicación en la cantidad

gulas tantum divisibilitates considerentur, non videntur differre formaliter in ratione extensionis; ergo solum distinguuntur penes numerum (ut ita dicam), quatenus, scilicet, una includit tres, aut duas, vel unam tantum dimensionem. Antecedens patet, quia in superficie latitudo praecise sumpta longitudo quaedam est, cuius signum est quia ipsam latitudinem seu quantitatem eius linea metimur; ergo extensio lineae et latitudinis eiusdem rationis sunt; nam mensura esse debet homogenea mensurato; ergo superficies nihil aliud esse videtur quam extensio habens duplicem longitudinem versus diversas partes seu positiones, et corpus erit habens triplicem longitudinem; nam etiam profunditatem longitudine metimur; ergo non possunt hae species distingui, nisi quatenus una aliam includit. Et confirmatur, nam hac ratione dixit Aristot., I Poster., lineam esse de definitione superficiei, et superficiem de definitione corporis.

4. Quoad aliam vero partem probatur minor; nam imprimis, si de ratione corporis sunt omnes tres dimensiones, ergo corpus in essentiali ratione sua includit superficiem et lineam, non tantum ut sunt indivisibiles, sed prout unam vel duas extensiones habent; ergo linea et superficies non erunt quantitates completae, sed incompletae et ordinatae ad componendum corpus secundum dimensiones quas habet. Ac deinde ad summum distinguentur haec tria membra secundum magis et minus intra eamdem speciem. Nam si dimensiones ipsae praecise ac sigillatim sumptae formaliter non differunt, solum distinguuntur numero, et non ut entia totalia, sed ut partialia componentia unum; ergo solum haec differunt inter se tamquam entia magis vel minus composita intra eamdem rationem; nec refert si quis dicat in numeris causari diversitatem specificam ex additione unitatis, licet unitates omnes sint eiusdem rationis. Nam, quamvis id admittatur in quantitate discreta, quae sicut non est verum ens per se, ita nec veras ac reales species habet, in quantitate autem continua

continua, la cual, lo mismo que es un ente verdadero y *per se*, así no se han de distinguir sus especies más que por las diferencias propias de las cosas. De la misma manera que la cantidad continua suele distinguirse en cantidad de dos codos, o de tres, etc., y, sin embargo, ésta no es una distinción en especies verdaderas de cantidad distintas realmente, sino sólo conceptualmente; también así, pues, ocurrirá en el caso presente, si estas dimensiones no se distinguen formalmente, sino sólo materialmente.

Resolución de la cuestión

5. Hay que decir, sin embargo, que la línea y la superficie son verdaderas especies de cantidad distintas entre sí y con respecto al cuerpo. Éste es el parecer de Aristóteles, y admitido en general por todos los filósofos y por todas las escuelas. Y no es menester probar esta opinión de otra manera que resolviendo la dificultad aludida; por ella constará, efectivamente, cómo la razón esencial de la cantidad conviene íntegramente a cada una de estas especies; e igualmente de qué modo es formalmente diversa la extensión en cada una de ellas, y, por lo mismo, son ellas cantidades específicamente diversas. Y esto puede deducirse también de la ciencia geométrica, en la cual se demuestran distintas propiedades de esas especies. Y que fuera de esas especies de cantidad continua no haya otras se verá mejor en las secciones siguientes. Ahora, en la cantidad permanente e intrínseca (como la llaman algunos), es claro y comúnmente admitido, porque no pueden entenderse más modalidades de extremos o de términos continuativos fuera de los puntos, líneas y superficies. Por eso los matemáticos, para agrupar el número de esas especies, fingen en su mente que la línea se traza por el recorrido de un punto, la superficie por el movimiento de una línea hacia el lado, el cuerpo por el de una superficie en el sentido de su anchura; y no pueden pensarse más diferencias de estas dimensiones. Demuestran también esto porque las líneas rectas no pueden cortarse perpendicularmente de modo que formen ángulos rectos más que de tres maneras, a saber, describiendo una cruz con dos líneas y fijando a ambas con la tercera por aquel punto en que se cortan; efectivamente, a esas tres líneas responden tres dimensiones, como es claro, y no pueden pensarse más. Suele mostrarse esto

hoc non habet locum, quae sicut est verum ac per se ens, ita species eius non nisi ex propriis rerum differentiis distinguendae sunt. Sicut solet quantitas continua distingui in bicubitam, tricubitam, etc., et tamen illa distinctio non est in veras species quantitatis reipsa distinctas, sed ratione tantum; ita ergo erit in praesenti, si dimensiones istae non formaliter, sed materialiter tantum distinguantur.

Quaestionis resolutio

5. Dicendum nihilominus est lineam et superficiem esse veras quantitatis species, inter se et a corpore distinctas. Haec est sententia Aristotelis, et ab omnibus philosophis et in scholis omnibus communiter recepta. Neque oportet aliter hanc sententiam probare quam solvendo difficultatem tactam; nam ex ea constabit quomodo unicuique harum specierum essentialis ratio quantitatis integre conveniat; quomodo item in unaquaque earum sit extensio formaliter diversa, ideoque ipsae sint quantitates specie diversae. Et hoc sumi etiam potest ex scientia geometriae, in qua distinctae passiones de his speciebus demonstrantur. Quod autem praeter has species quantitatis continuae non sint aliae, constabit magis ex sectionibus sequentibus. Nunc in quantitate permanente et intrinseca (ut aliqui vocant), res est etiam communis et clara, quia non possunt intelligi plures modi extremorum aut terminorum continuantium, praeter puncta, lineas et superficies. Unde mathematici, ut colligant numerum harum specierum, cogitatione effingunt lineam describi ductu puncti, superficiem ductu lineae versus latus, corpus ductu superficiei versus latitudinem; nec possunt concipi plures differentiae harum dimensionum. Item hoc demonstrant quia lineae rectae non possunt perpendiculariter sese intersecare, ita ut angulos rectos conficiant, nisi tribus modis, scilicet, describendo crucem duabus lineis, et tertia utramque per illud punctum in quo se secant, configendo; his namque tribus lineis tres dimensiones respondent, ut constat, nec plures possunt

de una manera más física, por las diferencias de posiciones, que son únicamente tres, correspondiendo a las tres dimensiones, a saber, arriba y abajo, para la longitud; a la derecha y a la izquierda, para la anchura; delante y detrás, para la profundidad. Consúltese a Aristóteles, I *De Caelo*, c. 1; y a Ptolomeo, lib. *de Dimens.*; y a nuestro Clavio, en su *Sphaera*, c. 1.

Respuesta a los motivos de duda

6. Por consiguiente, a la dificultad propuesta se ha respondido adecuadamente al principio que la línea (y lo mismo ocurre proporcionalmente con la superficie) es una cierta entidad que de su parte y por sí misma tiene una extensión propia, la cual comunica a la sustancia, y, por ello, bajo ese aspecto es una verdadera y completa especie de cantidad. Aunque, como ese ente es juntamente también indivisible, bajo otro aspecto puede terminar y unir las partes de otra extensión, y en cuanto tal puede llamarse ente incompleto; incompleto, digo, no en todo el género de la cantidad, sino en la especie de la superficie. Pues el punto no solamente es incompleto en toda la especie de cantidad, por no tener ninguna extensión, sino particularmente lo es en la especie de línea por ser su propio principio y ponerse en su definición; la línea, en cambio, en el género de cantidad es algo completo; sin embargo, en la especie de la superficie es algo incompleto, en cuanto es su principio y de algún modo su componente.

7. *Objeción.*— Se dirá que de este modo puede responder alguien que también la materia prima o la forma es una especie completa de sustancia; pues, aun cuando consideradas como componentes de una sustancia sean incompletas, en cuanto son tales entidades sustanciales tienen completas sus razones y esencias. Y, por el contrario, el fuego y el agua podrán llamarse entes incompletos; pues, aunque en sí mismos sean completos en sus especies, en cuanto componen un universo son incompletos.

8. *Respuesta.*— Se responde que no es nada nuevo o singular que un mismo e idéntico ente sea completo e incompleto según diversas razones y aspectos, y que ello no se ha de extender a cualquier ente sin verdadera razón o fundamento. Lo primero es claro, pues la misma dependencia en la razón vial es un ente

excogitari. Solet etiam hoc magis physice ostendi ex differentiis positionum, quae tantum sunt tres, tribus dimensionibus correspondentes, scilicet, sursum et deorsum, longitudini; dextrum et sinistrum, latitudini; ante et retro, profunditati. Lege Arist., I de Caelo, c. 1; et Ptolom., lib. de Dimens.; et nostrum Clavium, in sua Sphaera, c. 1.

Ad rationes dubitandi respondetur

6. Ad difficultatem ergo propositam recte in principio responsum est lineam (et idem est proportionaliter de superficie) esse entitatem quamdam ex se et per se habentem propriam extensionem, quam substantiae communicat, et ideo sub ea ratione esse veram et completam quantitatis speciem. Quamquam quia huiusmodi ens simul etiam indivisibile est, sub alia ratione possit terminare et copulare partes alterius extensionis, et ut sic possit ens incompletum appellari; incompletum (inquam) non in toto genere quantitatis, sed in specie superficiei. Punctum enim et in toto genere quantitatis est incompletum, quia nullam habet extensionem, et peculiariter in specie lineae, quia est proprium principium eius, et in illius definitione ponitur; linea vero in genere quantitatis completum quid est, tamen specie superficiei est quid incompletum, quatenus est principium eius et aliquo modo illam componit.

7. *Obiectio.*— Dices: hac ratione respondere potest aliquis etiam materiam primam vel formam esse speciem completam substantiae; nam licet, prout componunt unam substantiam sint incompletae, prout sunt tales entitates substantiales habent suas rationes et essentias completas. Et e converso ignis et aqua dici poterunt entia incompleta; nam licet secundum se in suis speciebus completa sint, quatenus componunt unum universum sunt incompleta.

8. *Responsio.*— Respondetur neque esse novum aut singulare ut unum et idem ens secundum diversas rationes et respectus sit completum et incompletum, neque id esse extendendum ad quaelibet entia sine vera ratione aut fundamento. Primum patet, nam eadem dependentia in ratione viae est in-

incompleto, y en la razón de acción es un ente completo en ese género, y más arriba se han propuesto otros ejemplos. Tiene esto sobre todo aplicación en los accidentes, porque, como en el género de ente son absolutamente entes incompletos, pueden fácilmente ser accidentes completos o incompletos en distintos aspectos, en orden a diversas especies. La segunda parte, a su vez, la prueban adecuadamente los ejemplos aducidos; sin embargo, en lo que se refiere al caso presente, no son semejantes, pues la materia y la forma no participan íntegramente, bajo ninguna razón, de la esencia de la sustancia, y, por ello, no pueden llamarse entes completos en dicho género. Y, al contrario, el agua y el fuego son de tal manera entes completos en el género de sustancia, que por su naturaleza no se ordenan a la composición de algún ente completo que sea verdaderamente y *per se* uno en algún género; pues ni el universo es un ente de esa clase ni los mismos entes lo componen por una verdadera y real unión entre sí, sino solamente por un cierto orden. La línea, en cambio, se une propiamente y *per se* a las partes de la superficie, y para eso está destinada por su naturaleza, y no puede existir de otro modo naturalmente, aun cuando por lo demás posea una cierta extensión completa de cantidad. En esto hay una gran diferencia entre la sustancia y los accidentes, como dije; pues la sustancia, que es absolutamente completa en el género de sustancia (hablamos en sentido físico), no puede nunca ser de tal clase que por su naturaleza esté formalmente y por sí misma destinada u ordenada a la composición de alguna sustancia completa por el hecho de que el ente completo en el género de la sustancia es absolutamente completo en el género del ente. Pero, en cambio, el accidente, aun cuando sea completo en alguna especie de accidente, puede tener aptitud bajo otro aspecto para que se le destine a la composición de otra especie de accidente. De la misma manera también que en el género de la cualidad, tanto la potencia como el acto es cualidad completa, y, sin embargo, una se ordena a la otra, como la potencia al acto, o como el acto a la potencia; bajo tal aspecto puede tenerse a una y otra por algo incompleto.

completum ens, et in ratione actionis est ens completum in illo genere, et alia exempla superius proposita sunt. Maximeque habet hoc locum in accidentibus, quia cum absolute in genere entis sint incompleta entia, facile possunt diversis respectibus esse completa vel incompleta accidentia in ordine ad diversas species. Alteram vero partem recte probant exempla adducta; tamen quod ad praesens spectat, non sunt similia; nam materia et forma sub nulla ratione participant integre essentiam substantiae, et ideo non possunt in eo genere completa entia vocari. E contrario vero aqua et ignis ita sunt completa entia in genere substantiae, ut natura sua non ordinentur ad componendum aliquod completum ens quod sit vere ac per se unum in aliquo genere; neque enim universum est huiusmodi ens, neque ipsa entia ipsum componunt per veram et realem unionem inter se, sed tantum ordine quodam. Linea vero proprie ac per se unitur superficiei partibus, et ad hoc est natura sua instituta, neque alio modo potest naturaliter existere, etiamsi alioqui completam quamdam extensionem quantitatis habeat. In quo est magnum discrimen inter substantiam et accidentia, ut dixi; nam substantia, quae est simpliciter completa in genere substantiae (physice loquimur), nunquam potest esse talis ut natura sua instituatur vel ordinetur ad componendam aliquam completam substantiam, formaliter ac per seipsam, eo quod ens completum in genere substantiae sit simpliciter completum in genere entis. At vero accidens, licet sit completum in aliqua specie accidentis, potest sub alia ratione habere aptitudinem ut instituatur ad componendam aliam speciem accidentis. Sicut etiam in genere qualitatis, tam potentia, quam actus, est qualitas completa, et nihilominus una ordinatur ad aliam, ut potentia ad actum, vel ut actus ad potentiam, sub qua ratione utrumque incompletum quid existimari potest.

Cómo se comparan entre sí las tres dimensiones

9. A la segunda parte, o a la réplica contra esta respuesta, si consideramos el modo de hablar de los filósofos, es bastante ambiguo qué piensan de esas dimensiones y del modo como se incluyen en estas especies de cantidad. A mí, sin embargo, me parece que se ha de pensar de tal manera que digamos primeramente que estas tres dimensiones, la longitud, la anchura y la profundidad, son entre sí de distintas clases. Esto se prueba fácilmente porque la sola longitud, aunque se la prolongue hacia cualquier parte, hacia arriba, hacia abajo o hacia todos los lados, no producirá un plano o una anchura, porque la anchura no puede componerse de sólo líneas indivisibles bajo aquella razón en que son indivisibles ni tampoco en cuanto son divisibles, porque como tales no producirán sino una mayor longitud. Por lo cual, tampoco las líneas solas podrán cuasi extenderse continuamente hacia cualquier parte si entre ellas no se interpone otro género de extensión de distinta clase que la extensión de las líneas, y a esta extensión la llamamos anchura. Y la misma proporción se da en la anchura con respecto a la profundidad. Ni se opone a esto la razón que adujimos antes sobre la medida de la longitud. De ese indicio se saca solamente que en la superficie o en el cuerpo se hallan líneas por todas partes y según cualquier posición, y que están de tal manera mezcladas estas dimensiones que no puede hallarse ningún plano o profundidad en la que no se interponga la longitud; y de ello se deduce que toda cantidad puede medirse por cualquier parte con la longitud. Pero esa medida no es la medida formal de la anchura o profundidad, ya que una no se conmensura o adecua inmediatamente con la otra; puede llamarse, en cambio, medida virtual o mediata, en cuanto por la longitud de uno y otro lado puede inferirse, con los principios matemáticos, cuánta es la extensión de todo el plano. Y cuando Aristóteles dice que la medida debe ser homogénea con lo medido trata de la medida formal y adecuada, que nos manifiesta la magnitud de una cosa cuanta por la adaptación a ella. Y de esta manera medimos inmediatamente un plano con otro, y un cuerpo con otro, a la manera como medimos con un ánfora una cantidad de vino.

Quomodo tres dimensiones inter se comparentur

9. Ad alteram partem seu replicam contra hanc responsionem, si modum loquendi philosophorum consideremus, satis incertum est quid sentiant de his dimensionibus et de modo quo in his speciebus quantitatis includuntur. Mihi tamen ita videtur sentiendum, ut imprimis dicamus has tres dimensiones, longitudinem, latitudinem et profunditatem, esse inter se diversarum rationum. Quod facile probatur, quia longitudo sola, etiamsi versus quamcumque partem protendatur, sursum, deorsum et versus omnia latera, non efficiet planitiem aut latitudinem, quia non potest latitudo componi ex solis indivisibilibus lineis secundum eam rationem qua indivisibiles sunt, neque etiam quatenus sunt divisibiles, quia ut sic non efficient nisi maiorem longitudinem. Unde nec lineae solae poterunt quasi continue extendi versus omnem partem, nisi inter eas interponatur aliud genus extensionis, diversae rationis ab extensione linearum, et hanc extensionem vocamus latitudinem. Eademque proportio est latitudinis ad profunditatem. Neque contra hoc obstat ratio superius facta de mensura longitudinis. Ex illo enim indicio solum habetur in superficie aut corpore reperiri lineas ex omni parte et secundum omnem positionem, atque ita esse permixtas has dimensiones ut non possit aliqua planities vel profunditas reperiri, in qua non sit interposita longitudo; atque inde fit ut omnis quantitas ex quacumque parte possit per longitudinem mensurari. Illa autem mensura non est formalis mensura latitudinis vel profunditatis, quia una non commensuratur aut adaequatur immediate alteri; sed potest dici mensura virtualis seu mediata, quatenus ex longitudine unius lateris et alterius colligi potest, per principia mathematicae, quanta sit extensio totius plani. Cum autem Aristoteles dixit mensuram debere esse homogeneam mensurato, loquitur de mensura formali adaequata, quae per coaptationem ad rem quantam eius magnitudinem notificat. Et hoc modo planum plano immediate mensuramus, et corpus corpore, quomodo vini quantitatem amphora mensuramus.

10. *Diferencia formal entre la línea, la superficie y el cuerpo.*— Además hay que decir que esas especies no difieren propiamente según el número de dimensiones, hablando formalmente, sino de modo cuasi presupositivo; en efecto, la superficie difiere propiamente de la línea porque tiene una cierta extensión propia de distinta clase que la extensión de la línea; y de modo semejante el cuerpo difiere de ambos, porque tiene otra extensión propia; sin embargo, como la extensión de la línea no incluye las otras, ni las supone tampoco formalmente, por ello suele definirse la línea como la cantidad de una o de la primera dimensión, o lo que tiene longitud sin anchura ni profundidad. Pero, en cambio, la extensión de la superficie supone e incluye necesariamente de algún modo la extensión de la línea, no porque esté formalmente constituida por ella, sino porque necesita las líneas para la continuidad y terminación de sus partes, y, por ello, la superficie se llama cantidad de dos dimensiones, o sea, que tiene longitud y anchura sin profundidad, aunque no incluya de la misma manera ambas dimensiones, pues formalmente (por decirlo así) incluye la anchura; la longitud, en cambio, de modo cuasi material y presupositivo, cosa que llaman algunos incluir la anchura *in recto* y la longitud, en cambio, *in obliquo;* pues la superficie puede definirse como la anchura continuada en una longitud. Y en la misma proporción hay que hablar acerca del cuerpo, pues puede definirse como la cantidad de tres dimensiones, o que tiene profundidad con anchura y longitud, lo cual se ha de tomar en el mismo sentido.

11. Solamente hay que evitar la equivocidad en esos nombres, pues esas palabras suelen tomarse vulgarmente en otra significación, ya que en una superficie plana de lados desiguales suele llamarse anchura a la extensión menor, y la mayor se llama longitud, a pesar de que, hablando en términos matemáticos en ambos lados hay longitud de líneas y la extensión propia de la anchura que pertenece a la superficie. Por lo cual, en un plano cuadrado, o bien no puede llamarse ningún lado ancho o largo en dicho sentido vulgar, o se pueden llamar igualmente así uno y otro lado al arbitrio del que habla. Igualmente, la altura, la profundidad y el espesor suelen llamarse así en los cuerpos siguiendo cierta proporción con el cuerpo

10. *Formalis differentia inter lineam, superficiem et corpus.*— Deinde dicendum est has species non differre proprie penes numerum dimensionum, formaliter loquendo, sed quasi praesuppositive; superficies enim proprie differt a linea, quia habet propriam quamdam extensionem diversae rationis ab extensione lineae; et corpus similiter differt ab utraque, quia aliam propriam extensionem habet; tamen, quia extensio lineae alias non includit, neque etiam formaliter supponit, ideo definiri solet linea quod sit quantitas unius seu primae dimensionis, vel longitudinem habens sine latitudine et profunditate. At vero extensio superficiei necessario supponit et includit aliquo modo extensionem lineae, non quia formaliter illa constituatur, sed quia indiget lineis ad suarum partium continuationem et terminationem, et ideo dicitur superficies quantitas duarum dimensionum, seu habens latitudinem et longitudinem sine profunditate, quamvis non eodem modo utramque dimensionem includat; nam formaliter (ut sic dicam) includit latitudinem; longitudinem vero quasi materialiter aut praesuppositive, quod alii dicunt includere latitudinem in recto, longitudinem vero in obliquo; nam superficies definiri potest quod sit latitudo longitudine continuata. Atque eadem proportione loquendum est de corpore; nam definiri potest quod sit quantitas trium dimensionum, seu habens profunditatem cum latitudine et longitudine, quod eodem sensu accipiendum est.

11. Solum est in his nominibus cavenda aequivocatio; hae namque voces in alia significatione vulgo accipi solent; nam in plano inaequalium laterum minor extensio appellari solet latitudo, maior vero dicitur longitudo, cum tamen, mathematice loquendo, in utroque latere sit longitudo linearum, et propria extensio latitudinis, quae ad superficiem pertinet. Unde in plano quadrato, vel nullum latus potest dici planum aut longum in eo vulgari sensu, vel aequaliter et ad arbitrium loquentis utrumque latus potest ita appellari. Similiter altitudo, profunditas et crassities appellari solent in corporibus pe-

humano o con las diferencias de posición, pues se llama altura a la extensión o expansión hacia un lugar superior, y profundidad hacia uno inferior; en cambio, la extensión que va en sentido transversal, o sea, según lo anterior y posterior, o por la derecha y la izquierda, se llama espesor o corpulencia, cosas todas que nosotros medimos a manera de longitud. Sin embargo, hablando con propiedad y filosóficamente, profundidad o corpulencia significa la extensión propia del cuerpo distinta de la anchura y longitud.

SECCION VII

Si el lugar es una verdadera especie de la cantidad continua, distinta de las demás

1. *Cuántas cosas se hallan en el lugar.*— Doy por supuesto que se trata del lugar de los cuerpos, en el cual pueden considerarse tres cosas. Lo primero es aquel espacio o intervalo que el cuerpo llena y ocupa con su cantidad. Lo segundo es la presencia que tiene el cuerpo mismo en tal espacio. Lo tercero es la superficie última del cuerpo continente. Escoto, en el *Quodl.*, q. 11, añade un cuarto elemento, a saber, la relación de continente que se da en el lugar respecto de lo localizado, en la cual piensa que está la razón de lugar. Pero nosotros, en lo que se refiere al caso presente, omitimos esta relación, ya que, o no es nada, o es posterior y resulta de la circunscripción del lugar; y porque acerca de ella es sobradamente conocido que no es una especie de cantidad.

El espacio no es cantidad

2. Y, acerca de lo primero que enumeramos antes, los antiguos filósofos pensaron que este intervalo que concebimos nosotros entre las paredes de esta aula es una verdadera cantidad y unas determinadas dimensiones separadas de los cuerpos, como tenemos en Aristóteles, lib. IV de la *Física,* donde Filopono, en la digresión sobre el lugar, refiere que esa opinión, de la cual no disiente él, la mantuvieron los estoicos y académicos. Sin embargo, de acuerdo con tal opinión, ese espacio no parece ser una especie de cantidad distinta de las precedentes, ya que en esas dimensiones no habría otro género de extensión fuera de la longitud, anchura o profundidad.

3. Con todo, rechaza dicha opinión Aristóteles con razón, y con él todos sus intérpretes, sobre todo el Comentador, Santo Tomás, Alberto y Temistio, en el lib. IV de la *Física,* text. 36; Simplicio, en el text. 40. No sólo porque, o esas dimensiones estarían separadas de toda sustancia, y eso repugna a los accidentes por su propia naturaleza, como decimos, o si estuviesen en una sustancia corpórea, ésta no tanto sería un lugar cuanto algo más bien localizado; sino también porque, como quiera que estuviesen esas dimensiones, si fuesen una verdadera cantidad, más bien impedirían el ingreso de otro cuerpo en ese intervalo. Por esto, para que tal intervalo pueda ser llenado por un cuerpo, ha de ser concebido más bien como carente de suyo de toda dimensión real. Y este espacio, concebido así, es cierto que no es un ente real positivo, y consecuentemente que no es una especie de cantidad. Esto, además de las razones dadas, es evidente para nosotros, porque tal espacio no es algo creado o temporal, sino que de la manera como se le concibe que existe es eterno; por consiguiente, no puede ser un ente real y verdadero. Si se le puede llamar lugar es tal vez una cuestión de nombre, pero no nos toca a nosotros ahora. Igualmente, si es algo solamente ficticio e imaginario, o puede de alguna manera decirse que verdaderamente existe, lo expondremos después, al tratar del *donde* y de los entes de razón.

La presencia en el espacio no es cantidad

4. De lo segundo, es decir, de aquella presencia o modo de existir que tiene el cuerpo en el espacio que ocupa, tampoco tratamos ahora; suponemos, empero, que esto pertenece no al predicamento de la cantidad, sino al predicamento especial del *donde,* del cual trataremos después. Ciertamente, esa presencia tiene en las cosas corpóreas su extensión, por razón de la cual puede llamarse cuanta. Pero, sin embargo, no tiene tal extensión de suyo, sino por razón de la cantidad del sujeto, y por ese motivo hacíamos observar antes en la sec. 1 que la presencia de una realidad espiritual en un espacio divisible no es propiamente cuanta, aun

nes quamdam proportionem ad corpus humanum, seu ad differentias positionum; altitudo enim dicitur extensio seu expansio versus superiorem locum, profunditas versus inferiorem; extensio vero, quae est in transverso, seu penes ante et retro, sinistrum aut dextrum, vocatur crassities seu corpulentia, quae omnia nos per modum longitudinis mensuramus. Proprie tamen et philosophice loquendo, profunditas seu corpulentia significat propriam corporis extensionem a latitudine et longitudine distinctam.

SECTIO VII

Utrum locus sit vera species quantitatis continuae ab aliis distincta

1. *In loco quot inveniantur.*— Suppono sermonem esse de loco corporum, in quo tria possunt considerari. Primum est spatium illud seu intervallum quod corpus replet et occupat sua quantitate. Secundum est praesentia quam corpus ipsum habet in tali spatio. Tertium est superficies ultima corporis continentis. Quartum addit Scot., Quodl., q. 11, scilicet, relationem continentis, quae est in loco respectu locati, in qua putat rationem loci positam esse. Nos vero, quod ad praesens attinet, hanc relationem omissam facimus, quia vel nihil est, vel posterior est et resultans ex circumscriptione loci; et quia de illa satis notum est non esse speciem quantitatis.

Spatium non est quantitas

2. De primo autem supra nominato antiqui philosophi putarunt intervallum hoc quod a nobis concipitur inter parietes huius aulae, esse veram quantitatem et dimensiones quasdam a corporibus separatas, ut ex Aristotele habemus in IV Phys., ubi Philopon., in digress. de loco, refert stoicos et academicos in ea fuisse sententia, a qua ipse non dissentit. Iuxta eam tamen sententiam illud spatium non videtur esse species quantitatis distincta a praecedentibus, quia in illis dimensionibus non esset aliud extensionis genus praeter longitudinem, latitudinem, vel profunditatem.

3. Merito tamen Aristoteles eam sententiam reiicit, et cum eo omnes interpretes, praesertim Commentator, D. Thom., Albertus, et Themistius, IV Phys., text. 36; Simplicius, text. 40. Tum quia vel illae dimensiones essent separatae ab omni substantia, et hoc repugnat accidentibus ex natura rei, ut loquimur. Vel si essent in substantia corporea, illa non esset locus, sed potius locatum quid. Tum etiam quia, utcumque essent illae dimensiones, si essent vera quantitas, potius impedirent ingresum alterium corporis in huiusmodi intervallum. Quapropter ut huiusmodi intervallum possit corpore compleri, potius concipiendum est ut ex se carens omni reali dimensione. De quo spatio sic concepto certum est non esse ens reale positivum, et consequenter non esse speciem quantitatis. Quod, praeter dicta, est nobis evidens, quia illud spatium non est aliquid creatum, aut temporale, sed eo modo quo esse concipitur aeternum est; non potest ergo esse verum ac reale ens. An vero possit locus appellari, quaestio forte est de nomine, sed ad nos nunc non spectat. Item an sit tantum fictitium aliquid et imaginarium, vel aliquo modo dici possit vere esse, dicemus inferius, disputantes de ubi et de entibus rationis.

Praesentia in spatio non est quantitas

4. De secundo, id est, de praesentia illa, seu modo existendi quem habet corpus in spatio quod replet, nunc etiam non agimus, sed supponimus hoc non pertinere ad praedicamentum quantitatis, sed ad speciale praedicamentum ubi, de quo infra dicturi sumus. Habet quidem huiusmodi praesentia in corporalibus rebus extensionem, ratione cuius quanta dici potest. Sed tamen non ex se, sed ex subiecti quantitate talem habet extensionem; qua ratione supra, sect. 1, adnotabamus praesentiam rei spiritualis in spatio divisibili non esse proprie quantam, etiam si aliquo modo divisibilis sit, quia ex

cuando sea divisible de alguna manera, ya que por razón del sujeto no tiene la extensión ni la divisibilidad. Por lo cual, de la misma manera que los otros accidentes que están en un cuerpo cuanto, por más que se extiendan con la cantidad del sujeto, no tienen, sin embargo, cantidades propias, sino que son cuantos accidentalmente, así este modo de presencia, por razón de la extensión que tiene de parte del sujeto, es un cierto cuanto accidental por la cantidad del sujeto, pero no constituye una especie propia de cantidad. En la sección siguiente, al tratar de la extensión del movimiento, explicaremos si por la relación o por el espacio tiene de suyo alguna extensión propia que pueda llamarse cantidad.

Se centra la cuestión acerca de la superficie continente

5. Por tanto, en el tercer punto, es decir, en la superficie continente, es donde se trata principalmente la cuestión. Y la razón de la dificultad es que Aristóteles, en el lib. IV de la *Física*, c. 4, concluye que esta superficie es un lugar verdadero y real, y, sin embargo, en el predicamento de la cantidad enumera el lugar entre las especies de cantidad continua y lo distingue de las tres especies antes enumeradas. Y puede probarse con la razón, porque ser forma intrínseca y extrínseca son razones suficientes para distinguir las especies, es más, a veces incluso para distinguir los predicamentos, como es claro en la acción y en la pasión. Ahora bien, el lugar se distingue de la superficie como la forma extrínseca de la intrínseca, pues la superficie, en cuanto termina el cuerpo propio en que inhiere, tiene razón de forma intrínseca, y es una de las tres especies antes enumeradas; y en cuanto circunscribe y contiene otro cuerpo, se comporta como forma extrínseca suya; luego como tal constituye una especie distinta, que pertenece al género de la cantidad, ya que confiere a lo localizado una cierta extensión extrínseca, por razón de la cual no sólo es medida de ella, sino que es igual a ella, y esto son propiedades de la cantidad.

6. Y en contra de esto tenemos que Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica*, c. 13, al enumerar las especies de la cantidad continua omite el lugar. Por lo cual casi todos los autores convienen en que, bajo algún aspecto, la cantidad continua y permanente se divide adecuadamente en aquellas tres especies, y que, por

subiecto non habet extensionem nec divisibilitatem. Quocirca, sicut alia accidentia quae sunt in corpore quanto, licet extendantur ad quantitatem subiecti non tamen habent proprias quantitates, sed sunt quanta per accidens, ita hic modus praesentiae, quoad extensionem quam habet ex parte subiecti, est quoddam quantum per accidens a quantitate subiecti, non tamen constituit propriam speciem quantitatis. An vero per habitudinem aut spatium habeat ex se propriam aliquam extensionem quae possit quantitas appellari, declarabitur sectione sequenti, simul cum extensione motus.

De superficie continente versatur quaestio

5. De tertio igitur, id est, de superficie continente, praecipue tractatur quaestio. Et ratio difficultatis est quia Aristoteles, IV Phys., c. 4, concludit hanc superficiem esse verum ac realem locum. Et tamen in praedicamento quantitatis numerat locum inter species quantitatis continuae, et distinguit illum a tribus speciebus supra numeratis. Et ratione probari potest, quia esse formam intrinsecam et extrinsecam sunt rationes sufficientes ad distinguendas species, immo interdum etiam ad distinguenda praedicamenta, ut patet in actione et passione. Sed locus distinguitur a superficie, ut forma extrinseca ab intrinseca; nam superficies, ut terminat proprium corpus cui inhaeret, habet rationem intrinsecae formae et est una ex tribus speciebus supra numeratis; ut autem circumscribit et continet aliud corpus, habet se ut forma extrinseca eius; ergo ut sic constituit distinctam speciem, quae ad genus quantitatis pertinet, quia confert locato quamdam extensionem extrinsecam, ratione cuius et est mensura eius, et illi est aequalis, quae sunt proprietates quantitatis.

6. In contrarium autem est quia Aristot., in V Metaph., c. 13, in numerandis speciebus quantitatis continuae locum omittit. Propter quod omnes fere auctores in hoc conveniunt, sub aliqua ratione dividi quantitatem continuam et permanentem adaequate in illas tres species, ac proinde rationem

tanto, esa razón de cantidad conviene mínimamente al lugar. Y son muchos los que se esfuerzan por conciliar esos testimonios de Aristóteles.

Se expone y rechaza la primera opinión

7. Y es ciertamente muy conocida la distinción de que la cantidad puede ser considerada o en la razón de medida o en la de extensión o divisibilidad. Del primer modo se dice, pues, que el lugar se enumera entre las especies de cantidad, ya que es una medida extrínseca; pero del último modo no es una especie de cantidad, porque no tiene extensión peculiar, ni la confiere a lo localizado. Sin embargo, la distinción no es necesaria, ni su primera parte encierra verdad alguna. En primer lugar, puesto que se mostró ya que la razón de medida no es de ninguna manera esencial a la cantidad, ni pueden distinguirse sus especies atendiendo a ella. Más todavía, hemos mostrado que la razón de medida no puede constituir la esencia de ninguna cosa o predicamento. Pues, si se toma en acto, es una denominación extrínseca tomada del acto del alma; y si se toma aptitudinalmente, supone en la cosa una naturaleza propia, por razón de la cual tiene aptitud para que por medio de ella se conozca otra cosa, aptitud que no añade nada a la entidad de la cosa, sino que connota algo extrínseco, como se ha explicado con frecuencia acerca de las propiedades del ente y de otras.

8. Por lo cual argumento en segundo lugar porque la superficie, en cuanto termina intrínsecamente el propio cuerpo, no es su medida, pues no manifiesta su cantidad, sino que más bien, en cuanto de ella depende, lo convierte en mensurable; por consiguiente, bajo la razón de medida no puede distinguirse específicamente del lugar. Más aún, el ser medida, al menos aptitudinalmente, no es una propiedad de la superficie sino en tanto que puede coadaptarse de alguna manera con otro cuerpo, sentido en el cual no solamente puede tomarse el lugar como medida de lo localizado, sino también lo localizado como medida del lugar; pues lo mismo que por las capacidades de las vasijas medimos la cantidad de agua, igualmente por la cantidad de agua medimos a veces las cantidades de las diferentes vasijas. Y, de este modo, no medimos la cantidad de otro cuerpo solamente por la superficie, sino, en cierto modo, por toda la masa del cuerpo, cosa

illam quantitatis loco minime convenire. Laborant autem multi in conciliandis his testimoniis aristotelicis.

Prima opinio refertur et improbatur

7. Et pervulgata quidem distinctio est, quantitatem posse considerari aut in ratione mensurae, aut in ratione extensionis seu divisibilitatis. Et priori quidem modo dicitur locus numerari inter species quantitatis, quia est mensura extrinseca; posteriori autem modo non est species quantitatis, quia non habet peculiarem extensionem, neque illam locato confert. Verumtamen distinctio non est necessaria, neque prior pars eius veritatem continet. Primo quidem, quia iam ostensum est rationem mensurae nullo modo esse essentialem quantitati, nec secundum illam posse distingui species eius. Quin etiam, ostendimus rationem mensurae non posse alicuius rei aut praedicamenti essentiam constituere. Nam si sumatur in actu, est denominatio extrinseca ab actu animae; si vero sumatur aptitudine, supponit in re propriam naturam, ratione cuius est apta ut per eam alia cognoscatur, quae aptitudo nihil addit entitati rei, sed connotat aliquid extrinsecum, ut in passionibus entis et in aliis saepe declaratum est.

8. Unde argumentor secundo, nam superficies ut intrinsece terminat proprium corpus, non est mensura eius, quia non notificat quantitatem eius, sed potius, quantum est ex se, reddit illud mensurabile; ergo sub ratione mensurae non potest distingui specie a loco. Immo esse mensuram, saltem aptitudine, non est alio modo proprietas superficiei, nisi quatenus alteri corpori potest aliquo modo coaptari, quo modo non tantum locus potest assumi ut mensura locati, sed etiam locatum loci; sicut enim per capacitatem vasis quantitates aquarum mensuramus, ita per quantitatem aquae interdum mensuramus quantitates distinctorum vasorum. Et hoc modo non solum per superficiem, sed quodammodo per totam corporis molem quantitatem alterius mensuramus, quod maxime conspicitur in ponderibus.

que aparece, sobre todo, en el peso. Por esta razón sería menester distinguir también el cuerpo en dos especies. Y si se dice que el peso no se mide por la cantidad sino por la gravedad, que es una cualidad, sería preciso, o bien constituir otro género de accidente por causa de esa clase de medida, o ciertamente conceder que ésa es una especie peculiar de cantidad, pues, aunque la gravedad sea una cualidad, sin embargo no actúa como medida más que en tanto que de algún modo es cuanta, lo mismo que dijeron algunos sobre el tiempo, como veremos después. Un argumento parecido puede hacerse en el caso de la línea, ya que, aun cuando no usemos nosotros líneas indivisibles para medir, sin embargo cuando medimos la cantidad de un paño con la braza, *per se* no nos valemos sino de la longitud sola; por lo cual, ésta no es propiamente una medida del lugar; por tanto, constituirá una especie distinta. Luego la razón de medida no distingue en manera alguna las especies de cantidad, sino que lo mismo que en común es una propiedad del género, así en sus modos determinados es una propiedad de cada una de las especies.

Se rechaza otra opinión

9. Otros, por tanto, distinguen entre cantidad intrínseca y extrínseca, y afirman que la superficie continente es, respecto del ser localizador, el término intrínseco; en cambio, respecto del ser localizado, es término extrínseco, y así distinguen las diversas especies de cantidad extrínseca e intrínseca. Y, de acuerdo con esta opinión, parece que el lugar y la superficie se distinguen también en razón de la extensión; pues el ser localizado se extiende, en cierto modo, extrínsecamente con la extensión del lugar, por lo cual se configura también con ella. Pero tampoco es conveniente esta distinción, pues no hay ninguna cantidad extrínseca, si hablamos de la cantidad en sentido verdadero y propio; en efecto, de ningún modo una sustancia o cantidad ajena se extiende por una cantidad extrínseca. Porque la afirmación de que lo localizado se coextiende con el lugar no significa que sea extendido formalmente por él, sino sólo por yuxtaposición, a la manera como también el lugar se extiende según la exigencia de lo localizado, y a veces el lugar se

Unde oporteret corpus etiam in duas species distinguere. Quod si dicatur pondus non mensurari per quantitatem, sed per gravitatem, quae est qualitas, oportebit vel ob illam rationem mensurae aliud genus accidentis constituere, vel certe concedere illam esse peculiarem speciem quantitatis, quia licet gravitas sit qualitas, tamen non mensurat, nisi ut aliquo modo quanta est, sicut de tempore aliqui dixerunt, ut infra videbimus. Simile argumentum fieri potest de linea, quia, licet nos non utamur lineis indivisibilibus ad mensurandum, tamen cum quantitatem panni ulna mensuramus, per se non utimur nisi sola longitudine; unde illa non est proprie mensura loci; constituet ergo distinctam speciem. Ratio ergo mensurae nullo modo distinguit species quantitatis; sed sicut in communi est proprietas generis, ita determinatis modis est proprietas singularum specierum.

Alia opinio improbatur

9. Alii ergo distinguunt de quantitate intrinseca et extrinseca, et dicunt superficiem continentem respectu locantis esse terminum intrinsecum, respectu vero locati esse extrinsecum terminum, et ita distinguunt diversas species quantitatis extrinsecae et intrinsecae. Et iuxta hanc sententiam videntur locus et superficies distingui etiam in ratione extensionis; nam locatum quodammodo extrinsece extenditur ad extensionem loci, unde etiam illi configuratur. Sed haec etiam distinctio non est conveniens. Nulla enim est quantitas extrinseca, si vere ac proprie de quantitate loquamur; nam per extrinsecam quantitatem nullo modo extenditur aliena substantia vel quantitas. Quod enim locatum dicitur coextendi loco, non est quia formaliter per illum extendatur, sed solum per iuxtapositionem, quo modo etiam locus extenditur

acomoda o se configura con lo localizado más bien que al contrario, como cuando el agua rodea un árbol o una columna; por lo cual, esto no nace de la razón de lugar o de cuerpo localizado, sino de que un cuerpo es líquido y cede fácilmente y el otro, en cambio, resiste. Y, por el mismo motivo, ser término extrínseco es algo tan común al cuerpo localizado como al lugar, y no constituye una razón propia o especial de cantidad, o de algún accidente, si no es tal vez de alguna relación, ya que ser término extrínseco no es informar o producir, sino, o bien estar yuxtapuesto, o resistir a algo para que no avance más.

El lugar no es una especie propia de cantidad

10. *Doble consideración acerca del lugar continente.*— Pienso, por tanto, que hay que decir absolutamente que el lugar no es una peculiar especie de cantidad distinta de las restantes, sino que, o no pertenece de ningún modo a la cantidad, o que a lo sumo es una cierta propiedad de la superficie o de las superficies. Se explica y prueba porque el lugar puede ser considerado en dos aspectos: uno, como conteniendo o localizando a otro sólo aptitudinalmente; el otro, en cuanto localizando y circunscribiendo actualmente a otra cosa. Del primer modo, aunque en la realidad no se dé el lugar con esa aptitud sin el acto, porque no se da un lugar real vacío, sin embargo, considerado en absoluto, no encierra repugnancia y además podemos nosotros considerarlo fácilmente bajo esa razón precisiva, a la manera como se define el vacío como el lugar o la superficie apta para ser ocupada por un cuerpo y que carece de él. Por tanto, de este modo el lugar en la realidad no añade nada a la superficie, sino que expresa una cierta aptitud que tiene la superficie por sí misma, o si —como pretenden algunos— pertenece a la razón del lugar ser una superficie cóncava, le añadirá a lo sumo una cierta figura; sin embargo, en la razón de cantidad no puede añadirle diferencia alguna, ni constituir especie. De la misma manera que el ser la superficie apta para recibir la blancura, o el poder ser igual o desigual, dice únicamente una propiedad de la superficie, distinta conceptualmente. Y un ejemplo muy oportuno es el del vestido, que en cuanto a su superficie tiene aptitud de un modo peculiar para

iuxta exigentiam locati, et interdum locus se accommodat seu configuratur locato potius quam e converso, ut cum aqua circumdat arborem vel columnam; unde id non provenit ex ratione loci aut locati, sed ex eo quod unum corpus est liquidum et facile cedit, aliud vero resistit. Atque eadem ratione, esse terminum extrinsecum commune est tam locato quam loco, et non constituit propriam aliquam vel specialem rationem quantitatis, aut alicuius accidentis, nisi fortasse alicuius relationis, quia esse terminum extrinsecum non est informare vel efficere, sed vel esse iuxtapositum, vel obsistere alteri ne ultra progrediatur.

Locus non est propria quantitatis species

10. *Duplex loci continentis consideratio.*— Dicendum ergo absolute censeo locum non esse peculiarem speciem quantitatis distinctam a reliquis, sed vel nullo modo pertinere ad quantitatem, vel ad summum esse proprietatem quamdam superficiei aut superficierum. Declaratur et probatur, nam dupliciter potest considerari locus: uno modo, ut aptitudine tantum continens aut locans aliud; alio modo, ut actu locans, et actu circumscribens aliud. Priori modo, quamvis in re ipsa non detur locus cum ea aptitudine sine actu, quia non datur realis locus vacuus, absolute tamen non involvit repugnantiam, et praeterea potest facile secundum eam praecisam rationem a nobis considerari, quomodo vacuum definitur esse locum vel superficiem aptam repleri corpore et illo carentem. Hoc ergo modo locus in re nihil addit superficiei, sed declarat quamdam aptitudinem quam superficies per seipsam habet, vel si (ut volunt aliqui) de ratione loci est ut sit superficies concava, ad summum addet quamdam figuram; in ratione tamen quantitatis nullam differentiam addere potest, aut speciem constituere. Sicut quod superficies sit apta ad recipiendam albedinem, aut ut possit esse aequalis vel inaequalis, solum dicit proprietatem superficiei, ratione distinctam. Et optimum exemplum est de veste, quae secundum superficiem suam apta est pecu-

rodear y denominar a lo vestido, aptitud que requiere ciertamente una figura peculiar, pero que no añade al predicamento de la cantidad nada que le pertenezca por sí, sino que, a lo sumo, incluye o supone esa aptitud como una cierta propiedad de la superficie, distinta conceptualmente. Y, de modo semejante, en la superficie de la cosa localizada o localizable puede considerarse una cierta aptitud para ser circunscrita localmente, aun cuando actualmente no sea circunscrita por una superficie extrínseca, como suele afirmarse de la última esfera celeste. De esa aptitud puede también decirse proporcionalmente que requiere una especial figura, concretamente convexa; pero que no constituye una razón especial de cantidad, sino que, a lo sumo, explica la propiedad de una cierta superficie última, conceptualmente distinta de ella. Por tanto, considerado el lugar sólo aptitudinalmente, en la razón de cantidad puede decir únicamente una cierta propiedad distinta conceptualmente de la última superficie. Y dije de *la superficie o de las superficies*, porque no pertenece a la razón de tal lugar ser una superficie continua; pues, aunque un árbol o un hombre esté rodeado en parte por agua y en parte por aire, se juzga que tiene un lugar que consta de dos superficies contiguas entre sí. Es más, en tanto que el lugar debe ser inmóvil, como atestigua Aristóteles, las diversas superficies que se suceden en la misma distancia a los polos se dice que son numéricamente el mismo lugar, lo cual también expresa que el lugar físico no es una especie de cantidad continua, no sólo porque él no requiere *per se* continuidad, sino también porque no hay ninguna cantidad que sea inmóvil de esa manera.

11. Y, considerando el lugar en el segundo sentido, en cuanto circundante en acto y confiriendo a otro la denominación de localizado, todavía puede constituir en menor grado una especie de cantidad; porque, o bien tal especie será la cantidad del cuerpo localizador, o la del cuerpo localizado; si es la del cuerpo localizador, no es sino la superficie, ya que esa denominación de localizador no añade a tal cuerpo ninguna extensión o magnitud, ni ninguna otra cosa que pertenezca a la razón de cantidad, sino que, además de la aptitud que quedó explicada, añade únicamente la proximidad del otro cuerpo o la razón a él. Y tampoco el cuerpo mismo circunstante puede decirse cantidad del cuerpo circundado, ya

liari modo circumdare et denominare vestitum, quae aptitudo requirit quidem peculiarem figuram, nihil tamen addit ad praedicamentum quantitatis per se pertinens, sed ad summum includit vel supponit aptitudinem illam, ut quamdam proprietatem superficiei, ratione distinctam. Et pari modo, in superficie rei locatae seu locabilis, potest considerari aptitudo quaedam, ut circumscribatur loco, etiamsi actu non circumdetur extrinseca superficie, ut de ultima sphaera caelesti dici solet. De qua aptitudine proportionaliter etiam dici poterit requirere specialem figuram, nimirum convexam; non tamen constituere specialem rationem quantitatis; sed ad summum explicare proprietatem cuiusdam superficiei ultimae, ratione distinctam ab illa. Sic igitur aptitudine tantum consideratus locus, in ratione quantitatis solum dicere potest proprietatem quamdam ratione distinctam a superficie ultima. Dixi autem *superficiei aut superficierum*, quia non est de ratione huiusmodi loci ut sit una superficies continua; nam, licet arbor aut homo partim aqua partim aere circumdetur, unum locum habere censetur constantem ex duabus superficiebus inter se contiguis. Immo, quatenus locus debet esse immobilis, teste Aristotele, superficies variae sibi succedentes in eadem distantia ad polos dicuntur esse idem locus numero, quod etiam declarat locum physicum non esse speciem quantitatis continuae; tum quia ipse per se non postulat continuitatem, tum etiam quia nulla quantitas est illo modo immobilis.

11. Posteriori autem modo considerando locum, ut actu circumdantem, denominantem locatum, multo minus potest speciem quantitatis constituere; nam vel talis species erit quantitas corporis locantis, aut corporis locati; si locantis, non est nisi superficies, nam illa denominatio locantis nullam extensionem aut magnitudinem illi corpori addit, neque aliquid aliud ad rationem quantitatis pertinens, sed ultra explicatam aptitudinem addit solum propinquitatem alterius corporis vel rationem ad illud. Nec vero locus ipse circumstans potest dici quantitas corporis

que, aun cuando suponga en él la cantidad, no le añade, sin embargo, ningún género de extensión, como antes se expuso. Por lo cual, tampoco le confiere formalmente ningún efecto que pertenezca a la cantidad. Y, por tal motivo, aun cuando concedamos que la superficie que circunscribe se compara con el cuerpo circunscrito como una forma extrínseca suya —en algún sentido—, y que como tal tiene alguna razón de accidente, aunque impropia, sin embargo, bajo tal aspecto no puede pertenecer al predicamento de la cantidad. Primero, porque la cantidad dice un accidente verdadero y propio, y, por consiguiente, que inhiere intrínseca y propiamente; en cambio, el lugar circunstante no puede llamarse accidente del cuerpo circundado, sino impropiamente y por analogía. En segundo lugar, porque el efecto formal de la cantidad, que hemos explicado antes, es primariamente diverso de ese cuasi efecto, o más bien de ese modo de denominación que tiene el cuerpo circunstante sobre el circunscrito. Y esto lo explica también perfectamente el ejemplo aducido antes del vestido; porque verdaderamente viste también según su última superficie, y como tal es una forma extrínseca que en cuanto tal no pertenece al predicamento de la cantidad, sino a otro. Y algo parecido ocurre con la blancura del yeso comparada con el yeso mismo, o con la pared enlucida; pues respecto del yeso, al cual denomina blanco, se comporta como una forma inherente y como tal es una cualidad propia; en cambio, respecto de la pared a la cual denomina como blanqueada, se comporta como una forma adyacente y que denomina sólo mediante el cuerpo que le está unido, y, por ello, como tal no pertenece al predicamento de la cantidad. A qué predicamento pertenezcan todas esas denominaciones lo diremos después al explicar los predicamentos *donde* y *hábito*.

A propósito de los fundamentos de la opinión contraria

12. *Qué especies ha asignado a la cantidad Aristóteles en los Predicamentos.*— Por tanto, al texto de Aristóteles en los *Predicamentos* se responde que allí no examinó exactamente la razón propia de la cantidad y de sus especies, sino que enumeró las especies que enunciaban en general los otros autores, y muchos piensan con bastante verosimilitud que allí entendió como lugar el espacio, que

circumdati, quia licet in eo supponat quantitatem, non tamen addit illi ullum extensionis genus, ut supra declaratum est. Unde nec formaliter illi confert effectum ullum ad quantitatem pertinentem. Quocirca, etiamsi demus superficiem circumscribentem comparari ad corpus circumscriptum aliquo modo ut formam extrinsecam eius, et ut sic habere rationem aliquam, quamvis impropriam, accidentis, tamen sub ea ratione non potest pertinere ad praedicamentum quantitatis. Primo, quia quantitas dicit accidens verum ac proprium, et consequenter intrinsece ac proprie inhaerens; locus autem circumstans, non nisi improprie et per analogiam potest dici accidens corporis circumdati. Secundo, quia effectus formalis quantitatis, quam supra explicuimus, est primo diversus ab illo quasi effectu, vel potius denominandi modo quem habet corpus circumstans in circumscriptum. Et hoc etiam optime declarat exemplum de veste supra allatum; nam revera etiam vestit secundum ultimam superficiem, et ut sic est forma extrinseca, quae ut sic non pertinet ad praedicamentum quantitatis, sed ad aliud. Simileque est de albedine gypsi comparata ad ipsum, vel ad parietem gypsatum; nam respectu gypsi, quod album denominat, comparatur ut forma inhaerens et ut sic est propria qualitas; respectu vero parietis, quem denominat dealbatum, comparatur ut forma adiacens et denominans solum medio corpore adiuncto, et ideo ut sic non pertinet ad praedicamentum quantitatis. Ad quod autem praedicamentum omnes hae denominationes pertineant dicemus infra explicando praedicamenta ubi et habitus.

Ad fundamenta contrariae sententiae

12. *Aristoteles in Praedicamentis quas species assignarit quantitati.*— Ad Aristotelem ergo in Praedicamentis respondetur ibi non examinasse exacte propriam rationem quantitatis et specierum eius, sed eas species numerasse quae in aliorum ore circumferebantur, et multi satis probabiliter censent

los antiguos pensaban que estaba ocupado por dimensiones propias. Y a la razón se respondió ya que la superficie continente, considerada como forma extrínseca, no pertenece a la cantidad, ni confiere formalmente extensión alguna al cuerpo circunscrito, sino que contribuye a su terminación, sea por vía de eficiencia o de resistencia. De la misma manera que dije que también lo localizado puede referirse al lugar mismo, y la espada al dividir puede decirse que termina las partes divididas. Y en cuanto a que ese lugar puede ser igual, y pueda tomarse como medida, no se funda en la razón propia del lugar o de la forma extrínseca, sino en la razón propia de cantidad y de superficie. Señal de esto es que también en lo localizado —por razón de su superficie— se da la posibilidad de ser igual y de ser tomado para la medición del propio lugar, caso de que la cantidad de lo localizado sea más conocida, como antes explicamos.

SECCION VIII

SI EL MOVIMIENTO O SU EXTENSIÓN CONSTITUYE UNA AUTÉNTICA ESPECIE DE LA CANTIDAD CONTINUA

1. *Razón de dudar en ambos sentidos.*— La razón de la dificultad estriba en que el movimiento pertenece al género de los continuos, como atestigua Aristóteles, lib. III de la *Física,* al principio; por consiguiente, el movimiento es un cierto cuanto continuo; por tanto, tiene una cantidad por la que es cuanto y continuo; ahora bien, ésta no es el cuerpo, ni la superficie, ni la línea; por consiguiente es una especie distinta de cantidad. Y en contra de esto tenemos que Aristóteles en este pasaje del lib. V de la *Metafísica,* c. 13, enumera el movimiento entre los cuantos *per accidens,* porque sólo es una cantidad por razón de la magnitud sobre la que se produce el movimiento, en donde parece hablar particularmente del movimiento local; pero, guardada la proporción, hay que entenderlo acerca de todos. Ahora bien, las especies de cantidad no se multiplican por razón de las cosas que son cuantas *per accidens,* pues en ese caso, según el

ibi per locum intellexisse spatium, quod antiqui putabant propriis dimensionibus plenum esse. Ad rationem autem iam responsum est superficiem continentem consideratam ut formam extrinsecam non pertinere ad quantitatem, nec conferre formaliter aliquam extensionem corpori circumscripto, sed vel efficiendo, vel resistendo, conferre ad terminationem eius. Quomodo, ut dixi, etiam locatum potest ad ipsum locum comparari, et gladius dividens dici potest terminare partes divisas. Quod autem hic locus possit esse aequalis et assumi ut mensura, non fundatur in propria ratione loci aut formae extrinsecae, sed in propria ratione quantitatis et superficiei. Cuius signum est quia etiam locatum, ratione suae superficiei, habet quod possit esse aequale et assumi etiam in mensuram ipsius loci, si quantitas locati notior sit, ut supra declaravimus.

SECTIO VIII

UTRUM MOTUS AUT EXTENSIO EIUS PROPRIAM SPECIEM QUANTITATIS CONTINUAE CONSTITUAT

1. *Utrinque ratio dubitandi.*— Ratio difficultatis est quia motus est de genere continuorum, teste Aristotele, III Phys., in princip.; ergo motus est quoddam quantum continuum; ergo habet quantitatem qua sit quantum et continuum; illa autem non est corpus, nec superficies, nec linea; ergo est distincta species quantitatis. In contrarium vero est quia Aristoteles hoc loco V Metaph., c. 13, numerat motum inter quanta per accidens, quia solum est quantitas ratione magnitudinis supra quam fit motus, ubi peculiariter videtur loqui de motu locali; proportione autem servata, intelligendus est de omnibus. Species autem quantitatis non multiplicantur propter ea quae sunt

número de accidentes cuantos que hubiese en una sustancia, habría que multiplicar en el mismo grado las especies de cantidad.

Opinión afirmativa

2. Supongo que se está tratando del movimiento propiamente dicho, es decir, sucesivo y continuo; pues, en el caso de la mutación que se produce instantáneamente, es claro que no es cuanta, por no ser divisible; y de la sucesión discreta no tratamos ahora, pues corresponde a la disputación siguiente, en que trataremos de la cantidad discreta. Por tanto, acerca del movimiento tomado en ese sentido, la opinión de muchos es que, aunque esencialmente no sea cuanto o cantidad, sin embargo se da en él una verdadera cantidad, la cual es una propiedad suya que le conviene esencial y mediatamente y que constituye dentro del género de la cantidad una cierta especie distinta de las tres enumeradas y también del tiempo. Lo mantiene así Fonseca, en el lib. V de la *Metafísica,* c. 13, q. 8. Y omitida la parte primera, negativa, de la que diremos algo después, porque no se refiere apenas en nada al cometido presente, vamos a probar la segunda. En efecto, en el movimiento hay un peculiar modo de continuidad que en la sucesión se distingue de toda continuidad permanente. Difiere, en cambio, de la continuidad sucesiva del tiempo, porque la continuidad del movimiento suele ser grande, cuando la del tiempo es pequeña, y al revés; pues en el movimiento rápido hay una gran continuidad de movimiento, lo cual sucede al revés en el movimiento lento. Igualmente porque la continuidad del tiempo es medida de la continuidad del movimiento, como atestigua el Comentador en IV *Phys.,* com. 119. La razón de esto es que la sucesión o continuidad del tiempo es invariable. Y esta última parte puede confirmarse con la primera; pues la continuidad del movimiento es una cierta propiedad suya que existe fuera de su esencia, y ésta conviene unívocamente a todo movimiento; por consiguiente, pertenece de suyo a algún predicamento; ahora bien, no pertenece más que al predicamento de la cantidad, y, dentro de él, no puede quedar reducido a las otras especies enumeradas; por tanto, constituye por sí una especie propia. Finalmente, el movimiento tiene sus partes de extensión propias, concretamente las mutaciones parciales; tiene también sus ele-

quanta per accidens; alias quot essent in substantia accidentia quanta, tot multiplicandae essent species quantitatis.

Opinio affirmans

2. Suppono sermonem esse de motu proprie dicto, id est, successivo et continuo; nam de mutatione quae in instanti fit, clarum est non esse quantam, cum divisibilis non sit; de successione autem discreta nunc non agimus; spectat enim ad disputationem sequentem, ubi de quantitate discreta disseremus. De motu igitur sic sumpto est multorum opinio, licet essentialiter non sit quantus aut quantitas, in eo tamen esse propriam quamdam quantitatem, quae est proprietas eius, per se secundo illi conveniens, constituens autem sub genere quantitatis peculiarem quamdam speciem distinctam a tribus enumeratis, atque etiam a tempore. Ita tenet Fonseca, lib. V Metaph., c. 13, q. 8. Et omissa priori parte negativa, de qua postea nonnihil dicemus, quia ad praesens institutum fere nihil pertinet, posterior probatur. Quia in motu est peculiaris modus continuitatis, quae in successione distinguitur ab omni continuitate permanente. A successiva vero continuitate temporis distinguitur, quia continuitas motus solet esse magna, cum temporis est parva, et e converso; nam in celeri motu est magna continuitas motus, et parva temporis, quod contra accidit in tardo motu. Item quia continuitas temporis est mensura continuitatis motus, teste Commentat., IV Phys., com. 119. Cuius ratio est quia temporis successio seu continuitas invariabilis est. Et potest haec pars posterior confirmari ex priori; nam continuitas motus est quaedam proprietas eius extra essentiam ipsius existens, et haec univoce convenit omni motui; ergo pertinet per se ad aliquod praedicamentum; sed non pertinet nisi ad praedicamentum quantitatis, et in illo non potest reduci ad alias enumeratas species; ergo per se constituit propriam speciem. Tandem, motus habet proprias partes extensionis, ni-

mentos continuativos propios, que llaman los filósofos *seres en mutación;* por consiguiente, tiene una continuidad propia y una composición cuantitativa distinta de las restantes.

Se prueba la opinión contraria y se resuelve la cuestión

3. Sin embargo, pienso que hay que afirmar que el movimiento no es hasta tal punto cuanto *per se* que, por razón de él, sea preciso añadir una cuarta especie de cantidad continua; ésta creo que es la opinión de Aristóteles, que tanto en la *Dialéctica* como en la *Metafísica* afirma que el movimiento es cuanto *per accidens*. Y así opinan frecuentemente sus expositores, sobre todo Santo Tomás, V *Metaph.* Para probarla, doy por supuesto que en el movimiento puede concebirse una doble extensión y continuidad: una, por parte del sujeto, que es propia de los movimientos corpóreos; la otra, por parte del término o de su amplitud, que es común a todo movimiento sucesivo, sea corporal o espiritual. Acerca de la primera extensión y continuidad, no hay ninguna controversia de que el movimiento se diga, según ella, cuanto *per accidens,* y que, por lo mismo, no requiere para ella una especie peculiar de cantidad, sino que la tiene de modo suficiente por la cantidad del sujeto corpóreo en que existe. De ese modo dijo el Filósofo, II *De Generatione,* text. 2, que el movimiento es continuo por razón de aquello que se mueve; y en el lib. VI de la *Física,* text. 33, afirma que el movimiento se divide de acuerdo con la división del móvil; y que todo el movimiento es de todo el móvil, y que la parte del movimiento es de la parte del móvil. De ello resulta que, del mismo modo que otros accidentes que se extienden a lo largo del cuerpo, son cuantos *per accidens* por la cantidad del sujeto, así también el movimiento por razón de esta extensión es cuanto *per accidens,* pues se extiende con la extensión del sujeto.

4. Por lo cual sucede también que no sólo se halla esta extensión en el movimiento propiamente dicho, sino también en la mutación instantánea, como cuando se produce súbitamente una iluminación en todo el cuerpo, o la visión en el ojo, en el cual tiene una cierta extensión; pues, de igual manera que la luz misma

mirum mutationes partiales; habet etiam propria continuativa, quae a philosophis vocantur *mutata esse;* ergo habet propriam continuitatem, et compositionem quantitativam distinctam a reliquis.

Contraria sententia probatur, et quaestio resolvitur

3. Nihilominus dicendum censeo motum non esse ita per se quantum, ut ratione illius necesse sit quartam speciem quantitatis continuae adiungere; hanc existimo esse sententiam Aristotelis, qui tam in dialectica, quam in metaphysica motum dicit esse quantum per accidens. Atque ita sentiunt frequentius expositores eius, praesertim D. Thom., V Metaph. Ut autem eam probem, suppono in motu duplicem intelligi posse extensionem et continuitatem: una est ex parte subiecti, quae est propria corporalium motuum; alia est ex parte termini seu latitudinis eius, quae communis est omni motui successivo, sive corporali, sive spirituali. De priori extensione et continuitate nulla est controversia, quin secundum illam motus dicatur quantus per accidens, et ideo ad eam non requirat peculiarem speciem quantitatis, sed eam sufficienter habeat ex quantitate subiecti corporei in quo existit. Quomodo dixit Philosophus, II de Generat., text. 2, motum esse continuum, propter id quod movetur; et VI Phys., text. 33, ait motum dividi secundum divisionem mobilis; totumque motum esse totius mobilis, et partem partis. Quo fit ut, sicut alia accidentia quae extenduntur per corpus sunt quanta per accidens ex quantitate subiecti, ita etiam motus secundum hanc extensionem sit quantus per accidens, nam extenditur ad extensionem subiecti.

4. Unde etiam fit, ut haec extensio non solum in motu proprie dicto, sed etiam in mutatione instantanea reperiatur, ut cum illuminatio subito fit in toto corpore, vel visio in oculo, in quo habet extensionem aliquam; nam sicut lumen ipsum, vel actus

o el acto de ver, en cuanto cualidad corpórea, tienen extensión en el sujeto y son cuantos *per accidens,* así las acciones o mutaciones que intervienen en la producción de dichas cualidades tienen una extensión semejante en el sujeto, y son también cuantos *per accidens.* Con ello se entiende también que, aunque suceda a veces que esta extensión del movimiento se produce sucesivamente en el sujeto, sin embargo su extensión y continuidad no pertenecen a una especie de cantidad distinta o peculiar; pues también entonces se origina esa extensión de la cantidad del sujeto, añadiéndosele (en el caso de la sucesión) la imperfección o la voluntad del agente, que o no es capaz o no quiere inmutar simultáneamente todo el sujeto sino una parte antes que otra, porque el modo u orden de la acción no puede variar la razón intrínseca y propia de la cantidad. Señal de esto es también que, si la mutación es tal que el efecto que se produce por medio de ella depende del agente en la producción y en la conservación, aun cuando la misma acción o mutación se extienda en la primera producción sucesivamente por el sujeto, sin embargo puede conservarse toda al mismo tiempo, extendida de ese modo durante un cierto lapso en el sujeto, como es manifiestamente claro en la iluminación; pues, aunque la lámpara que se aplica por el movimiento extienda su acción sucesivamente a las partes remotas del aire, después conserva simultáneamente la iluminación extendida por las mismas partes del aire; por tanto, que entre las partes de dicha mutación exista ese orden de sucesión o de simultaneidad en cuanto al comienzo o la duración es algo accidental y no nace de ninguna cantidad que les sea intrínseca, sino de imperfección, como dije, o de la voluntad del agente.

5. *En qué convienen y en qué difieren el movimiento local, el aumento y la alteración.*— Vamos ahora al otro modo de extensión sobre el cual se da propiamente la controversia y dificultad, y para que la demostración proceda con mayor claridad, distingamos los tres movimientos que distinguió Aristóteles en el lib. VII de la *Física,* a saber, la alteración, el aumento y el movimiento local, pues entre ellos se da una cierta conveniencia en cuanto a su raíz o capacidad de continuación y sucesión, y también una cierta diversidad. Tienen conveniencia, puesto que en todos ellos la raíz de la sucesión y de la continuidad es una cierta amplitud

videndi, ut est qualitas corporea, sunt extensa in subiecto et quanta per accidens, ita actiones vel mutationes quae in illis qualitatibus efficiendis interveniunt, habent similem extensionem in subiecto, et sunt etiam quantae per accidens. Ex quo etiam intelligitur, licet interdum contingat hanc extensionem motus in subiecto successive fieri, nihilominus extensionem et continuitatem eius non pertinere ad distinctam vel peculiarem speciem quantitatis; nam etiam tunc provenit illa extensio ex quantitate subiecti, adiuncta (quoad successionem) imperfectione vel voluntate agentis, quod vel non valet, vel non vult totum subiectum simul immutare, sed prius unam partem quam aliam, quia modus seu ordo agendi non potest variare intrinsecam et propriam rationem quantitatis. Cuius etiam signum est quod si mutatio talis sit ut effectus qui per eam fit, pendeat ab agente in fieri et conservari, etiamsi actio ipsa vel mutatio in prima effectione successive extendatur per subiectum, nihilominus tota simul sic extensa conservari possit aliquo tempore in subiecto, ut manifeste patet in illuminatione; nam licet lucerna, quae per motum applicatur, successive extendat actionem suam ad remotas partes aeris, postea simul conservat illuminationem extensam per easdem aeris partes; quod ergo inter partes illius mutationis sit ille ordo successionis vel simultatis quoad inceptionem vel durationem, per accidens est et non oritur ex aliqua quantitate illis intrinseca, sed ex imperfectione, ut dixi, vel voluntate agentis.

5. *Motus localis, augmentatio et alteratio, in quo conveniant et in quo differant.*— Venio ad alium extensionis modum, de quo est proprie controversia et difficultas, et ut clarius procedat demonstratio, distinguamus tres motus quos Aristot., VII Phys., distinxit, alterationem, scilicet, augmentationem et motum localem; nam inter eos est aliqua convenientia quoad radicem vel capacitatem continuationis et successionis, et aliqua etiam diversitas. Conveniunt siquidem, quia in omnibus radix successionis et continuationis

del término formal; pero difieren en que en el aumento hay, de suyo, también una extensión necesaria del sujeto; en cambio, en la alteración, de ningún modo; trato, en efecto, de la alteración en sentido amplio como de cualquier intensificación de una cualidad, la cual se halla también en los actos o hábitos del alma. Igualmente, el movimiento local, aun cuando tomado en sentido físico o material requiera la extensión del móvil para su sucesión, sin embargo absolutamente puede darse en las realidades incorpóreas. Y en toda esta amplitud es menester que consideremos nosotros la sucesión de los movimientos cuando los contemplamos desde un ángulo metafísico y abstracto. Además es preciso distinguir cuidadosamente entre continuación y sucesión de una mutación, pues estas dos cosas ni se identifican ni se convierten; en efecto, una mutación puede ser continua, aunque no sea sucesiva, lo cual es manifiesto tanto en la continuidad de la extensión como en la de la intensidad; en efecto, si en un momento se calienta toda la superficie, de la misma manera que ese calentamiento tiene extensión en dicha superficie, así tiene también continuidad de sus partes, aun cuando no tenga sucesión. Y lo mismo sucede si se produce una temperatura como de ocho grados instantáneamente en un sujeto, lo cual no repugna; pues, de la misma manera que esa forma tiene los grados de intensidad unidos entre sí, a la cual unión llamamos continuación por proporción con la cantidad, así en dicha mutación existen partes que corresponden a los grados de la forma y que tienen entre sí una unión proporcional; luego de este modo hay en dicha mutación una continuidad sin sucesión; por tanto, la continuidad de la mutación difiere de la sucesión, y la razón es patente, ya que la sucesión requiere un antes y después en la duración; en cambio, la continuidad sólo requiere la unión de las partes que tienen un término común, aun cuando se produzcan simultáneamente.

6. Y, al revés, la sucesión tomada en sentido propio, tal como de ella tratamos, incluye intrínsecamente alguna continuidad; pues, aunque alguna sucesión se diga que es discreta, sin embargo ésta propiamente no se da en una e idéntica mutación, sino en diversas, de las cuales una no se produce sino *per accidens* y según nuestra consideración, como diremos más ampliamente en la disputación siguiente y después, al tratar del predicamento *cuando;* ahora bien, la sucesión

est aliqua latitudo termini formalis; differunt vero, quia in augmentatione per se etiam est necessaria extensio subiecti, in alteratione vero minime; loquor enim late de alteratione pro quacumque intensione qualitatis, quae etiam in actibus vel habitibus animae invenitur. Motio item localis, licet physice seu materialiter sumpta requirat mobilis extensionem ad successionem suam, tamen absolute potest in rebus incorporeis reperiri. Et secundum totam hanc latitudinem oportet nos considerare successionem motuum, cum metaphysice et abstracte illam contemplemur. Deinde oportet accurate distinguere inter continuationem successionemque alicuius mutationis; haec enim duo non sunt omnino idem nec convertuntur; potest enim mutatio aliqua esse continua, etiamsi successiva non sit, quod patet, tum in continuatione extensionis, tum etiam intensionis; nam si in momento tota superficies calefiat, sicut illa calefactio habet extensionem in superficie illa, ita etiam habet continuationem suarum partium, etiamsi non habeat successionem. Et idem est, si calefactio ut octo (quod non repugnat) in instanti fiat in aliquo subiecto; nam sicut forma illa habet gradus intensionis inter se unitos, quam unionem per proportionem ad quantitatem continuationem appellamus, ita in illa mutatione sunt partes correspondentes gradibus formae et habentes inter se proportionalem unionem; sic igitur est in illa mutatione continuitas sine successione; differt ergo continuatio mutationis a successione, et ratio est clara, quia successio requirit prius et posterius in duratione; continuitas vero solum requirit unionem partium habentium terminum communem, etiamsi simul fiant.

6. At vero e contrario successio proprie sumpta, prout de illa loquimur, intrinsece includit aliquam continuationem; nam licet aliqua successio dicatur esse discreta, illa tamen proprie non est in una et eadem mutatione, sed in diversis, ex quibus una non efficitur, nisi per accidens aut consideratione nostra, ut latius dicemus disputatione sequenti, et infra, explicantes praedicamentum

de que tratamos aquí es aquella que puede hallarse en uno e idéntico movimiento, y ésta, sin duda, requiere continuidad. En efecto, la unidad del movimiento, como atestigua Aristóteles en el lib. V de la *Física*, depende sobre todo de la continuidad del tiempo. Y esa continuidad consiste en que las partes de la mutación que no se producen simultáneamente se sucedan de modo inmediato y sin interrupción y se unan en algún término indivisible, de tal manera que una parte del movimiento preceda inmediatamente ante aquél, y después de él siga inmediatamente otra parte; por consiguiente, tal continuidad pertenece a la razón intrínseca de esta sucesión.

7. Por lo cual, en mi opinión, están muy equivocados los que afirman que la sucesión pertenece a la esencia del movimiento, pero no la continuidad, siendo así que en la propia sucesión se incluye intrínsecamente la continuidad, como se ha explicado. Asimismo, porque la sucesión en común no puede pertenecer a la esencia del movimiento sin que una determinada sucesión pertenezca a la esencia de un determinado movimiento; ahora bien, toda sucesión es continua o discreta, lo mismo que el movimiento; por consiguiente, si la sucesión pertenece a la esencia del movimiento, la sucesión continua pertenecerá a la esencia del movimiento continuo, que es el único que propiamente es uno *per se*. Y, por ello, sólo a éste concebimos con el nombre de movimiento tomado con propiedad, como dijimos; y en la misma proporción hay que hablar de la sucesión y de la continuidad de la sucesión. Si una tal sucesión pertenece a la esencia del movimiento, lo diremos después, cuando expliquemos el predicamento de la pasión, y constará también en parte por lo que ahora añadiremos.

En la continuidad de la intensidad no hay ninguna verdadera cantidad

8. Por consiguiente, establecidas estas cosas, hay que probar separadamente que en ningún movimiento se da una continuidad o extensión que requiera una especie de cantidad propia y distinta. Y, en primer lugar, aparece esto más claramente en la mutación intensiva; pues en ella puede considerarse la continuidad de las partes, o existentes simultáneamente si se producen al mismo tiempo, o que se suceden constantemente, si se producen de modo sucesivo. Del primer

quando; successio autem de qua hic agimus, est illa quae in uno et eodem motu reperiri potest, et haec requirit sine dubio continuationem. Nam unitas motus, teste Aristotele, V Phys., ex continuatione temporis maxime pendet. Consistit autem haec continuitas in hoc, quod partes mutationis, quae simul non fiunt, immediate et sine interruptione sibi succedant et aliquo indivisibili termino copulentur, ita ut ante illum immediate una pars motus praecedat, et post illum alia pars immediate subsequatur; haec ergo continuitas est de intrinseca ratione talis successionis.

7. Unde, mea sententia, valde errant qui dicunt successionem esse de essentia motus, non vero continuationem, cum in propria successione intrinsece includatur continuatio, ut declaratum est. Item, quia non potest esse successio in communi de essentia motus, quin determinata successio sit de essentia determinati motus; est autem omnis successio aut continua, aut discreta, sicut et motus; ergo si successio est de essentia motus, successio continua erit de essentia motus continui, qui solus est proprie unus per se. Et ideo illum tantum intelligimus nomine motus proprie sumpti, ut dictum est; eadem ergo proportione loquendum est de successione et continuitate successionis. An vero talis successio sit de essentia motus, dicemus inferius, explicantes praedicamentum passionis, et ex parte etiam constabit ex his quae nunc subiicimus.

In continuitate intensionis nullam esse veram quantitatem

8. His ergo positis, sigillatim probandum est in nullo motu esse continuitatem seu extensionem quae propriam et distinctam speciem quantitatis requirat. Et imprimis hoc clarius liquet in mutatione intensiva; nam in ea potest considerari continuitas partium, aut simul existentium si simul fiant, aut sibi continenter succedentium, si fiant successive.

modo no pertenece dicha continuidad a la extensión de la cantidad, sino a la intensificación de la cualidad. Por lo cual, de la misma manera que la amplitud intensiva pertenece a un género diverso de la extensiva y no pertenece al género de la cantidad, sino que se reduce al predicamento y al género o especie de esa cualidad, como un modo suyo o como su integridad y composición entitativa, enteramente lo mismo y en la misma proporción se ha de decir de la mutación que tiende a la intensificación de dicha cualidad y de la continuidad de sus partes; pues solamente es un modo intrínseco de ella y una composición e integridad entitativa de la misma perteneciente al mismo género. En efecto, si esa mutación se considera precisivamente como un proceso que se reduce al predicamento de su término, al mismo se reducirá también esa continuidad; en cambio, si esa mutación se considera en la razón de acción o pasión, dicha continuidad pertenecerá a estos mismos predicamentos, pues, de la misma manera que una cualidad intensa y su intensidad, y la unión o continuidad de los grados de intensidad, pertenecen a un mismo género de cualidad, igualmente la acción o pasión intensa y su intrínseca composición y unión o continuidad en su razón se refieren al género propio de cada uno.

9. Tomada esta continuidad también del último modo, incluso con la sucesión, no es posible que pertenezca al predicamento de la cantidad; porque, en primer lugar, esta sucesión no se funda en alguna cantidad, sino en la amplitud intensiva de la forma, que es el término de la mutación; por tanto, de la misma manera que esa amplitud intensiva no se refiere al género de la cantidad, tampoco se refiere la sucesión que se funda en ella. Además, la sola amplitud intensiva de la forma, aunque sea suficiente (por decirlo así) para la capacidad de sucesión en su intensidad, sin embargo no requiere dicha sucesión de modo esencial y necesario, ya que, de la misma manera que pueden darse simultáneamente varios grados de una cualidad intensa, así también podrían producirse simultáneamente en cuanto depende de la misma cualidad. Por consiguiente, que no se produzcan simultánea, sino sucesivamente, nace de la condición del agente en relación con ese paciente, es decir, o por la voluntad del agente, si es libre, o por su impotencia, porque no puede vencer al mismo tiempo toda la resistencia del paciente,

Priori modo illa continuitas non pertinet ad extensionem quantitatis, sed ad intensionem qualitatis. Unde, sicut latitudo intensiva diversi generis est ab extensiva et non pertinet ad genus quantitatis, sed reducitur ad praedicamentum et ad genus vel speciem talis qualitatis, tamquam modus eius, vel tamquam entitativa integritas et compositio eius, ita prorsus et eadem proportione dicendum est de mutatione tendente ad intensionem illius qualitatis, et de continuatione partium eius; nam solum est modus intrinsecus eius, et compositio ac integritas entitativa illius, pertinens ad idem genus. Nam si mutatio illa consideretur praecise ut via quae reducitur ad praedicamentum sui termini, ad illud etiam reducetur dicta continuitas; si vero consideretur illa mutatio in ratione actionis vel passionis, ad haec eadem praedicamenta pertinebit dicta continuitas; nam, sicut qualitas intensa, et eius intensio et unio, seu continuitas graduum intensionis, ad idem genus qualitatis pertinent, ita actio vel passio intensa et eius intrinseca compositio et unio, seu continuitas in sua ratione, ad proprium uniuscuiusque genus spectant.

9. Posteriori etiam modo sumpta haec continuitas, etiam cum successione, non potest ad praedicamentum quantitatis pertinere; nam imprimis haec successio non fundatur in aliqua quantitate, sed in latitudine intensiva formae, quae est terminus mutationis; sicut ergo illa latitudo intensiva non spectat ad genus quantitatis, ita nec successio, quae in illa fundatur. Deinde sola latitudo intensiva formae, licet sufficiat (ut ita dicam) ad capacitatem successionis in eius intensione, non tamen per se ac necessario illam successionem requirit, quia, sicut plures gradus qualitatis intensae possunt simul esse, ita etiam possent simul fieri, quantum est ex parte ipsius qualitatis. Quod ergo non simul, sed successive fiant, provenit ex conditione agentis comparati ad tale passum, id est, aut ex voluntate agentis, si liberum sit, aut ex impotentia, quia non potest simul vincere

o por la aplicación, porque se aplica sucesivamente, y cada vez más, al paciente; por tanto, esa sucesión no nace de alguna cantidad intrínseca de tal mutación. La consecuencia es clara, porque la extensión propiamente cuantitativa incluye alguna impenetrabilidad o alguna extensión necesaria en virtud de tal cantidad; ahora bien, en las partes de esa mutación no se da ninguna cantidad intrínseca que las haga impenetrables entre sí, sea en el lugar, ya que se producen en una misma parte del sujeto, sea en la duración, ya que, en cuanto de ellas depende, pueden producirse simultáneamente, y que no se produzcan así nace de la condición del agente. Por lo cual, en este punto, se da para la sucesión la misma razón que en la mutación cualitativa según su intensidad, o según la extensión de las partes del sujeto; pues una y otra se asemeja a la cualidad considerada en sí misma y tiene su origen en la condición del agente o del paciente. Por consiguiente, de la misma manera que la sucesión de la extensión no se origina en alguna especie de cantidad, así tampoco la sucesión de intensidad. Se añade finalmente que la extensión de la sucesión no es enteramente positiva, sino que incluye una privación; pues consiste en que la acción no se produzca toda simultáneamente, sino una parte después de otra; en lo cual se incluye esta negación, a saber, que, cuando se hace un elemento, no se hace todavía el otro, sino después; pero esta negación no proviene de alguna cantidad positiva, sino de la imperfección o de la aplicación del agente, como se ha explicado. Esta razón puede ser general para todas las sucesiones de movimientos, y, por ello, después la examinaremos con más detalle.

La sucesión del aumento no requiere una especie peculiar de cantidad

10. Además, esto mismo puede probarse fácilmente acerca de la sucesión del aumento en cuanto puede ser continuo, tal como ahora supongo; pues toda esa sucesión proviene de la extensión del sujeto. Por lo cual, si consideramos precisivamente y por sí el término de esa mutación, aun cuando de su parte se dé capacidad o no repugnancia para que se produzca sucesivamente, sin embargo ello no es esencial y absolutamente necesario en virtud de ese término; pues de la misma manera que las partes de la cantidad son simultáneas, tampoco hay re-

totam resistentiam passi, aut ex applicatione, quia successive magis ac magis ad passum applicatur; ergo illa successio non provenit ex aliqua intrinseca quantitate talis mutationis. Patet consequentia, quia extensio proprie quantitativa includit aliquam impenetrabilitatem, vel necessariam extensionem ex vi talis quantitatis; in partibus autem huius mutationis nulla est intrinseca quantitas, quae reddat illas inter se impenetrabiles, aut loco, cum in eadem parte subiecti fiant, aut duratione, cum possint simul fieri quantum est ex se, et quod non ita fiant proveniat ex conditione agentis. Unde quoad hoc eadem est ratio de successione quae est in mutatione ad qualitatem secundum intensionem, aut secundum extensionem partium subiecti; nam utraque accedit qualitati secundum se spectatae, et provenit ex conditione agentis aut passi. Sicut ergo successio extensionis non provenit ex aliqua specie quantitatis, ita nec successio intensionis. Accedit tandem, quod extensio successionis non est omnino positiva, sed privationem includens; nam in hoc consistit, quod actio non simul tota fiat, sed pars post partem; in quo haec negatio includitur, scilicet, quod quando unum fit, aliud nondum fiat, sed deinceps; haec autem negatio non provenit ex aliqua positiva quantitate, sed ex imperfectione aut applicatione agentis, ut declaratum est. Quae ratio generalis esse potest ad omnes successiones motuum, et ideo inferius amplius illam expendemus.

Successio augmentationis non requirit peculiarem speciem quantitatis

10. Deinde idem facile probari potest de successione augmentationis, quatenus continua esse potest, ut nunc suppono; illa enim successio tota provenit ex subiecti extensione. Unde si praecise ac per se consideremus terminum illius mutationis, quamvis ex parte illius sit capacitas aut non repugnantia ut successive fiat, tamen id non est per se ac simpliciter necessarium ex vi talis termini; nam sicut partes quantitatis simul sunt, ita ex parte earum non repugnat simul

pugnancia por su parte para que se adquieran simultáneamente. De esa manera dijeron algunos que el aumento se produce discontinuamente por mutaciones instantáneas, de tal forma que por medio de cada una de ellas se adquiera de una vez alguna pequeña porción entera de cantidad. Esto, ciertamente, no encerraría repugnancia si, o bien de parte del agente se diese virtud suficiente para actuar adecuadamente tanto en una parte distante como en una próxima, o si de parte del paciente o del alimento se diese una desigual disposición o resistencia en las partes distantes y en las próximas; de tal manera que, por razón de dicha desigualdad, concretamente compensando la mayor distancia con la menor resistencia pudiesen disponerse igualmente en un mismo tiempo. De este modo, pues, la conversión de una cierta parte de alimento podría llevarse a cabo en un instante, y entonces se produciría en un instante algún aumento y crecimiento, y así en ella no habría una extensión sucesiva, sino que habría solamente una extensión continua por parte del sujeto, acerca de la cual hemos mostrado ya que no nace de una especie nueva de cantidad, sino que es cuanta *per accidens* con la extensión del sujeto; pues, si esto es verdadero incluso en las mutaciones en orden a la cualidad, mucho más en la mutación en orden a la cantidad misma. Por tanto, la extensión sucesiva de esta mutación nace también de las condiciones del agente y el paciente además del ámbito del término, y, por eso, existe la misma razón para esta sucesión que para la sucesión que tiende a la cualidad, ya sea en la extensión del sujeto, ya en la intensificación del término. Por consiguiente, esta extensión no se produce *per se* por la propia cantidad, sino que es *per accidens*, o por algo surgido de la cantidad de un sujeto aplicado desigualmente a la virtud finita del agente natural. Por lo cual sucede también que esa extensión no sea propiamente positiva, sino con mezcla de una privación, ya que, efectivamente, el agente cuando produce una cosa no produce otra, sino sucesivamente una después de otra.

La sucesión del movimiento local no requiere una especie peculiar de cantidad

11. Pasamos al movimiento local, en el cual es menester distinguir entre el movimiento de los cuerpos y el de los espíritus; pues, aun cuando en ambos

acquiri. Quomodo dixerunt aliqui augmentationem fieri discrete per mutationes instantaneas, ita ut per singulas aliqua portiuncula quantitatis simul tota acquiratur. Quod quidem non repugnaret, si aut ex parte agentis esset sufficiens virtus ad adaequate agendum in partem distantem ac in proximam, aut si ex parte passi seu alimenti esset inaequalis dispositio, aut resistentia in partibus distantibus ac propinquis; ita ut ratione illius inaequalitatis, compensando nimirum maiorem distantiam cum minori resistentia, possint eodem tempore aequaliter disponi. Sic enim conversio alicuius certae partis alimenti posset in instanti consummari, et tunc aggeneratio et accretio aliqua in instanti fieret, et ita in ea non esset extensio successiva, sed solum esset extensio continua ex parte subiecti, de qua iam ostendimus non provenire ex nova specie quantitatis, sed esse quantam per accidens ad extensionem subiecti; nam si hoc verum habet etiam in mutationibus ad qualitatem, multo magis in mutatione ad quantitatem ipsam. Igitur successiva extensio huius mutationis etiam provenit ex conditionibus agentis et passi praeter latitudinem termini, et ita eadem est ratio de tali successione et de successione tendente ad qualitatem, sive in extensione subiecti, sive in intensione termini. Non ergo fit per se haec extensio per propriam quantitatem, sed est per accidens, seu per aliud ex quantitate subiecti inaequaliter applicati ad finitam virtutem naturalis agentis. Unde etiam fit ut talis extensio non proprie positiva sit, sed per admixtionem privationis, quia nimirum agens, dum unum agit, non agit aliud, sed deinceps unum post aliud.

Successio motus localis non requirit peculiarem speciem quantitatis

11. Venio ad localem motum, in quo necesse est distinguere inter motum corporum et spirituum; nam, licet in utroque possit

pueda darse extensión y continuidad sucesiva, sin embargo de un modo muy diverso, y, por ello, hay que tratar separadamente de ellos. En efecto, en el movimiento de un ángel puede darse sucesión continua, no por necesidad del móvil, ya que en él no hay extensión de partes, sino por la voluntad; pues, como puede estar presente en un espacio divisible, existiendo todo en todo y en cada una de sus partes, tiene capacidad, o bien para estar presente simultáneamente y en un único momento en todo el lugar que le es adecuado, o para adquirirlo poco a poco y por una sucesión continua. Con esto, pues, se entiende fácilmente que esa extensión y continuidad sucesiva que puede darse en dicho movimiento, no nace de alguna verdadera cantidad o especie de cantidad. Primero, ciertamente, porque en las partes de esa mutación no hay nada que las convierta necesariamente en impenetrables en sentido temporal (por decirlo así), o que exija por necesidad que no sean hechas al mismo tiempo, sino de modo sucesivo y continuo, pues de ambas maneras pueden ser producidas al arbitrio del ángel; por consiguiente, esa sucesión, cuando se produce, no nace formalmente de alguna intrínseca cantidad sucesiva, sino de alguna extensión de distinta clase, como explicaré inmediatamente. De la misma manera que antes decíamos que una sustancia material privada de la cantidad puede ser conservada por Dios presente en un espacio divisible y extenso, de tal modo que sus distintas partes estén en partes distintas del espacio, la cual extensión no sería cuantitativa, puesto que no se daría por la impenetrabilidad de las partes, sino que, o bien sería sustancial, es decir, entitativa, o limitada solamente a la presencia local originada no de la repugnancia intrínseca de las partes, sino de la capacidad que nace de su distinción, agregándose la causa agente. Por consiguiente se ha de entender proporcionalmente acerca de la sucesión de ese movimiento de los ángeles.

12. Esto se explica en segundo lugar, porque esa sucesión no se funda en una verdadera cantidad, sino en aquella sola extensión que hay en la presencia local del ángel, la cual dijimos antes, en la sec. 1, que no es verdaderamente cuanta, puesto que, aun cuando de alguna manera sea divisible por designación, en comparación con un espacio divisible, sin embargo ni en el espacio ni en el móvil o ser localizado requiere alguna cantidad verdadera y real, ni es divisi-

esse extensio et continuatio successiva, longe tamen diverso modo, et ideo de illis est sigillatim dicendum. In motu enim angeli potest esse successio continua, non ex necessitate mobilis, cum in eo non sit partium extensio, sed ex voluntate; nam cum possit esse praesens divisibili spatio, existens totus in toto et in singulis partibus eius, potest vel simul et unico momento adesse toti loco sibi adaequato, vel paulatim et successione continua illum acquirere. Hinc ergo facile intelligitur illam extensionem et continuitatem successivam quae in tali motu esse potest, non provenire ab aliqua vera quantitate seu quantitatis specie. Primo quidem, quia in partibus illius mutationis nihil est quod necessario illas reddat tempore impenetrabiles (ut sic dicam), seu quod ex necessitate postulet ut non simul fiant, sed successive ac continue; utroque enim modo fieri possunt pro angeli arbitrio; ergo illa successio, quando fit, non provenit formaliter ab aliqua intrinseca quantitate successiva, sed ab extensione aliqua alterius rationis, ut statim declarabo. Sicut dicebamus supra, substantiam materialem privatam quantitate posse Deo conservari praesentem spatio divisibili et extenso, ita ut diversae partes eius sint in diversis partibus spatii; quae extensio non esset quantitativa, quia non esset per impenetrabilitatem partium, sed esset vel substantialis, seu entitativa, vel secundum solam praesentiam localem provenientem non ex intrinseca repugnantia partium, sed ex capacitate proveniente ex earum distinctione, adiuncta causa agente. Sic ergo proportionaliter intelligendum est de successione illius angelici motus.

12. Quod declaratur secundo, quia illa successio non fundatur in aliqua vera quantitate, sed in sola illa extensione quae est in praesentia locali angeli, quam supra, sect. 1, diximus non esse vere quantam, quia licet aliquo modo sit divisibilis quoad designationem, per comparationem ad spatium divisibile, tamen neque in spatio, neque in mobili seu locato, requirit aliquam veram et realem quantitatem, neque est materiali modo divi-

ble de modo material en los elementos que están en ella, etc.; por consiguiente, tampoco la sucesión del movimiento que tiende a tal presencia local puede provenir de alguna cantidad intrínseca y verdadera. De ello resulta que, si hablamos propiamente y en rigor, ese modo no solamente no es cuanto *per se*, pero ni siquiera *per accidens*, puesto que su extensión no nace en modo alguno de un cuanto *per se*. De la misma manera que tampoco la presencia local del ángel es cuanta *per se* ni *per accidens*, aunque sea de algún modo divisible, según se explicó antes. Pueden, empero, llamarse estas cosas cuantas *per accidens* en sentido lato, puesto que su extensión o no existe o no la concebimos nosotros sin alguna relación a la cantidad corpórea, o al menos a un espacio con aptitud para ser ocupado por la cantidad corpórea.

13. Queda por tratar acerca de la sucesión del movimiento local de los cuerpos, pues en él aparece alguna mayor necesidad de esta cantidad sucesiva que se atribuye al movimiento, ya que las partes de este movimiento tienen por su razón intrínseca sucesión y cuasi impenetrabilidad en la duración por el hecho de que se producen sucesivamente de tal modo que repugna al menos naturalmente que se produzcan de otra manera; por tanto, aquella repugnancia e impenetrabilidad intrínseca parece provenir de una cantidad sucesiva intrínseca y especial. Sin embargo, tampoco en este movimiento es necesaria dicha cantidad, puesto que toda aquella extensión surge de la cantidad del móvil y del espacio. Por lo cual, respecto del movimiento no supera el ámbito del cuanto *per accidens*. Esto se explica primeramente por Aristóteles, en los lugares antes citados, en que dice que el movimiento es cuanto *per accidens* por razón de la magnitud sobre la que se produce; por lo cual, es claro que habla especialmente del movimiento local de los cuerpos. En segundo lugar, porque el movimiento local del cuerpo es sucesivo precisamente porque las partes del cuerpo que se mueve no pueden estar a un mismo tiempo en un lugar próximo y remoto; ahora bien, esta repugnancia se origina intrínsecamente de la cantidad del cuerpo y de allí se deriva a las partes del mismo movimiento que se adhieren a las partes del móvil y que participan de ellas dicha extensión; por consiguiente, son extensas *per accidens* y no *per se* por su propia cantidad a la manera de los otros accidentes materiales.

sibilis in ea quae insunt, etc.; ergo neque successio motus tendentis ad talem praesentiam localem potest provenire ab aliqua intrinseca et vera quantitate. Quo fit ut, si proprie ac in rigore loquamur, talis modus non solum non sit quantus per se, verum etiam neque per accidens, quia eius extensio nullo modo provenit ab aliquo per se quanto. Sicut etiam praesentia localis angeli non est quanta per se nec per accidens, etiamsi sit aliquo modo divisibilis, ut supra declaratum est. Possunt vero lato modo haec vocari quanta per accidens, quia eorum extensio, vel non est, vel non intelligitur a nobis sine aliqua habitudine ad quantitatem corpoream, vel saltem ad spatium aptum repleri quantitate corporea.

13. Restat dicendum de successione motus localis corporum; in eo enim apparet quaedam maior necessitas huius quantitatis sucessivae quae motui attribuitur, quia partes huius motus ex intrinseca sua ratione habent successionem, et quasi impenetrabilitatem in duratione, eo quod ita fiunt successive, ut repugnet saltem naturaliter alio modo fieri; illa ergo intrinseca repugnantia et impenetrabilitas provenire videtur ex intrinseca et speciali quantitate successiva. Verumtamen etiam in hoc motu non est necessaria talis quantitas, quia tota illa extensio provenit a quantitate mobilis et spatii. Unde respectu motus non excedit latitudinem quanti per accidens. Quod declaratur primo ex Aristotele, locis supra citatis, dicente motum esse quantum per accidens, ratione magnitudinis circa quam fit; unde constat specialiter loqui de motu locali corporum. Secundo, nam motus localis corporis ideo successivus est quia partes corporis quod movetur non possunt simul esse in loco proximo et remoto; sed haec repugnantia intrinsece provenit ex quantitate corporis et inde derivatur ad partes ipsius motus, quae partibus mobilis adhaerent et ab eis participant illam extensionem; ergo sunt extensae per accidens, et non per se per propriam quantitatem ad modum alio-

En tercer lugar se explica lo mismo porque el término intrínseco de este movimiento, que es la presencia del cuerpo en el espacio, es cuanto solamente *per accidens*, aun cuando posea su extensión y la cuasi impenetrabilidad de sus partes, porque todo ello lo tiene por razón de la cantidad del sujeto; ahora bien, el movimiento que tiende a ese término no posee tal extensión sucesiva más que por razón de la extensión de su término y de la magnitud de su sujeto; por tanto, dicha sucesión no proviene de alguna especial cantidad sucesiva del mismo movimiento. Finalmente se confirma esto con el argumento propuesto antes, de que esta sucesión no es una verdadera extensión positiva, sino que consiste en una cierta negación de la existencia simultánea de las partes del movimiento; pues pertenece a la esencia de la sucesión como tal que una parte sea anterior y la otra posterior en duración y que una siga después de otra; y en esto se incluye intrínsecamente esta negación, a saber, que, mientras se produce una parte, no se haya hecho todavía la otra, o que no exista ya la que precedió. Por consiguiente, este modo de extensión no nace *per se* de alguna cantidad intrínseca que sea una especie distinta de las restantes, sino que surge cuasi *per accidens* de la misma magnitud del móvil y de la extensión del espacio en cuanto está incluida en la causa, o más bien en cuanto impide que la acción o tránsito del móvil por el espacio se produzca simultáneamente.

Se responde a los argumentos de la opinión opuesta

14. A los argumentos de la primera opinión hay que decir, en primer lugar, en general, que en un movimiento puede ciertamente considerarse la continuidad propia y peculiar del mismo movimiento, es decir, la pertinente a la composición propia de su entidad por sus partes propias y continuativas; pero que de ahí no se deduce lógicamente que se dé en el movimiento alguna especie peculiar de cantidad; pues, como consta por lo que precede, también en la sustancia misma se concibe una propia continuidad sustancial, que no es otra cosa que la unión de las partes sustanciales integrantes, la cual es menester que sea producida por los propios términos sustanciales. Y en una cualidad, en cuanto está extendida en una superficie o cuerpo, se concibe también que se da una propia unión o conti-

rum accidentium materialium. Tertio declaratur idem quia intrinsecus terminus huius motus, qui est praesentia corporis in spatio, solum est quantus per accidens, etiamsi habeat suam extensionem et quasi impenetrabilitatem suarum partium, quia totum id habet ratione quantitatis subiecti; sed motus tendens ad hunc terminum non habet dictam extensionem successivam nisi ratione extensionis sui termini et magnitudinis sui subiecti; ergo illa successio non provenit ex aliqua speciali quantitate successiva ipsius motus. Tandem confirmatur hoc argumento supra facto quia haec successio non est vera aliqua extensio positiva, sed consistit in quadam negatione simultaneae existentiae partium motus; nam de essentia successionis, ut sic, est ut una pars sit prior et alia posterior duratione, et quod una post aliam sequatur; in hoc autem intrinsece includitur haec negatio, scilicet, quod dum una pars fit, altera nondum sit facta, vel quae praecessit iam non sit. Hic ergo modus extensionis non provenit per se ab aliqua intrinseca quantitate quae sit species distincta a reliquis, sed provenit quasi per accidens ab ipsa magnitudine mobilis et extensione spatii, quatenus in causa est, vel potius impedit ne actio seu transitus mobilis per spatium simul fiat.

Argumentis oppositae sententiae satisfit

14. Ad argumenta prioris sententiae dicendum imprimis generatim est posse quidem in motu considerari continuitatem propriam et peculiarem ipsius motus, id est, pertinentem ad propriam compositionem entitatis eius ex propriis partibus et continuativis; inde autem non recte colligi esse in motu peculiarem aliquam speciem quantitatis; nam ut ex superioribus constat, etiam in substantia ipsa intelligitur propria continuatio substantialis, quae non est aliud quam unio substantialium partium integrantium, quam necesse est propriis substantialibus terminis fieri. Et in qualitate quatenus extensa est in superficie vel corpore, etiam in-

nuidad de las partes por sus propios términos pertenecientes al predicamento o especie de tal cualidad. Y en el orden de la intensidad se concibe también que la cualidad tiene su escala de grados cuasi continua por una continuidad propia, o sea, por la unión de sus grados, que son como las partes divisibles de dicha escala, las cuales se unen y terminan en su término indivisible. Pero todas esas continuidades no constituyen especies propias de cantidad, ya que no tienen de suyo extensión cuantitativa o impenetrabilidad alguna de partes, sino que dicen únicamente composición entitativa de realidades de esa clase; por ello, hay en cada una un modo que pertenece o se reduce a la especie de ella, pues en la sustancia hay un modo sustancial que intrínsecamente pertenece a la composición o integridad de la sustancia corpórea y, en las demás, de un modo proporcional. Así, por tanto, el movimiento, en cuanto es algo distinto *ex natura rei* de las demás cosas, tiene composición de sus propias partes y unión por sus propios elementos continuativos; pero esa continuidad no es una cantidad *per se*, sino que es la composición entitativa de ese ente, la cual pertenece al género o especie del mismo, sea la que fuere.

15. *De dónde le viene al tiempo el ser cuanto "per accidens".*— Y de la misma manera que las demás realidades materiales, por la unión con la cantidad poseen la impenetrabilidad de partes y la extensión cuantitativa, por razón de la cual se dicen cuantas accidentalmente, así también el movimiento material o corporal puede tener por la cantidad una extensión parecida, pero no la tiene sino por la línea, superficie y cuerpo; y, por esta razón, no necesita una especie propia de cantidad en mayor grado que las demás realidades cuantas y continuas. Pues, si esa extensión se da por la impenetrabilidad de las partes en orden al espacio, proviene evidentemente de la adhesión a las diversas partes de la cantidad corpórea impenetrables entre sí naturalmente. En cambio, si esa extensión se da por la impenetrabilidad en orden a la duración, que es propiamente la sucesión o negación de existencia simultánea, entonces esa extensión no solamente es una impenetrabilidad en modo sumamente impropio, sino que es muy imperfecta, y consiste más en una negación que en un modo positivo de extensión que requiera

telligitur esse propria unio, seu continuatio partium per proprios terminos ad praedicamentum vel speciem talis qualitatis pertinentes. Et secundum intensionem etiam intelligitur qualitas habere suam latitudinem graduum quasi continuam propria continuitate seu unione suorum graduum, qui sunt veluti partes divisibiles illius latitudinis, quae suo indivisibili termino copulantur et terminantur. Hae vero continuitates omnes non constituunt proprias species quantitatis, quia per se non habent extensionem quantitativam, aut aliquam impenetrabilitatem partium, sed tantum dicunt entitativam compositionem huiusmodi rerum; unde in unaquaque est modus qui pertinet vel reducitur ad speciem eius; nam in substantia est modus substantialis intrinsece pertinens ad compositionem vel integritatem substantiae corporeae, et in caeteris proportionali modo. Sic igitur motus, prout est aliquid ex natura rei distinctum ab aliis rebus, habet propriarum partium compositionem et unionem per propria continuativa; illa tamen continuitas non est quantitas per se, sed est entitativa compositio talis entis, pertinens ad genus vel speciem eius, qualiscumque illa sit.

15. *Tempus unde habeat esse quantum per accidens.*— Sicut autem aliae res materiales per unionem ad quantitatem habent impenetrabilitatem partium et extensionem quantitativam, ratione cuius dicuntur quantae per accidens, ita etiam materialis seu corporalis motus habere potest similem extensionem a quantitate, non tamen habet illam nisi a linea, superficie et corpore; et ideo non requirit propriam quantitatis speciem magis quam aliae res quantae et continuae. Nam si illa extensio sit per impenetrabilitatem partium in ordine ad spatium, evidenter provenit ex adhaesione ad diversas partes quantitatis corporeae, inter se impenetrabiles naturaliter. Si vero illa extensio sit per impenetrabilitatem in ordine ad durationem, quae proprie est successio vel negatio simultaneae existentiae; sic talis extensio, et est impropriissima impenetrabilitas, et est imperfecta valde, magisque consistens in negatione quam in positivo modo extensionis, qui quantitatem requirat; ac denique qua-

cantidad; y, finalmente, de cualquier clase que sea tiene su origen solamente en la cantidad de la misma magnitud. Y, por ello, de cualquier manera que se entienda que el movimiento, además de la continuidad entitativa, posee una cierta extensión cuantitativa, no es cuanto *per accidens* en menor grado que los demás accidentes que radican en la sustancia material por medio de la cantidad.

16. Por tanto, respondiendo por separado a la primera razón, se le niega la consecuencia, pues la sucesión del movimiento, como se ha explicado, no requiere cantidad alguna propia. Y lo que en dicha razón se toca sobre la distinción del tiempo y el movimiento se expondrá en la sección siguiente, y con más amplitud después, al tratar del predicamento *cuando*. Se responde a lo segundo que la continuidad del movimiento es un modo intrínseco de su entidad, el cual, como se ha dicho, se reduce al mismo predicamento a que pertenezca el movimiento. En cambio, lo que se da allí por cierto, concretamente que esta continuidad se halla unívocamente en todo movimiento, no es cierto, ni tal vez verdadero; pues, de la misma manera que la unión o continuidad que se considera en la cualidad intensa y la que se halla en la cantidad continua no tienen conveniencia unívoca, sino una cierta proporcionalidad, de la misma manera la continuidad que se da en el movimiento de alteración y en el movimiento local no se dará por una conveniencia unívoca, sino por proporción. Además, aun cuando se admita esa conveniencia unívoca, no es preciso que la continuidad aquella constituya un género o especie propio de algún predicamento, pues no hay repugnancia en que realidades pertenecientes a diversos predicamentos tengan alguna conveniencia unívoca en algún modo intrínseco o esencial, como se ha dicho en lo que precede. A lo tercero se respondió ya concediendo que el movimiento tiene en el ámbito de su entidad una composición propia de partes propias y continuativas, y que, sin embargo, en ellas no existe de suyo extensión cuantitativa, sino sólo de manera accidental como resultado de la cantidad del móvil, o del espacio, como se explicó, y que por eso no existe en el movimiento cantidad alguna que constituya una especie peculiar.

liscumque illa sit, a quantitate tantum ipsius magnitudinis provenit. Et ideo quomodocumque motus praeter continuitatem entitativam intelligatur habere extensionem aliquam quantitativam, non minus est quantus per accidens quam reliqua accidentia quae media quantitate insunt materiali substantiae.

16. Sigillatim vero ad primam rationem respondetur negando consequentiam; nam successio motus, ut declaratum est, non requirit propriam aliquam quantitatem. Quod vero in illa ratione tangitur de distinctione temporis et motus, tractabitur sectione sequenti, et latius infra circa praedicamentum *quando*. Ad secundum respondetur continuitatem motus esse intrinsecum modum entitatis eius, qui, ut dictum est, ad illud praedicamentum reducitur ad quod motus pertinuerit. Quod vero ibi ut certum sumitur, continuitatem, scilicet, hanc univoce reperiri in omni motu, certum non est, neque fortasse verum; nam, sicut unio vel continuitas, quae consideratur in qualitate intensa, et quae reperitur in quantitate continua, non habent univocam convenientiam, sed proportionalitatem quamdam, ita continuitas quae est in motu alterationis et in motu locali, non erit per univocam convenientiam, sed per proportionem. Deinde, etiamsi admittatur illa univoca convenientia, non oportet ut continuitas illa constituat proprium genus vel speciem alicuius praedicamenti; non enim repugnat res diversorum praedicamentorum habere aliquam convenientiam univocam in aliquo modo intrinseco vel essentiali, ut in superioribus tactum est. Ad tertium iam responsum est concedendo habere motum in latitudine suae entitatis propriam compositionem ex propriis partibus et continuativis, et tamen in eis non habere per se extensionem quantitativam, sed tantum per accidens ex quantitate mobilis vel spatii, ut declaratum est, et ideo non esse in motu aliquam quantitatem quae peculiarem speciem constituat.

SECCION IX

SI EL TIEMPO ES ESENCIALMENTE UNA CANTIDAD CONSTITUTIVA DE UNA ESPECIE PECULIAR DISTINTA DE LAS DEMÁS

1. *Razón de dudar en favor de una y otra parte.*— También en este punto tenemos en discordia textos de Aristóteles; en efecto, en los *Predicamentos* pone al tiempo entre las especies de la cantidad, atribuyéndole el último lugar. Y en este pasaje del lib. V de la *Metafísica*, c. 13, enumera al tiempo lo mismo que al movimiento entre los cuantos *per accidens*, con lo cual piensa que no constituye una especie propia de cantidad. Asimismo pueden fácilmente aducirse razones en favor de una y otra parte. Pues que el tiempo sea una cantidad propia y *per se* parece que se prueba porque el tiempo es un ente real y extenso y divisible *per se;* por consiguiente es cuanto *per se;* por tanto, lo es por una cantidad de especie distinta de las restantes, ya que la extensión del movimiento es de distinta clase que cualquier otra extensión. El antecedente es claro, porque el tiempo *per se* y esencialmente requiere la extensión, ya que en esto difiere de cualquier otra duración permanente o indivisible; por lo cual pertenece a la razón intrínseca del tiempo que sus partes no sean simultáneas y que tengan instantes propios indivisibles con los que se continúen; por consiguiente, el tiempo es *per se* extenso y, consecuentemente, *per se* cuanto. Pero en contra de ello está que el tiempo no es otra cosa que la duración del movimiento; por tanto, si el movimiento no es cuanto *per se,* como se ha demostrado, tampoco lo será el tiempo, y, por lo mismo, tampoco constituirá una especie propia de cantidad.

Opinión primera, afirmativa

2. Por estos motivos, hay diversas opiniones. La primera establece absolutamente al tiempo en una especie propia de cantidad, y hay dos modos diversos en la explicación de esta opinión. En efecto, afirman algunos que tanto el tiempo como el movimiento son especies de cantidad distintas tanto entre sí como con respecto a las demás, a causa del argumento aducido en la sección anterior de

SECCTIO IX

UTRUM TEMPUS SIT PER SE QUANTITAS PECULIAREM SPECIEM A RELIQUIS DISTINCTAM CONSTITUENS

1. *Ratio dubitandi pro utraque parte.*— In hac re etiam habemus dissentientes Aristotelis locos; nam in Praedicamentis, inter species quantitatis ponit tempus, ultimam sedem illi attribuens. In hoc autem loco V Metaph., c. 13, tempus sicut et motum numerat inter quanta per accidens, unde sentit non constituere propriam speciem quantitatis. Rationes item pro utraque parte possunt facile adduci. Nam quod tempus sit quantitas proprie et per se, inde probari videtur quod tempus est ens reale et per se extensum ac divisibile; ergo per se quantum; ergo per quantitatem distinctae speciei a reliquis; nam extensio motus diversae rationis est ab omni alia extensione. Antecedens patet, quia tempus per se et essentialiter requirit extensionem; in hoc enim differt ab omni alia duratione permanente seu indivisibili; unde de intrinseca ratione temporis est ut partes eius non sint simul habeantque propria indivisibilia instantia quibus continuentur; est ergo tempus per se extensum, et consequenter per se quantum. In contrarium vero est quia tempus non est aliud quam duratio motus; ergo, si motus non est per se quantus, ut ostensum est, nec tempus erit per se quantum, et consequenter nec propriam speciem quantitatis constituet.

Prima sententia affirmans

2. Propter haec diversae sunt sententiae. Prima simpliciter constituit tempus in propria quadam specie quantitatis, et in hac sententia explicanda sunt duo modi diversi. Nam quidam aiunt tam tempus quam motum esse species quantitatis distinctas tum inter se, tum etiam a reliquis, propter argumentum superiori sectione factum, quod alia

que parece que es distinta la extensión del movimiento de la extensión del tiempo, y al revés, puesto que al crecer una disminuye la otra, y viceversa. Pero esta opinión así expuesta no puede aprobarse; en efecto, esa multiplicación de las especies de la cantidad ni tiene fundamento alguno en Aristóteles ni en la realidad misma. La razón es que el tiempo no es sino la duración del movimiento; ahora bien, la duración de cada cosa no es algo distinto *ex natura rei* de la cosa misma, o de la existencia de esa cosa; por consiguiente es superfluo fingir dos cantidades específicamente distintas en una e idéntica realidad, una con que se extienda la cosa misma y la otra con que se extienda su duración. De lo contrario, puesto que la acción y la pasión se distinguen conceptualmente no sólo entre sí, sino tal vez también respecto del movimiento, y cada una tiene su extensión o su sucesión, sería preciso atribuir a cada una su propia cantidad, o más bien dos, una para que extienda la acción y la otra acerca de su duración, y así en las demás cosas, todo lo cual es superfluo. Y además están en contra de esta explicación todas las cosas que diremos contra la siguiente.

3. Otro modo de exponer esta opinión es que el movimiento es cuanto no *per se,* sino por el tiempo; y que el tiempo es la cantidad con que se extiende el movimiento mismo y se hace formalmente cuanto, y que, por ello, el tiempo mismo constituye *per se* una especie propia de cantidad. Y este modo parece más conforme con Aristóteles en el predicamento de la cantidad, donde, enumerando la acción y el movimiento entre los cuantos *per accidens,* da como razón que se hacen cuantos por el tiempo.

Se rechaza dicha opinión

4. Pero, con todo, esta opinión incluso expuesta de ese modo no puede admitirse. Primero, ciertamente porque hemos expuesto en la sección anterior que en el movimiento no se da ninguna cantidad propia por la que se haga cuanto; por consiguiente, no puede ser el tiempo esa cantidad. En segundo lugar, porque el tiempo no es más que la duración del movimiento; ahora bien, en ninguna cosa la duración es su cantidad, puesto que en la realidad no es otra cosa que su existencia; y en el orden conceptual puede concebirse a lo sumo como una

videatur extensio motus ab extensione temporis, et e converso, cum crescente una minuatur alia, et e contrario. Sed haec sententia hoc modo exposita probari non potest; nam haec multiplicatio specierum quantitatis nec in Aristotele habet fundamentum ullum, neque in re ipsa. Nam tempus non est nisi duratio motus; duratio autem uniuscuiusque rei non est aliquid ex natura rei distinctum ab ipsa re, seu ab existentia talis rei; ergo supervacaneum est in una et eadem re duas fingere quantitates specie distinctas, unam, qua res ipsa, aliam, qua extendatur eius duratio. Alioqui, quoniam actio et passio ratione distinguuntur et inter se et fortasse etiam a motu, et unaquaeque suam extensionem seu successionem habet, unicuique propriam quantitatem tribuere oportebit, vel potius duas, alteram quae extendat actionem, alteram circa durationem eius, et sic de caeteris, quod supervacaneum est. Et praeterea faciunt contra hanc explicationem omnia quae contra sequentem dicemus.

3. Alius ergo modus explicandi hanc sententiam est motum esse quantum non per se, sed per tempus; tempus autem esse quantitatem qua motus ipse extenditur et formaliter fit quantus, ideoque tempus ipsum per se constituere propriam speciem quantitatis. Et hic modus videtur magis consentaneus Aristoteli in Praedicam. quantit., ubi numerans actionem et motum inter quanta per accidens, rationem reddit quia fiunt quanta per tempus.

Improbatur dicta sententia

4. Nihilominus tamen haec sententia hoc etiam modo exposita probari non potest. Primo quidem, quia in superiori sectione ostendimus in motu nullam esse quantitatem propriam qua fiat quantum; ergo non potest tempus esse huiusmodi quantitas. Secundo, quia tempus non est nisi duratio motus; nullius autem rei duratio est quantitas eius, quia in re non est aliud ab existentia eius; secundum rationem autem ad summum con-

cierta propiedad suya, que es tal como es la existencia a la que acompaña; pues si la existencia es permanente, también la duración; en cambio, si la existencia es sucesiva y continua, igualmente la duración; por tanto, no hay duración que sea una cantidad especial de la cosa que dura. Por ello, argumento en tercer lugar: si existe en el movimiento alguna cuantificación propia (por decirlo así), es sobre todo la sucesión continua, pues ésta parece la extensión más propia del movimiento; ahora bien, esta extensión no la tiene el movimiento por el tiempo; más todavía, la tiene el tiempo por el movimiento en cuanto estas dos cosas se conciben como distintas; por consiguiente, ni el tiempo es cantidad del movimiento ni es cuanto *per se,* sino *per accidens* con mucha mayor razón que el movimiento; pues, si el tiempo no extiende el movimiento, sino que más bien se extiende con la extensión del movimiento, y el movimiento es solamente cuanto *per accidens,* con mucho mayor motivo lo será también el tiempo. La proposición menor —pues todas las demás cosas son claras— es expresamente de Aristóteles en el referido c. 13 del lib. V de la *Metafísica,* donde concluye que el tiempo y el movimiento son cuantos *per accidens,* ya que el movimiento es cuanto por razón de la magnitud, y el tiempo, en cambio, por razón del movimiento. Y la razón que indica allí es magnífica, textualmente: *Y estas cosas se dicen cuantas y continuas por el hecho de que son divisibles aquellas cosas de las cuales éstas son pasiones.* El tiempo, por consiguiente, es una cierta pasión del movimiento, y con él guarda proporción; por lo cual, como el movimiento se realiza sucesivamente, por lo mismo su duración es sucesiva y se llama tiempo; por consiguiente, el tiempo tiene la sucesión por el movimiento, y no al contrario. Esto puede explicarse también por la definición de tiempo dada por Aristóteles en el lib. IV de la *Física,* donde afirma que es *el número del movimiento según lo anterior y lo posterior.* De ello infieren todos que lo anterior y lo posterior en el tiempo se toma de lo anterior y lo posterior en el movimiento.

La opinión segunda se vale de una distinción

5. Por tanto, la opinión segunda distingue la cantidad, bien bajo la razón de medida, o bajo la razón propia y esencial de cantidad. Del primer modo dice que el tiempo es una especie de cantidad, y que, por ello, ha sido enumerado por

Aristóteles en los *Predicamentos.* En cambio, en el segundo sentido niega que sea una especie de cantidad, o que sea cuanto *per se,* tal como habla Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica.* Y ésta es la opinión común del Comentador, de Santo Tomás y de otros intérpretes, en el lib. V de la *Metafísica,* y también en el lib. de los *Predicamentos.* Tal distinción se ha ideado para conciliar en cierto modo las sentencias de Aristóteles. Y acerca de la última parte de esta opinión, nosotros, ciertamente, no tenemos duda; en cambio, sobre la primera hay que advertir que dichos autores no hablan de la medida tomada en sentido pasivo, o sea, de lo mensurable, sino de la medida en sentido activo, o sea, de lo mensurante. Sobre ella hay que advertir además que, aunque en todo movimiento hay una duración propia e intrínseca, ya que todo movimiento, prescindiendo de cualquier otro, tiene *per se* e intrínsecamente su duración, sin embargo no toda duración de cualquier movimiento es la medida activa acomodada de la duración, o del movimiento, porque la duración (como suponemos de momento, de acuerdo con lo que diremos sobre el predicamento cuando) no es la medida propia activa de esa realidad de la que es duración, ya que ni es más conocida que ella ni tiene en ella nada que medir, sino a sí misma, y ninguna cosa puede ser su propia medida. Por consiguiente, el tiempo, que se llama medida del movimiento, no es medida de ese movimiento del cual se dice duración intrínseca, sino de otros, como el tiempo que está en el movimiento del sol es en verdad medida de los otros movimientos, pero no ciertamente del mismo movimiento del sol, si no es tal vez en cuanto medimos el todo por medio de una parte de dicho movimiento; en lo cual hay ya en la realidad una distinción entre la medida y lo medido; sin embargo, si queremos medir alguna parte determinada de dicho movimiento, necesariamente tenemos que valernos de otro movimiento. Por tanto, esta razón de medida, según la cual se dice que el tiempo pertenece a la cantidad, es una razón de medida extrínseca, ya que medimos un movimiento por otro, o por su duración. Ahora bien, para revestirse de esta razón de medida, como he dicho, no es acomodado cualquier movimiento, sino que se requieren algunas condiciones determinadas, concretamente, que sea uniforme y regular y más conocido; más todavía, si hablamos de la medida según la aptitud próxima, es nece-

cipi potest ut quaedam proprietas eius, quae talis est qualis est existentia quam comitatur; nam si existentia sit permanens, etiam duratio; si vero existentia sit successiva et continua, similiter duratio; ergo nulla duratio est specialis quantitas rei durantis. Unde argumentor tertio: nam si in motu est aliqua propria quantificatio (ut sic dicam), maxime successio continua; nam haec videtur extensio maxime propria motus; sed hanc extensionem non habet motus a tempore; quin potius tempus a motu, quatenus illa duo ut distincta concipiuntur; ergo tempus neque est quantitas motus, neque est per se quantum, sed per accidens, multo maiori ratione quam motus; nam si tempus non extendit motum, sed potius extenditur ad extensionem motus, et motus solum est quantus per accidens, a fortiori etiam tempus. Minor propositio (caetera enim omnia clara sunt) est expresse Aristotelis, in hoc c. 13, lib. V Metaph., ubi concludit tempus et motum esse quanta per accidens, quia motus est quantus ratione magnitudinis, tempus autem ratione motus. Et ratio quam ibi indicat est optima, in illis verbis: *Haec autem quanta et continua dicuntur eo quod illa divisibilia sunt quorum hae sunt passiones.* Tempus ergo est quaedam passio motus, et cum illo proportionem habet; unde quia motus successive fit, ideo duratio eius est successiva, et tempus dicitur; habet ergo tempus successionem ex motu, et non e converso. Quod etiam declarari potest ex definitione temporis tradita ab Aristotele, IV Phys., ubi ait esse *numerum motus secundum prius et posterius.* Ex qua omnes colligunt prius et posterius in tempore sumi ex priori et posteriori in motu.

Secunda sententia distinctione utens

5. Est ergo secunda sententia distinguens quantitatem, vel sub ratione mensurae, vel sub propria et essentiali ratione quantitatis. Priori modo ait tempus esse speciem quantitatis, et ideo numeratum esse ab Aristotele in Praedicamentis. Posteriori autem modo negat esse speciem quantitatis, aut per se quantum, prout Aristoteles loquitur in V Metaph. Et haec est communis sententia, Commentatoris, D. Thomae et aliorum interpretum, V Metaph., et in lib. etiam Praedicam. Quae quidem distinctio inventa est ad concilianda aliquo modo dicta Aristotelis. Et de posteriori quidem parte huius sententiae nobis dubium non est; circa priorem vero est advertendum dictos auctores non loqui de mensura passive sumpta, seu mensurabili, sed de mensura active, seu mensurante. De qua est ulterius advertendum, quod, licet in omni motu sit propria et intrinseca duratio, quia omnis motus circumscripto quovis alio habet per se et intrinsece suam durationem, nihilominus non quaelibet duratio cuiusvis motus est accommodata mensura activa durationis, vel motus, quia duratio (ut nunc supponimus, ex his quae dicemus circa praedicamentum *quando*) non est propria mensura activa eius rei cuius est duratio, quia neque est notior illa, neque habet in illa quod mensuret, nisi seipsam; nulla autem res potest esse sui ipsius mensura. Tempus ergo, quod mensura motus dicitur, non est mensura eius motus cuius est intrinseca duratio, sed aliorum, ut tempus quod est in motu solis est quidem mensura aliorum motuum, non tamen ipsiusmet motus solis, nisi fortasse quatenus per unam partem illius motus mensuramus totum; ubi iam est in re distinctio inter mensuram et mensuratum; si tamen aliquam certam partem illius motus mensurare velimus, necessario utendum nobis est alio motu. Igitur haec ratio mensurae secundum quam dicitur tempus pertinere ad quantitatem, est ratio mensurae extrinsecae, quia unum motum per alium, seu per durationem eius mensuramus. Ad hanc autem rationem mensurae subeundam, non quilibet (ut dicebam) accommodatus est motus, sed requiruntur aliquae determinatae conditiones, nimirum, quod sit uniformis ac regularis, et notior; immo si de mensura secundum proximam aptitudinem loquamur, necessarium est ut talis motus,

sario que ese movimiento, aunque sea continuo en sí, esté como dividido en partes por un acto del alma, o (lo que es lo mismo) por decisión humana y según una determinada parte se destine a servir de medida por medio de la repetición de aquélla a la manera como dividimos nosotros la hora, el día y el año en el movimiento diurno del sol. De ese modo dijo Aristóteles, en el lib. IV de la *Física,* c. 14, que el tiempo, según su concepto completo, dependía del alma, ya que esa enumeración e institución del tiempo bajo esta razón de medida depende enteramente de la operación de la mente, y es o un ente de razón o una denominación extrínseca. Y acerca de este tiempo habla claramente Aristóteles, no sólo en el IV de la *Física,* sino también en el c. sobre la cantidad, en donde dice, entre otras cosas: *Si alguien señala cuánta es la acción del tiempo, definirá la medida del año.*

La segunda opinión no se admite

6. Por tanto, con todo esto aparece manifiesto que se dice con suma impropiedad que el tiempo pertenece bajo ese aspecto a una especie de cantidad, ya que tal razón de medida, tomada en su completa constitución, no es un ente real intrínseco a las cosas, sino que se completa por medio de un ente de razón, o por una denominación extrínseca originada de un acto del alma, la cual, como se ha dicho antes, no pertenece propiamente a ningún predicamento, y mucho menos al predicamento de la cantidad. En cambio, si esta razón de medida se toma según la aptitud remota, por razón de la cual ese movimiento o su duración es apta para ser tomada e instituida como medida, tampoco en este sentido puede pertenecer a una especie de cantidad, porque, en primer lugar, esa aptitud se da también por una cierta denominación o relación al acto de la mente, en cuanto dicho movimiento puede ser un medio para conocer la duración de los otros, o puede destinarse a esa función, cosas todas que son muy extrínsecas. Finalmente, porque esa aptitud para que algo quede instituido en la razón de medida no sólo puede hallarse en la cantidad *per se,* sino también en la realidad cuanta *per accidens.* En efecto, como la medida debe ser homogénea con lo medido, si la cosa que se mide solamente es cuanta *per accidens,* y se mide en cuanto tal, bas-

licet in se continuus sit, per actum animae, seu (quod idem est) per institutionem humanam sit veluti divisus in partes, et secundum determinatam partem destinetur ut per repetitionem eius ad mensurandum deserviat, sicut nos in motu diurno solis dividimus horam, diem et annum. Quomodo dixit Aristot., IV Phys., c. 14, tempus secundum completam rationem suam pendere ab anima, quia illa numeratio et institutio temporis sub hac ratione mensurae omnino pendet ex operatione mentis, estque aut ens rationis, aut denominatio extrinseca. Atque de hoc tempore aperte loquitur Aristoteles, non solum in IV Phys., sed etiam in c. de Quantit., ubi inter alia sic inquit: *Si quis assignet quanta sit actio temporis, definiet anni mensuram.*

Secunda sententia non probatur

6. Ex his ergo manifestum videtur improprissime dici tempus secundum eam rationem pertinere ad species quantitatis, quia illa ratio mensurae, sumpta secundum completam institutionem suam, non est ens reale intrinsecum rebus, sed completur per ens rationis aut denominationem extrinsecam provenientem ab actu animae, quae, ut supra dictum est, ad nullum praedicamentum proprie pertinet, nedum ad praedicamentum quantitatis. Si vero illa ratio mensurae sumatur secundum aptitudinem remotam, ratione cuius talis motus vel duratio eius apta est assumi et institui in mensuram, sic etiam pertinere non potest ad speciem quantitatis, quia imprimis illa aptitudo etiam est per quandam denominationem vel habitudinem ad actum mentis, quatenus talis motus potest esse medium ad cognoscendas durationes aliorum, vel ad hoc munus destinari, quod totum est valde extrinsecum. Denique, quia illa aptitudo ut instituatur aliquid in rationem mensurae, non solum in quantitate per se, sed etiam in re quanta per accidens inveniri potest. Nam cum mensura debeat esse homogenea mensurato, si res quae mensuratur solum est quanta per accidens et ut talis mensuratur, sufficiet ex parte mensurae quod sit eodem

tará por parte de la medida que sea cuanta del mismo modo, para que pueda designarse para la función de medir, si tiene las demás condiciones requeridas, que son también muy accidentales para la razón de cantidad, como son la uniformidad del movimiento o la velocidad.

7. Y estas razones prueban también —para que notemos esto de paso— que su movimiento o su duración, en cuanto tiene razón de medida pasiva, o sea en cuanto es mensurable, no puede constituir una determinada especie de cantidad; y, por tanto, que, aunque se tome el tiempo bajo esta razón (cosa que algunos pretenden), no es una especie de cantidad. En primer lugar, porque esa mensurabilidad es sólo una cierta denominación en orden a la razón, en cuanto la cosa es cognoscible por dicho medio o por comparación con la medida extrínseca. En segundo lugar, porque el fundamento que se supone por parte de la cosa para que sea mensurable o cognoscible de ese modo, no es siempre que sea una cantidad *per se,* sino que basta con que sea una realidad cuanta *per accidens,* o también que de alguna manera imite la cantidad. En este sentido, pues, afirma antes Aristóteles que la blancura, en cuanto es cuanta, se mide por la superficie. Es más, para tal mensurabilidad basta con que se conciba a la manera de la cantidad según una cierta proporción o imitación. Pues también la gravedad es mensurable, pues de este modo se instituyen los pesos para medir, y, sin embargo, no son cantidades *per se,* sino que se refieren más bien a la cualidad; por tanto, si el tiempo o la duración de la cantidad se considera bajo la razón de medida activa o mensurable, no pertenece de suyo a las especies de la cantidad.

El tiempo no es una especie peculiar de cantidad

8. Queda, por tanto, que digamos que el tiempo no es una especie peculiar de cantidad. Esta opinión, en realidad, la defienden los expositores antiguos en el V *Metaph.,* pues lo que añadieron de la razón de medida fue sólo para explicar de alguna manera la opinión de Aristóteles en la *Dialéctica,* c. sobre la *Cantidad,* donde Cayetano indica suficientemente la misma opinión; y no se separa de ella Soncinas, V *Metaph.,* q. 24, aunque añada que el tiempo bajo la razón de can-

modo quanta, ut possit ad munus mensurandi designari, si habeat alias conditiones requisitas, quae ad rationem quantitatis etiam sunt valde accidentales, ut sunt uniformitas motus aut velocitas.

7. Atque hae rationes (ut hoc obiter notemus) etiam probant motum aut durationem eius, prout habet rationem mensurae passivae, seu prout mensurabilis est, non posse certam aliquam speciem quantitatis constituere; ac proinde quamvis tempus sub hac ratione sumatur (quod quidam volunt), non esse speciem quantitatis. Primo, quia illa mensurabilitas solum est denominatio quaedam in ordine ad rationem, quatenus res est cognoscibilis per tale medium, seu per comparationem ad extrinsecam mensuram. Secundo, quia fundamentum quod ex parte rei supponitur ut sit tali modo mensurabilis seu cognoscibilis, non est semper quod sit per se quantitas, sed sufficit quod sit res quanta per accidens, vel etiam quod aliquo modo imitetur quantitatem. Sic enim Aristoteles supra ait albedinem, prout quanta est, mensurari superficie. Immo ad huiusmodi mensurabilitatem sufficit ut secundum proportionem vel imitationem quamdam ad modum quantitatis concipiatur. Nam etiam gravitas mensurabilis est; sic enim pondera etiam instituuntur ad mensurandum, et tamen non sunt quantitates per se, sed potius ad qualitatem spectant; si ergo tempus, vel duratio quantitatis sub ratione mensurae activae aut mensurabilis consideretur, ad species quantitatis per se non pertinet.

Tempus non est peculiaris species quantitatis

8. Superest ergo ut dicamus tempus non esse peculiarem speciem quantitatis. Quam sententiam revera intendunt antiqui expositores, in V Metaph., nam quod addiderunt de ratione mensurae solum fuit ut aliquo modo explicarent sententiam Aristot., in Dialect., c. de Quantit., ubi Caietanus eamdem sententiam satis indicat; neque ab ea discrepat Soncin., V Metaph., q. 24. Quamvis addat tempus sub ratione quantitatis discre-

tidad discreta es de alguna manera cantidad *per se*, debido a que en la definición del tiempo se incluye que es un número. Pero eso no es atinado, ya que el tiempo no es absolutamente un número que sea cantidad discreta; tratamos, en efecto, del tiempo continuo, sobre el cual habló Aristóteles. Si existe algún tiempo discreto, lo diremos después en la disputación sobre las duraciones. Ahora bien, el tiempo continuo no es un número en sentido absoluto, sino el número de las partes del mismo continuo, que en la realidad es solamente un número en potencia, y en acto lo es sólo por la operación o enumeración del alma. Por consiguiente, el tiempo no es una cantidad *per se* discreta; en cambio. que no sea tampoco una especie *per se* de cantidad continua lo prueban suficientemente los argumentos aducidos en contra de las dos primeras opiniones, y no es menester añadir más cosas.

9. Y no se opone a esto la opinión de Aristóteles en los *Predicamentos*, pues parece que o la enmendó o la explicó en la *Metafísica*. En efecto, en la *Dialéctica* no investigaba exactamente las naturalezas de las cosas, y, por ello, enumeró más especies de cantidad según el modo vulgar de hablar, las cuales no son verdadera y esencialmente cantidades. E igualmente no es obstáculo que en el tiempo se den partes propias y propios elementos continuativos indivisibles que se llaman instantes. Pues, además de que éstas sólo con la razón se distinguen de las partes de los indivisibles que hay en el movimiento, no tienen *per se* extensión propia, sino que la tienen participada del movimiento, y, por lo mismo, no puede el tiempo tener una extensión ni más real ni más *per se* que la tenga el movimiento.

Se responde al fundamento principal de la opinión contraria

10. *Necesariamente hay que distinguir un doble tiempo.*— En cambio, a aquella razón que es el fundamento principal de la opinión contraria, concretamente que la extensión del tiempo varía de otra manera que el movimiento, ya que en un movimiento rápido hay una pequeña extensión de tiempo y una gran extensión de movimiento, y al contrario en el movimiento lento, hay que decir que es doble el tiempo al que puede compararse el movimiento: uno es extrín-

tae esse aliquo modo quantitatem per se, eo quod in definitione temporis ponatur quod sit numerus. Sed hoc non recte dictum est, quia tempus non est simpliciter numerus qui sit quantitas discreta; agimus enim de tempore continuo, de quo locutus est Aristoteles. An vero sit aliquod tempus discretum, infra dicemus, in disputatione de durationibus. Tempus autem continuum non est numerus simpliciter, sed numerus partium eiusdem continui, qui in re tantum est numerus in potentia, actu vero solum per animae operationem aut numerationem. Non est ergo tempus quantitas per se discreta; quod vero neque etiam sit species per se quantitatis continuae, satis probant argumenta facta contra duas priores sententias, nec plura adiungere oportet.

9. Neque obstat sententia Aristotelis in Praedicament., nam illam vel emendasse vel declarasse videtur in Metaph. In Dialectica enim non exacte naturas rerum investigabat, et ideo plures species quantitatis numeravit iuxta vulgarem loquendi modum, quae vere ac essentialiter quantitates non sunt. Neque item obstat quod in tempore sint propriae partes, et propria continuativa indivisibilia, quae vocantur instantia. Nam praeterquam quod haec sola ratione distinguuntur a partibus et indivisibilibus quae sunt in motu, non habent per se propriam extensionem, sed ex motu illam participant, et ideo habere non potest tempus extensionem, aut magis realem, aut magis per se, quam habeat motus.

Satisfit praecipuo fundamento contrariae sententiae

10. *Duplex tempus necessario distinguendum.*— Ad illam vero rationem quae est potissimum fundamentum contrariae sententiae, scilicet, quod aliter variatur extensio temporis quam motus, cum in celeri motu parva sit extensio temporis et magna motus, et in motu tardo e converso, dicendum est duplex esse tempus ad quod potest motus comparari:

seco y otro intrínseco. El primero es la duración del movimiento del cielo respecto de los otros movimientos, y acerca de éste es verdad lo que se afirma; pero de ello se concluye únicamente que la extensión o duración de un movimiento es distinta de la extensión o duración del otro. El tiempo intrínseco es la duración propia e intrínseca que se halla en cada movimiento sucesivo, la cual puede ser objeto igualmente de una doble consideración. Primero, absolutamente y según su entidad real, y la composición, unión o continuidad de sus partes, y en este sentido es falso que exista menos tiempo en un movimiento rápido de un mismo móvil por el mismo espacio que en un movimiento lento, ya que realmente existen tantas partes de duración en uno cuantas hay en el otro, y tienen la misma amplitud, como es claro en un calentamiento como de ocho grados, sea rápido o lento. En otro sentido, puede considerarse esa duración del movimiento por comparación y cuasi por coexistencia con una sucesión imaginaria que nosotros aprehendemos como infinita, y de este modo la duración que hay en un movimiento rápido a lo largo de un espacio igual es menor, y en un movimiento lento es mayor, ya que coexiste y cuasi ocupa (por expresarme así) una parte mayor o menor de dicho tiempo imaginario. Pero esto no se debe a que la duración del movimiento tenga otra extensión o sucesión distinta del movimiento mismo, sino que de la misma manera que las partes de un movimiento rápido están, en cierto modo, más unidas entre sí y cuasi condensadas —valga la expresión—, así también las partes de su duración proporcionalmente vienen como a comprimirse, para que por este motivo consuman una parte menor de ese tiempo imaginario.

11. De esto, por tanto, más bien cabe inferir que la extensión del tiempo, en nuestro modo de concebir, sigue e imita a la sucesión del movimiento y a su modo. Pues, de la misma manera que la sustancia material tiene por razón de la cantidad continua la capacidad de llenar y ocupar un espacio local imaginario, pero que una misma cantidad llene más o menos espacio no proviene de sola la cantidad considerada en sentido absoluto, sino considerada bajo un determinado modo de condensación o rarefacción, así el movimiento sucesivo tiene por su duración y sucesión real el ocupar y —por decirlo así— llenar un tiempo imagi-

unum est extrinsecum, aliud intrinsecum. Prius est duratio motus caeli respectu aliorum motuum, et de hoc est verum id quod assumitur; inde vero solum concluditur extensionem vel durationem unius motus esse distinctam ab extensione vel duratione alterius. Tempus intrinsecum est duratio propria et intrinseca in unoquoque motu successivo inventa, quae dupliciter etiam considerari potest. Primo, absolute et secundum realem entitatem suam, et partium suarum compositionem, et unionem seu continuationem, et hoc modo falsum est minus temporis esse in motu celeri eiusdem mobilis per idem spatium quam in motu tardo, quia revera tot sunt partes durationis in uno quot in alio, et aequalis sunt latitudinis, ut patet in calefactione ut octo, celeri aut tarda. Alio modo potest considerari illa duratio motus per comparationem et quasi coexistentiam ad successionem imaginariam, quam nos ut infinitam apprehendimus, et hoc modo duratio quae est in motu celeri per aequale spatium, est minor, et in motu tardo maior, quia coexistit et quasi replet (ut ita dicam) maiorem vel minorem partem illius temporis imaginarii. Hoc vero non ideo est quia duratio motus aliam habeat extensionem aut successionem ab ipso motu, sed quia sicut partes motus celeris quodammodo sunt inter se magis unitae et quasi condensatae (ut sic dicam), ita etiam partes durationis eius proportionaliter quasi comprimuntur, ut propterea minorem partem illius temporis imaginarii consumant.

11. Hinc vero potius inferre licet extensionem temporis sequi, nostro modo concipiendi, et imitari successionem motus ac modum illius. Sicut enim substantia materialis ex quantitate continua habet replere et occupare spatium locale imaginarium, quod vero eadem quantitas repleat maius vel minus spatium non provenit ex sola quantitate nude considerata, sed sub tali modo condensationis vel rarefactionis, ita motus successivus ex sua reali duratione et successione habet quod occupet (ut sic dicam) et repleat tempus illud imaginarium;

nario; pero que un mismo movimiento, teniendo la misma duración real, consuma mayor o menor parte de dicho tiempo, no proviene de la amplitud del movimiento tomada absolutamente, sino con un determinado modo de velocidad o de lentitud. Por lo cual, de la misma manera que la extensión que hay en el mismo *donde* o en la presencia local proviene de la magnitud, y es cuanta *per accidens* por razón de ella, así la extensión que está en la duración intrínseca del movimiento se origina y es cuanta *per accidens* por razón del mismo movimiento o, más bien, por razón de esa magnitud o amplitud, de la cual tiene el movimiento mismo el ser también cuanto *per accidens*.

12. *Toda cantidad continua "per se" es permanente y ninguna es sucesiva.*— De todo esto se concluye, por consiguiente, que toda cantidad continua y *per se* es permanente; pues todo continuo sucesivo o es movimiento o tiempo, comprendiendo bajo el movimiento la acción y la pasión, a las cuales une también su modo de hacerse continuo y sucesivo; más todavía, siempre que el movimiento es sucesivo y continuo, se juntan en él la acción y la pasión sucesiva y continua; sin embargo, en cuanto se refiere a la cuestión presente, quedan comprendidas en el movimiento, bien porque existe para ellas una misma razón, ya que sólo se distinguen del movimiento por una cierta razón y relación, o al menos porque el movimiento y la pasión tomados proporcionalmente son una misma cosa; y la acción proporcionalmente responde a la pasión. Por lo cual, no hablan con suficiente consecuencia los que afirman que el movimiento es cuanto *per se*, y, en cambio, llaman cuantos *per accidens* a la pasión y a la acción transeúnte, siendo así que en todas estas cosas se da la misma razón de continuidad y de sucesión. Por tanto, con más propiedad y consecuencia se dice que, excluido el movimiento de la razón de la cantidad *per se*, se excluyen también la acción y la pasión, y consecuentemente también el tiempo, y finalmente todo continuo sucesivo; pues fuera de éstos no puede concebirse ningún otro. Queda, por tanto, que no exista ninguna cantidad *per se*, sino la permanente, de la cual solamente existen las tres especies antes enumeradas, la línea, la superficie y el cuerpo; luego éstas son únicamente las propias y verdaderas especies de la cantidad continua.

quod vero idem motus, eamdem realem durationem habens, maiorem vel minorem partem illius temporis consumat, non provenit ex latitudine motus absolute sumpta, sed cum tali modo velocitatis vel tarditatis. Unde, sicut extensio quae est in ipso *ubi*, seu in praesentia locali, provenit ex magnitudine, et est quanta per accidens ratione illius, ita extensio quae est in intrinseca duratione motus, provenit et est quanta per accidens ratione ipsius motus, vel potius ratione illius magnitudinis vel latitudinis unde habet ipse motus quod sit etiam quantus per accidens.

12. *Omnis quantitas continua per se est permanens, nulla successiva.*— Ex his ergo omnibus concluditur omnem quantitatem continuam ac per se esse permanentem; nam omne successivum continuum, aut est motus, aut tempus, sub motu comprehendendo actionem et passionem, quas etiam coniungit continue et successive fieri; immo quoties motus est successivus et continuus, in eo coniungitur actio et passio successiva et continua; tamen quantum ad praesentem quaestionem attinet, haec sub motu comprehenduntur, vel quia eadem est de illis ratio, cum solum distinguantur a motu ratione et respectu quodam, vel certe quia motus et passio cum proportione sumpta idem sunt; actio vero proportionaliter respondet passioni. Unde non satis consequenter loquuntur, qui motum dicunt esse per se quantum, passionem vero et actionem transeuntem vocant quanta per accidens, cum tamen eadem ratio continuationis et successionis in his omnibus inveniatur. Melius ergo magisque consequenter dicitur, excluso motu a ratione quantitatis per se, excludi etiam actionem et passionem, et consequenter etiam tempus, ac denique omne continuum successivum; nam praeter haec nullum aliud excogitari potest. Relinquitur ergo ut nulla sit per se quantitas nisi permanens, cuius tantum sunt tres species supra numeratae, linea, superficies et corpus; igitur hae tantum sunt propriae ac verae species continuae quantitatis.

DISPUTACION XLI

LA CANTIDAD DISCRETA Y LA COORDINACION DEL PREDICAMENTO DE CANTIDAD Y SUS PROPIEDADES

RESUMEN

Se ocupa Suárez en esta disputación de la cantidad discreta; previamente justifica el no tratar de la unidad cuantitativa o numeral, por haberse ocupado de ella en la disputación IV. Podemos advertir en la presente disputación tres partes:

I: *La cantidad discreta, especie de cantidad (Sec. I-III).*
II: *Género supremo, y géneros y especies de este predicamento (Sec. IV).*
III: *Propiedades de la cantidad (Sec. V).*

SECCIÓN I

Se pregunta si la cantidad discreta es una verdadera especie de cantidad, y enumera en primer lugar las razones en favor de la negación, reduciéndolas a cuatro (1-4), para oponer después el parecer de Aristóteles (5), que divide siempre la cantidad en discreta y continua. Resume, pues, los pareceres en dos opiniones: una (6), que afirma que el número es la especie propia de la cantidad; la otra (7), que niega que constituya una verdadera especie de accidente real. Para la resolución de la cuestión anticipa cuatro aserciones o supuestos. Primera: que la unidad cuantitativa no añade ningún peculiar accidente real o positivo a una cosa cuanta (8), y la prueba ampliamente. Segunda: el número o cantidad discreta existe en las cosas, pero no les añade ningún accidente distinto realmente de ellas, tomadas colectivamente (9); prueba esta aserción (10-11) y la confirma con la exposición de algunos autores que opinan lo contrario (12-13). Tercera: el número consiste precisamente en la reunión de las unidades (14-15). Cuarta, y resolución de la cuestión: el número considerado en sí mismo no es una especie de ente o de accidente propio y peculiar, ya que en la realidad es una colección de muchos entes o accidentes (16). Con la prueba de esta aserción (17) y la respuesta a las objeciones (18-19) y a las razones de duda propuestas primeramente, cierra la sección (20).

SECCIÓN II

Como complemento de la sección anterior, vienen la II y la III. En la presente se ocupa de la posibilidad de la cantidad en las cosas espirituales (1), que explica con la enumeración de dos opiniones contrarias (2-3), afirmativa una y negativa

nario; pero que un mismo movimiento, teniendo la misma duración real, consuma mayor o menor parte de dicho tiempo, no proviene de la amplitud del movimiento tomada absolutamente, sino con un determinado modo de velocidad o de lentitud. Por lo cual, de la misma manera que la extensión que hay en el mismo *donde* o en la presencia local proviene de la magnitud, y es cuanta *per accidens* por razón de ella, así la extensión que está en la duración intrínseca del movimiento se origina y es cuanta *per accidens* por razón del mismo movimiento o, más bien, por razón de esa magnitud o amplitud, de la cual tiene el movimiento mismo el ser también cuanto *per accidens.*

12. *Toda cantidad continua "per se" es permanente y ninguna es sucesiva.*— De todo esto se concluye, por consiguiente, que toda cantidad continua y *per se* es permanente; pues todo continuo sucesivo o es movimiento o tiempo, comprendiendo bajo el movimiento la acción y la pasión, a las cuales une también su modo de hacerse continuo y sucesivo; más todavía, siempre que el movimiento es sucesivo y continuo, se juntan en él la acción y la pasión sucesiva y continua; sin embargo, en cuanto se refiere a la cuestión presente, quedan comprendidas en el movimiento, bien porque existe para ellas una misma razón, ya que sólo se distinguen del movimiento por una cierta razón y relación, o al menos porque el movimiento y la pasión tomados proporcionalmente son una misma cosa; y la acción proporcionalmente responde a la pasión. Por lo cual, no hablan con suficiente consecuencia los que afirman que el movimiento es cuanto *per se,* y, en cambio, llaman cuantos *per accidens* a la pasión y a la acción transeúnte, siendo así que en todas estas cosas se da la misma razón de continuidad y de sucesión. Por tanto, con más propiedad y consecuencia se dice que, excluido el movimiento de la razón de la cantidad *per se,* se excluyen también la acción y la pasión, y consecuentemente también el tiempo, y finalmente todo continuo sucesivo; pues fuera de éstos no puede concebirse ningún otro. Queda, por tanto, que no exista ninguna cantidad *per se,* sino la permanente, de la cual solamente existen las tres especies antes enumeradas, la línea, la superficie y el cuerpo; luego éstas son únicamente las propias y verdaderas especies de la cantidad continua.

quod vero idem motus, eamdem realem durationem habens, maiorem vel minorem partem illius temporis consumat, non provenit ex latitudine motus absolute sumpta, sed cum tali modo velocitatis vel tarditatis. Unde, sicut extensio quae est in ipso *ubi,* seu in praesentia locali, provenit ex magnitudine, et est quanta per accidens ratione illius, ita extensio quae est in intrinseca duratione motus, provenit et est quanta per accidens ratione ipsius motus, vel potius ratione illius magnitudinis vel latitudinis unde habet ipse motus quod sit etiam quantus per accidens.

12. *Omnis quantitas continua per se est permanens, nulla successiva.*— Ex his ergo omnibus concluditur omnem quantitatem continuam ac per se esse permanentem; nam omne successivum continuum, aut est motus, aut tempus, sub motu comprehendendo actionem et passionem, quas etiam coniungit continue et successive fieri; immo quoties motus est successivus et continuus, in eo coniungitur actio et passio successiva et continua; tamen quantum ad praesentem quaestionem attinet, haec sub motu comprehenduntur, vel quia eadem est de illis ratio, cum solum distinguantur a motu ratione et respectu quodam, vel certe quia motus et passio cum proportione sumpta idem sunt; actio vero proportionaliter respondet passioni. Unde non satis consequenter loquuntur, qui motum dicunt esse per se quantum, passionem vero et actionem transeuntem vocant quanta per accidens, cum tamen eadem ratio continuationis et successionis in his omnibus inveniatur. Melius ergo magisque consequenter dicitur, excluso motu a ratione quantitatis per se, excludi etiam actionem et passionem, et consequenter etiam tempus, ac denique omne continuum successivum; nam praeter haec nullum aliud excogitari potest. Relinquitur ergo ut nulla sit per se quantitas nisi permanens, cuius tantum sunt tres species supra numeratae, linea, superficies et corpus; igitur hae tantum sunt propriae ac verae species continuae quantitatis.

DISPUTACION XLI

LA CANTIDAD DISCRETA Y LA COORDINACION DEL PREDICAMENTO DE CANTIDAD Y SUS PROPIEDADES

RESUMEN

Se ocupa Suárez en esta disputación de la cantidad discreta; previamente justifica el no tratar de la unidad cuantitativa o numeral, por haberse ocupado de ella en la disputación IV. Podemos advertir en la presente disputación tres partes:

I: La cantidad discreta, especie de cantidad (Sec. I-III).
II: Género supremo, y géneros y especies de este predicamento (Sec. IV).
III: Propiedades de la cantidad (Sec. V).

SECCIÓN I

Se pregunta si la cantidad discreta es una verdadera especie de cantidad, y enumera en primer lugar las razones en favor de la negación, reduciéndolas a cuatro (1-4), para oponer después el parecer de Aristóteles (5), que divide siempre la cantidad en discreta y continua. Resume, pues, los pareceres en dos opiniones: una (6), que afirma que el número es la especie propia de la cantidad; la otra (7), que niega que constituya una verdadera especie de accidente real. Para la resolución de la cuestión anticipa cuatro aserciones o supuestos. Primera: que la unidad cuantitativa no añade ningún peculiar accidente real o positivo a una cosa cuanta (8), y la prueba ampliamente. Segunda: el número o cantidad discreta existe en las cosas, pero no les añade ningún accidente distinto realmente de ellas, tomadas colectivamente (9); prueba esta aserción (10-11) y la confirma con la exposición de algunos autores que opinan lo contrario (12-13). Tercera: el número consiste precisamente en la reunión de las unidades (14-15). Cuarta, y resolución de la cuestión: el número considerado en sí mismo no es una especie de ente o de accidente propio y peculiar, ya que en la realidad es una colección de muchos entes o accidentes (16). Con la prueba de esta aserción (17) y la respuesta a las objeciones (18-19) y a las razones de duda propuestas primeramente, cierra la sección (20).

SECCIÓN II

Como complemento de la sección anterior, vienen la II y la III. En la presente se ocupa de la posibilidad de la cantidad en las cosas espirituales (1), que explica con la enumeración de dos opiniones contrarias (2-3), afirmativa una y negativa

la otra (4), para resolver finalmente que, si con el nombre de cantidad se designa la masa corpórea, no puede darse el número en las realidades espirituales (5).

SECCIÓN III

Se aplica la doctrina expuesta al caso de la oración, inquiriendo si es una especie verdadera de cantidad. Se responde que no hay nada en la oración que pertenezca a la cantidad (1), ni siquiera considerando la frase entera (2), sin que sea obstáculo que Aristóteles la haya reseñado entre las especies de cantidad discreta, puesto que siguió el modo vulgar de hablar (3).

SECCIÓN IV

Trata de la coordinación de géneros y especies de la cantidad, y, basándose en lo dicho anteriormente, afirma Suárez que el género supremo es la cantidad per se *completa y que se divide inmediata y primariamente en continua y discreta (1). Parece que a esto se opone que la cantidad no es* per se *y realmente cantidad (2), e igualmente que Aristóteles, al hacer la división, no atendió a la verdad real, sino al modo de hablar común (3); responde que, para establecer esta división, basta que la cantidad discreta tenga en la realidad su modo de extensión cuantitativo y en él tenga algún género de unidad (4). Se ocupa a continuación de la división ulterior de la cantidad continua en línea, superficie y cuerpo, como en especies últimas (5-8). En tercer lugar trata de la división de la cantidad discreta en sus especies, que son los diferentes números (9), por pertenecer a especies subalternas distintas (10-11). Termina la sección precisando que la última unidad del número se llama forma del mismo en orden a la razón (12-13), y ocupándose de su división en par e impar (14).*

SECCIÓN V

Se ocupa en ella Suárez de las propiedades de la cantidad. Después de un breve preámbulo (1), expone que la cantidad no tiene contrario (2-5), que no es susceptible de más y de menos (6-9). Con más pormenor se detiene en la consideración de la igualdad y desigualdad de la cantidad, haciendo la salvedad de que, únicamente considerando la aptitud para esa relación, sigue siempre la igualdad a la cantidad (10-14). Termina la sección y la disputación con el estudio de la finitud e infinitud como propiedades de la cantidad (15-18).

DISPUTACION XLI

LA CANTIDAD DISCRETA Y LA COORDINACION DEL PREDICAMENTO DE CANTIDAD Y SUS PROPIEDADES

Después de haber tratado de la cantidad continua, es preciso que tratemos de la cantidad discreta; sobre ella existe una dificultad peculiar a causa de la menor unidad que parece tener en sí. Sin embargo, por la explicación de esta parte se verá fácilmente cuál es el género supremo de este predicamento y qué géneros o especies hay que reconocer por debajo de él; por último, quedará manifiesto fácilmente de qué modo convienen a la cantidad las propiedades que suelen atribuírsele. Pero, como la unidad cuantitativa o numeral es el principio de la cantidad discreta, tendríamos por este motivo que tratar primeramente de ella, si no la hubiésemos explicado ya en la disp. IV, sec. 9, para comparar la unidad trascendental con la cuantitativa. Supuesto, por tanto, todo lo que allí se dijo, resta por tratar del mismo número o cantidad discreta.

SECCION PRIMERA

SI LA CANTIDAD DISCRETA ES UNA VERDADERA ESPECIE DE CANTIDAD

Razones en favor de la parte negativa

1. La razón de dudar está en que aquello que no es ente *per se* no es cantidad *per se;* ahora bien, la cantidad discreta no es un ente *per se;* por consi-

DISPUTATIO XLI

DE QUANTITATE DISCRETA ET COORDINATIONE PRAEDICAMENTI QUANTITATIS ET PROPRIETATIBUS EIUS

Postquam dictum est de quantitate continua, dicendum sequitur de discreta; de qua peculiaris est difficultas, propter minorem unitatem quam in se videtur habere. Ex declaratione autem huius partis facile constabit, quod sit genus summum huius praedicamenti et quaenam genera vel species sub illo agnoscenda sint; ac denique facile etiam patebit quomodo quantitati conveniant proprietates quae illi solent attribui. Quoniam vero unitas quantitativa seu numeralis principium est quantitatis discretae, ideo dicendum prius a nobis esset de huiusmodi unitate, nisi in disp. IV, sect. 9, ad conferendam unitatem transcendentalem cum quantitativa haec explicuissemus. His ergo suppositis quae ibi dicta sunt, de ipso numero seu quantitate discreta tractandum superest.

SECTIO PRIMA

UTRUM QUANTITAS DISCRETA SIT PROPRIA SPECIES QUANTITATIS

Rationes ad partem negantem

1. Ratio dubitandi est quia quod non est per se ens, non est per se quantitas;

guiente, no es tampoco cantidad *per se;* pero lo que no es cantidad *per se* no puede ser una especie de cantidad, pues el ente que se divide en diez predicamentos es el ente *per se,* porque los entes *per accidens,* del mismo modo que no tienen definición, tampoco tienen géneros ni especies, ni se colocan en ningún predicamento; por consiguiente. Se prueba la menor del argumento principal, en la que radica toda la dificultad, porque, ya se considere el sujeto del número o cosas numeradas, ya la forma o razón formal que puede constituir al número en cuanto es número, en ninguno se halla la unidad suficiente para constituir un ente *per se.* La parte primera parece evidente por sí misma, ya que tal sujeto, si se considera remotamente, consta de sustancias íntegras, diferentes a veces en número, a veces en especie, que de ningún modo componen un ente *per se* uno. Y si se considera ese sujeto próximamente, consta de varias cantidades, que, aun cuando cada una sea en sí continua, sin embargo ni tienen continuidad entre sí ni tienen unión real alguna; por tanto, no pueden constituir de ningún modo un sujeto uno *per se.* Y con esto se prueba la segunda parte, porque en tal sujeto, o más bien agregado de sujetos, no puede existir ningún accidente formal uno *per se* con unidad verdadera y real, porque, o bien sería uno con unidad de simplicidad, y esto no, ya que una entidad simple no puede hallarse en sujetos tan distintos, o sería uno con unidad de composición; pero tampoco puede afirmarse esto, porque, de la misma manera que entre esos sujetos no hay ninguna unión o composición real, así tampoco hay en ellos o en alguno de ellos nada que tenga con los otros unión real, y consecuentemente no hay nada que pueda hacer composición real.

2. *Se descarta una evasiva.*— Se dirá tal vez tomándolo de Aristóteles, en los *Predicamentos,* c. sobre la *Cantidad,* que entre las unidades del número existe un cierto orden, en cuanto una es la primera, otra la segunda, otra la tercera, por razón del cual las unidades anteriores se comparan con la última como lo indeterminado con lo determinado, y, por el contrario, la última unidad se dice que se compara con las demás a manera de forma, lib. VIII de la *Metafísica,* c. 3 y 6, y que esto basta para componer un ente uno *per se* en el género de la cantidad,

sed quantitas discreta non est per se ens; ergo neque est per se quantitas; quod autem non est per se quantitas, non potest esse species quantitatis; ens enim quod in decem praedicamenta dividitur, est ens per se; nam entia per accidens, sicut definitionem non habent, ita nec genera aut species, nec in praedicamentis collocantur; ergo. Probatur minor principalis argumenti, in qua est tota difficultas, quia, sive consideres subiectum numeri seu res numeratas, sive formam seu rationem formalem quae numerum, ut numerus est, constituere potest, in neutro invenitur unitas sufficiens ad constituendum ens per se. Prior pars videtur per se evidens, quia tale subiectum, si remote consideretur, constat ex substantiis integris, interdum numero, interdum specie differentibus, quae nullo modo componunt ens per se unum. Si autem proxime tale subiectum consideretur, constat ex pluribus quantitatibus, quae licet singulae in se continuae sint, tamen inter se nec continuitatem nec aliam unionem realem habent; ergo nullo modo possunt constituere subiectum per se unum. Et hinc probatur altera pars, quia in huiusmodi subiecto, vel potius aggregato subiectorum, nullum potest esse formale accidens per se unum unitate vera ac reali, quia vel esset unum unitate simplicitatis, et hoc non, quia una entitas simplex non potest esse in subiectis ita distinctis; vel esset unum unitate compositionis; sed hoc etiam dici non potest, quia, sicut inter subiecta illa nulla est unio vel compositio realis, ita nihil est in eis aut aliquo eorum quod cum aliis habeat realem unionem, et consequenter nihil est quod realem compositionem facere possit.

2. *Evasio occluditur.*— Dices fortasse ex Aristotele in Praedicamentis, c. de Quantit., esse inter unitates numeri quemdam ordinem, quatenus una est prima, alia secunda, alia tertia, ratione cuius priores unitates comparantur ad ultimam ut indeterminatum ad determinatum, et e contrario ultima unitas dicitur comparari ad caeteras per modum formae, VIII Metaph., c. 3 et 6, et hoc satis esse ad componendum ens per se unum

puesto que no se ha de exigir en todas las cosas la misma unidad. En contra de ello está, en primer lugar, que la unidad de orden sola no basta para constituir un ente *per se* y predicamental, como es claro en el ejército y en los casos parecidos. En segundo lugar se opone todavía más el que dicha unidad en realidad no se encuentra tampoco en el número, sino sólo en la aprehensión o numeración nuestra; pues, si se considera un grupo de tres hombres en sí mismo, en ninguno de ellos se da la primera unidad, ni la segunda, ni la tercera; en efecto, no puede señalarse razón alguna de tal orden entre ellos; por consiguiente, ese orden, si es que hay alguno, es sólo de razón; por consiguiente, no basta para la unidad real que es la que requiere el accidente real.

3. En tercer lugar está el argumento más importante, y es que está tan distante el número de quedar constituido por alguna unión de sus partes que más bien requiere la negación de esa unión, e incluye esa negación en su razón esencial, que es un argumento nuevo que prueba que el número, como número, no es un ente real ni una verdadera cantidad. El antecedente es claro, porque pertenece a la razón de número la división y separación actual de unidades; ahora bien, la división actual incluye la negación de unión, como consta por lo dicho antes sobre la unidad y la multitud, en la disp. III, y por la definición de Aristóteles, que dice que la cantidad discreta es aquella *cuyas partes no se unen en un término común.* La consecuencia, en cambio, se prueba, no sólo porque el ente real o la cantidad no puede quedar constituido por una negación, y sobre todo por la negación de la unión real, porque lo uno que no es simple no puede surgir sino de la unión, sino además porque va en contra de la razón de cantidad el estar actualmente dividida, a pesar de que pertenece a su concepto el ser divisible; pues lo que actualmente está dividido no es ya divisible en cuanto tal; por consiguiente, como tal no será ya cantidad, sino que serán cantidades.

4. Por lo cual, argumento finalmente en cuarto lugar, ya que una multitud trascendente, o sea, de entes distintos ni es algo que tenga unidad *per se* ni constituye en los entes alguna especie; por consiguiente, tampoco la multitud de cantidades constituye alguna especie una *per se* en el género de la cantidad; ahora bien, la cantidad discreta no es otra cosa que una multitud de cantidades continuas;

in genere quantitatis, quia non est in rebus omnibus aequalis exigenda unitas. Contra hoc obstat primo quia sola unitas ordinis non sufficit ad constituendum ens per se et praedicamentale, ut patet in exercitu et similibus. Secundo, magis adhuc obstat quod neque haec unitas reipsa reperitur in numero, sed solum apprehensione aut numeratione nostra; nam si ternarium hominum secundum se consideres, in nullo eorum est prima unitas, secunda, aut tertia; nulla enim ratio talis ordinis potest inter eos assignari; ille ergo ordo, si quis est, solum est rationis; ergo non sufficit ad unitatem realem quam reale accidens requirit.

3. Tertio est praecipuum argumentum, quia tantum abest ut numerus constituatur per aliquam unionem suarum partium, ut potius requirat negationem talis unionis, eamque negationem in sua essentiali ratione includat, quod est novum argumentum ostendens numerum, ut numerum, non esse reale ens, neque veram quantitatem. Antecedens patet quia de ratione numeri est actualis divisio et discretio unitatum; sed actualis divisio includit negationem unionis, ut constat ex supra dictis de unitate et multitudine, in disp. III, et ex definitione Aristotelis, dicentis quantitatem discretam esse *cuius partes non copulantur termino communi.* Consequentia vero probatur, tum quia reale ens aut quantitas non potest negatione constitui, et praesertim negatione unionis realis, cum unum quod simplex non est nonnisi ex unione possit consurgere; tum etiam quia contra rationem quantitatis est, quod sit actu divisa, cum de ratione eius sit quod sit divisibilis; nam quod actu est divisum, iam ut sic divisibile non est; ergo ut sic non erit quantitas, sed erunt quantitates.

4. Unde tandem argumentor quarto, quia multitudo transcendens, seu aliorum entium, neque est aliquid per se unum, neque constituit aliquam speciem in entibus; ergo nec multitudo quantitatum constituit aliquam speciem per se unam in genere quantitatis; sed quantitas discreta non est aliud quam

por consiguiente. La mayor consta por lo dicho antes, en la disp. III. Y es por sí bastante evidente, no sólo porque la multitud y la unidad en cuanto tales se oponen, sino también porque la multitud de entes no es un ente, sino unos entes, como señaló Aristóteles en el lib. X, c. 9. La consecuencia, en cambio, se prueba por paridad de razones, pues, lo mismo que la multitud absolutamente consta de unidades, cualquiera de las cuales está indivisa en sí y dividida de toda otra, así la cantidad discreta consta de unidades cuantitativas indivisas en sí y divididas entre sí. Por lo cual, también la multitud absolutamente considerada parece compararse con la cantidad discreta a manera de género, o de predicado esencialmente superior, como se ve también por Aristóteles, en el lib. X de la *Metafísica*, c. 9, donde define el número por la multitud, como notaron Santo Tomás y otros; por consiguiente, no puede haber una mayor unidad ni especie verdadera de ente en la cantidad discreta que en cualquier otra multitud de cosas.

Razones en contra

5. En contra parece que está la opinión de Aristóteles, no sólo en los *Predicamentos*, c. sobre la *Cantidad*, sino también en este pasaje del lib. V de la *Metafísica* y en cualquier parte en que habla de la cantidad; en efecto, siempre la divide en continua y discreta, y piensa que es la división del género en especies, ya que con ella constituye la coordinación predicamental, y por esto anticipa aquí la descripción de lo cuanto en común, que piensa que conviene igualmente a la cantidad continua y a la discreta. También las propiedades que asigna a la cantidad piensa que convienen igualmente a la discreta y a la continua, como ser igual o desigual, ser finita o infinita y servir de medida; más todavía, esta última parece que conviene antes a la cantidad discreta que a la continua, según el parecer de Aristóteles en el lib. X de la *Metafísica*, al principio. Finalmente, si consideramos la razón esencial de la cantidad, que es tener extensión por la que una parte esté

multitudo quantitatum continuarum; ergo. Maior constat ex dictis supra, disp. III. Estque per se satis evidens, tum quia multa et unum ut sic opponuntur; tum etiam quia multitudo entium non est ens, sed entia, ut significavit Aristoteles, lib. X, c. 9. Consequentia vero probatur a paritate rationis, nam sicut multitudo absolute constat unitatibus, quarum quaelibet in se est indivisa, est autem divisa a qualibet alia, ita quantitas discreta constat unitatibus quantitativis in se indivisis, et inter se divisis. Unde etiam multitudo absolute dicta videtur comparari ad quantitatem discretam per modum generis, seu praedicati superioris essentialiter, ut sumitur etiam ex Aristotele, X Metaph., c. 9, ubi numerum per multitudinem definit, ut D. Thomas et alii notarunt; ergo non maior potest esse unitas aut vera species entis in quantitate discreta, quam in qualibet alia rerum multitudine.

Rationes in oppositum

5. In contrarium esse videtur sententia Aristotelis, tum in Praedicament., c. de Quantit., tum hoc loco V Metaph., et ubicumque de quantitate loquitur; semper enim eam dividit in continuam et discretam, sentitque esse divisionem generis in species, cum ex illa praedicamentalem coordinationem constituat, et ideo hic prius praemittit descriptionem quanti in communi, quam sentit aeque convenire continuo et discreto. Proprietates etiam quas assignat quantitati, aeque convenire censet discretae ac continuae, ut esse aequalem vel inaequalem, esse finitam vel infinitam, et esse mensuram; immo haec ultima prius convenire censetur quantitati discretae quam continuae, ex sententia Aristotelis, X Metaph., in principio. Denique, si essentialem rationem quantitatis consideremus, quae est habere extensionem

fuera de otra, parece que conviene con toda propiedad a la cantidad discreta, ya que las unidades cuantitativas se comparan de tal manera que por necesidad una existe fuera de otra.

Relación de opiniones contrarias

6. Por esta razón se dan varias opiniones, y opuestas en extremo. La primera afirma absolutamente que el número es la especie propia de cantidad, de tal manera que, aunque el número tomado materialmente parezca un ente por agregación, sin embargo formalmente dice un accidente que existe parcialmente en varios sujetos. Esta parece que es la opinión de Santo Tomás, I, q. 11, a. 1 y 2, y q. 30, a. 3. La siguen comúnmente los tomistas, como se ve claro en Capréolo, *In I*, dist. 24, q. 1, concl. 5, donde refiere otros testimonios de Santo Tomás; Soncinas, X *Metaph.*, q. 6; Cayetano y Soto, en *Logica*. La misma opinión mantiene Argentina, *In I*, dist. 24, q. 1, donde Escoto, q. única, permanece en duda sobre este punto; en cambio, en el V *Metaph.*, q. 9, sigue esta opinión; y Enrique, en la p. I *Summ.*, a. 29, q. 7, donde aduce a Avicena, lib. III de su *Metafísica*, c. 5, y admite con él que es una opinión difícil, en orden a encontrar esta unidad conveniente al número, en cuanto integrado por varias unidades. Los fundamentos de este parecer fueron tocados en los argumentos propuestos en segundo lugar.

7. La opinión segunda es contraria por completo a la anterior, a saber, que la cantidad discreta, aunque se dé en las cosas, no tiene, sin embargo, en las cosas una unidad real que baste para constituir alguna verdadera especie de accidente real. Así lo mantiene Alberto, lib. VIII *Metaph.*, tract. I, c. 8; y Auréolo, citado por Capréolo, *In I*, dist. 24, donde mantiene lo mismo Gregorio, q. 2, a. 2; y Marsilio, *In I*, q. 1, a. 37; Ockam, dist. 24, q. 2; la sigue también Fonseca, V *Metaph.*, c. 13, q. 4, aunque en el modo de hablar diga que no hay que negar que el número es una especie de cantidad. Se inclina a ella también Averroes, III *Phys.*, text. 68, al decir que *el número es un agregado de unidades.* Esta opinión casi equivale a otra que tiene Aristóteles en el lib. X de la *Metafísica*, c. 3, donde afirma que *el número es una multitud de unidades.* Y para

qua una pars est extra aliam, propriissime convenire videtur quantitati discretae, cum unitates quantitativae ita comparentur, ut una ex necessitate extra aliam existat.

Referuntur sententiae contrariae

6. Propter haec variae sunt sententiae et extreme oppositae. Prima simpliciter affirmat numerum esse propriam quantitatis speciem, ita ut licet numerus materialiter sumptus videatur ens per aggregationem, tamen formaliter dicat unum accidens partialiter existens in pluribus subiectis. Haec videtur esse sententia D. Thomae, I, q. 11, a. 1 et 2, et q. 30, a. 3. Eamque sequuntur communiter thomistae, ut patet ex Capreolo, In I, dist. 24, q. 1, concl. 5, ubi alia refert testimonia D. Thom.; Soncin., X Metaph., q. 6; Caiet. et Soto in Logica. Eamdem opinionem tenet Argentin., In I, dist. 24, q. 1, ubi Scot., q. unica, dubius in hac re manet; in V autem Metaph., q. 9, hanc sententiam sequitur; et Henric., I p. Summ., a. 29, q. 7, ubi affert Avicennam, lib. III suae Metaph., c. 5, et cum eo fatetur difficilem esse ad inveniendam unitatem hanc convenientem numero, ut constanti ex pluribus unitatibus. Fundamenta huius sententiae tacta sunt in argumentis secundo loco propositis.

7. Secunda sententia est extreme contraria praecedenti, nimirum, quantitatem discretam, quamvis in rebus sit, non tamen habere in rebus unitatem realem quae ad constituendam veram aliquam speciem accidentis realis sufficiat. Ita tenet Albert., lib. VIII Metaph., tract. I, c. 8; et Aureol., apud Capreol., In I, dist. 24, ubi idem tenet Gregor., q. 2, a. 2; et Marsil., In I, q. 1, a. 37; Ocham, dist. 24, q. 2; quam etiam sequitur Fonseca, V Metaph., c. 13, q. 4, quamvis in modo loquendi dicat non esse negandum numerum esse speciem quantitatis. Favet etiam Averroes, III Phys., text. 68, dicens *numerum esse acervum unitatum.* Cui sententiae fere aequivalet alia, quam Aristoteles habet, X Metaph., c. 3, ubi ait *nume-*

confesar la verdad, en cuanto a la cosa misma se refiere, no dudo que este último parecer sea el verdadero; en efecto, los argumentos propuestos en primer lugar, y que la confirman, me parece que lo prueban plenamente. Sin embargo, es preciso explicarla más, y distinguir las cosas ciertas de las menos ciertas, y finalmente, en cuanto sea posible, acomodar este punto a la manera común de hablar.

Suposición primera para la resolución de la cuestión

8. Por tanto, supongo en primer lugar como cierto que la unidad cuantitativa no añade ningún accidente peculiar real o positivo a una cosa cuanta y continua en cuanto es tal. Esto se ha probado antes suficientemente, en la disp. III. Y digo *en cuanto es tal* porque, como dije allí mismo, la unidad cuantitativa atribuida a la sustancia le añade la cantidad que en sí misma se refiere a alguna especie de cantidad continua; pero ahora no hablamos así, sino que comparamos la unidad cuantitativa, que suponemos que es el principio del número, con la misma cantidad continua en cuanto se distingue de algún modo de ella, y decimos así que no le añade nada real ni se distingue de ella por nada positivo, sino a lo sumo por la negación de una división actual, guardando la proporción con la unidad trascendental, como se explicó ampliamente en el referido lugar. Y en realidad piensa esto Egidio, IV *Metaph.*, q. 6, en cuanto a esta parte de que la unidad cuantitativa no añade nada a la cosa ni difiere realmente de la cantidad continua, aunque el modo como explica la distinción de razón entre ellas no me agrade. Afirma, en efecto, que la cantidad, en cuanto de modo absoluto perfecciona a la cosa en sí sin referencia a las partes, tiene razón de unidad; pero, en cuanto perfecciona a la cosa por comparación con sus partes, tiene razón de cantidad continua. Este modo de distinción —digo— no lo admito. Primero, porque esa función de la forma, que es perfeccionar la cosa en sí absolutamente, no pertenece a la razón de unidad, sino más bien a la razón de entidad constituida por la forma. En segundo lugar, porque, si dicha razón se toma en abstracto, no es propia de la cantidad, sino que pertenece también a la cualidad y a la forma sustancial, y en éstas no tiene razón de unidad trascendental por el hecho

rum esse multitudinem unitatum. Et ut verum fatear, quantum ad rem spectat, non dubito quin haec posterior sententia vera sit; argumenta enim primo loco facta, quae illam confirmant, mihi videntur plane convincere. Oportet tamen eam amplius explicare, et quae certiora sunt a rebus minus certis distinguere, ac denique, quoad fieri possit, rem hanc ad communem modum loquendi accommodare.

Prima suppositio ad quaestionis resolutionem

8. Suppono itaque imprimis ut certum, unitatem quantitativam nullum peculiare accidens reale aut positivum addere supra rem quantam et continuam, ut talis est. Hoc satis probatum est supra, disp. III. Dico autem *ut talis est,* quia, ut ibidem dixi, unitas quantitativa attributa substantiae addit illi quantitatem, quae secundum se spectat ad aliquam speciem quantitatis continuae; nunc autem non ita loquimur, sed comparamus unitatem quantitativam, quam supponimus esse principium numeri, ad ipsam quantitatem continuam, prout ab ea aliquo modo distinguitur, et sic dicimus nihil rei illi addere, nec per positivum aliquid ab illa distingui, sed ad summum per negationem divisionis actualis, servata proportione ad unitatem transcendentalem, ut dicto loco fusius declaratum est. Atque in re hoc sentit Aegid., IV Metaph., c. 6, quoad hanc partem, quod unitas quantitativa non addit aliquid rei, nec differt in re a quantitate continua. Quamquam modus quo explicat distinctionem rationis inter eas mihi non placeat. Ait enim quantitatem, ut absolute perficit rem in se sine comparatione ad partes, habere rationem unitatis; quatenus vero rem perficit per comparationem ad suas partes, habere rationem quantitatis continuae. Hic modus (inquam) distinctionis mihi non probatur. Primo, quia illa habitudo formae, quae est perficere rem in se absolute, non pertinet ad rationem unitatis, sed potius ad rationem entitatis constitutae per formam. Secundo, quia si ratio illa abstracte sumatur, non est propria quantitatis, sed pertinet etiam ad qualitatem et ad formam substantialem, et in his non habet rationem unitatis transcendentalis, ex eo praecise quod perfi-

mismo de perfeccionar al sujeto, si no se le añade la razón de indivisión. Pero, si dicha razón se considera en cuanto conviene a la cantidad de un modo peculiar, en este sentido apenas puede concebirse que la cantidad continua perfeccione al sujeto en sí sin referencia a las partes, ya que su perfección formal consiste en alguna extensión de partes, como se ha explicado antes, y mucho menos puede entenderse la unidad cuantitativa sin referencia a las partes, ya que esa unidad, en cuanto tal, no es simple, sino que resulta de la unión o copulación de tales partes. Por consiguiente se dice con más verdad que la unidad cuantitativa no es nada fuera de la misma cantidad continua en cuanto indivisa.

Segunda suposición o aserción

9. *Qué añade el número a las realidades numeradas.*— Admito aquí, en segundo lugar, como cierto que, aunque el número, que es cantidad discreta, exista en las cosas, sin embargo no añade a las mismas cosas numeradas ningún accidente que sea en la realidad distinto de ellas tomadas colectivamente. La primera parte es evidente por sí misma, ya que toda multitud real existe en las cosas; es así que el número es una multitud real, por surgir de unas unidades reales; por consiguiente. Igualmente, este número surge de la división de la cantidad continua, como se afirma en el lib. III de la *Física,* c. 6 y 7. Por lo cual, en el lib. III de la *Metafísica,* c. 2, y en el lib. VI, c. 1, muestra Aristóteles que los entes matemáticos, entre los que se cuentan los números, no están separados de las realidades naturales; y, finalmente, en el lib. II *De Anima,* c. 6, y en el lib. III, c. 1, incluye al número entre los sensibles comunes. Por tanto, el número existe en las cosas mismas cuantas y sensibles. Por lo cual, Platón, en el *Sofista,* afirma que el número tiene que ser contado entre las cosas que existen en la realidad.

10. Y no me parece a mí menos cierta la segunda parte, aunque algunos tomistas parezcan tener dudas acerca de ella; la profesan, sin embargo, Gabriel, Marsilio y otros citados anteriormente; y Mayor, *In I,* dist. 24, q. 2, y se infiere abiertamente de Aristóteles, lib. X de la *Metafísica,* c. 3, donde afirma que el número es una multitud de unidades. Se infiere también del lib. III de la *Física* que el número surge de la división del continuo, pues de la división no resulta

cit subiectum, nisi adiungatur ratio indivisionis. Si vero consideretur illa ratio ut peculiari modo convenit quantitati, sic vix potest concipi quod quantitas continua perficiat subiectum in se sine comparatione ad partes, cum formalis perfectio eius consistat in aliqua extensione partium, ut supra declaratum est, et multo minus potest intelligi unitas quantitativa sine comparatione ad partes, cum illa unitas, ut talis est, non sit simplex, sed resultans ex unione vel copulatione talium partium. Verius ergo dicitur unitatem quantitativam nihil esse, praeter ipsam quantitatem continuam ut indivisam.

Secunda suppositio seu assertio

9. *Numerus quid addat rebus numeratis.*— Hinc sumo secundo ut certum, licet numerus, qui est quantitas discreta, in rebus sit, tamen non addere ipsis rebus numeratis aliquod accidens in re distinctum ab illis collective sumptis. Prior pars per se nota est, quia omnis realis multitudo in rebus est; numerus autem est realis multitudo, cum ex realibus unitatibus consurgat; ergo. Item hic numerus consurgit ex divisione quantitatis continuae, ut dicitur III Phys., c. 6 et 7. Unde lib. III Metaph., c. 2, et lib. VI, c. 1, ostendit Aristoteles entia mathematica, inter quae numeri computantur, non esse a rebus naturalibus separata; ac denique II de Anim., c. 6, et lib. III, c. 1, inter sensibilia communia ponitur numerus. Est ergo numerus in rebus ipsis quantis et sensibilibus. Unde Plato, in Sophista, numerum ait computandum esse inter ea quae in rebus sunt.

10. Nec minus certa mihi videtur altera pars, quamquam nonnulli thomistae de illa dubitare videantur; eam vero docent Gabriel, Marsilius, et alii supra citati; et Maior, In I, dist. 24, q. 2, et plane colligitur ex Aristotele, X Metaph., c. 3, ubi ait numerum esse multitudinem unitatum. Sumitur etiam ex illo III Phys. quod numerus consurgit ex divisione continui, nam ex divisio-

entidad alguna fuera de los términos intrínsecos de cada una de las partes. Por ello, en el lib. III de la *Física*, c. 7, text. 68, dice el mismo Aristóteles que el número es varias o algunas unidades. Y de modo parecido en el lib. III de la *Metafísica*, c. 9, text. 20, dice que el *número es muchas cosas unas*. Y en el lib. VIII, c. 3, text. 10, afirma: *O el número no es una cosa, sino que viene a ser como un agregado, o si lo es, hay que decir qué es aquello que hace una cosa de muchos*; pensando que no se hace lo uno sino por la unidad última, que no se toma sino en orden a la razón. Además, con esto puede construirse la primera razón; pues, de la misma manera que la cantidad continua se concibe que es una precisamente por la indivisión, así la cantidad discreta se concibe que es número precisamente por la división de cada una de las partes continuas, y esta división sólo añade por encima de los términos de cada una de las cantidades la negación de término común; por consiguiente, el número como tal no añade un accidente real y positivo por encima de las unidades o cantidades de cada una de las unidades.

11. En segundo lugar, porque cada una de las unidades no añaden una realidad a las cantidades singulares; por consiguiente, tampoco el número entero añade alguna realidad a todas las unidades tomadas conjuntamente. El antecedente se probó antes. La consecuencia, por su parte, es evidente, no sólo porque establecidas las unidades y suprimida cualquier otra cosa sea por el entendimiento o por la potencia divina no puede menos de existir el número, sino también porque el número propiamente dicho se compara con las unidades cuantitativas de la misma manera que cualquier multitud de cosas con las unidades trascendentales; finalmente, porque esa realidad que se añade, o sería enteramente una y la misma en todas las unidades tomadas conjuntamente y en cada una de ellas, o sería una solamente en el conjunto de ellas, añadiendo algo a cada una de las unidades. Lo primero es enteramente imposible; en efecto, ¿cómo puede una entidad simple estar en sujetos realmente distintos y distantes y no unidos de manera alguna? Lo segundo, en cambio, contradice a la primera suposición; pues, si en cada una de las unidades pone el número una realidad distinta de su cantidad y de toda la entidad de las otras unidades, consiguientemente dicha entidad perte-

ne non resultat aliqua entitas praeter intrinsecos terminos singularum partium. Unde III Phys., c. 7, text. 68, ait idem Aristoteles numerum esse plures aliquotve unitates. Et similiter III Metaph., c. 9, text. 20, dicit *numerum esse multa una*. Et lib. VIII, c. 3, text. 10, ait: *Aut numerus unum non est, sed velut cumulus, aut si sit, dicendum est quidnam illud sit quod efficit unum ex multis*; sentiens non fieri unum nisi per ultimam unitatem, quae non sumitur nisi in ordine ad rationem. Praeterea hinc confici potest prima ratio; nam sicut quantitas continua intelligitur esse una praecise ex indivisione, ita quantitas discreta intelligitur esse numerus praecise ex divisione singularum partium continuarum, quae divisio supra terminos singularum quantitatum solum addit negationem termini communis; ergo numerus ut sic non addit accidens reale et positivum ultra unitates seu quantitates singularum unitatum.

11. Secundo, quia singulae unitates non addunt rem aliquam singulis quantitatibus; ergo nec totus numerus addit rem aliquam omnibus unitatibus simul sumptis. Antecedens probatum est supra. Consequentia vero est evidens, tum quia positis unitatibus, et quacumque re alia ablata, vel per intellectum, vel per divinam potentiam, non potest non esse numerus; tum etiam quia ita comparatur numerus proprie dictus ad unitates quantitativas, sicut quaelibet multitudo rerum ad unitates transcendentales; tum denique quia illa res addita, vel esset una omnino et eadem in omnibus unitatibus simul sumptis et in singulis earum, vel esset tantum una collectione aliquid ponens in singulis unitatibus. Primum est plane impossibile; quomodo enim una entitas simplex potest esse in subiectis realiter distinctis ac distantibus et nullo modo unitis? Secundum vero repugnat priori suppositioni; nam si in singulis unitatibus ponit numerus rem aliquam, ab eius quantitate et ab omni entitate aliarum unitatum distinctam, ergo illa entitas

nece a la razón de tal unidad por encima de la cantidad, lo cual se probó que es falso.

12. Se confirma, finalmente, porque la misma unidad tiene aptitud para componer un grupo de dos o de tres y cualquier número hasta el infinito; por tanto, o bien tiene la aptitud por sí misma, sin adición alguna, y esto es lo que pretendemos, pues de ello resulta claramente que el número no añade nada sobre las unidades tomadas conjuntamente, o bien cada una de las unidades tiene aptitud para componer un número por algo que se le añade, y de este modo, para componer cada uno de los números, necesitará que se le añada algo peculiar de distinta clase, lo cual es bastante absurdo; de lo contrario, dichas entidades deberían multiplicarse hasta el infinito. Y la consecuencia es clara, ya que cada uno de los números se piensa que es de distinta clase. Un argumento parecido es que el número no solamente puede componerse de unidades simples, sino también de otros números, en cuanto cada uno es uno numéricamente, a la manera como se da una bina de ternas, etc.; pero nadie pensará que tal número añade algo real sobre los números tomados conjuntamente; de lo contrario, puesto que esta cuasi reflexión y composición puede seguir hasta el infinito, también la adición de realidades sería infinita; por consiguiente, tampoco el número que consta de unidades simples les añade algo.

13. *Explicación de algunos autores que indican lo contrario.*— Pero en contra de esta parte parece que opinan Capréolo, *In I*, dist. 24, q. 1, concl. 1; y Soncinas, X *Metaph.*, q. 11; y citan varios pasajes de Santo Tomás, concretamente I, q. 30 a. 3, e *In I*, dist. 24, q. 1, a. 3, y *Quodl.* X, a. 1, y q. 9 *De Potentia*, a. 2. Sin embargo, si se lee atentamente a dichos autores, no piensan, por ejemplo, que un grupo de tres números añada algún accidente realmente distinto por encima de todas las unidades, en cuanto son unidades y tomadas conjuntamente, ni para probar esto en este sentido aducen ninguna razón probable a la cual sea preciso responder. Pero dicen precisamente que el número cuantitativo añade algo a las cosas numeradas, porque piensan que cada una de las unidades cuantitativas añade algo a la cosa que de ese modo es una; esto es verdadero únicamente comparando dicha unidad con la sustancia, a la cual se

pertinet ad rationem talis unitatis ultra quantitatem; quod falsum esse probatum est.

12. Tandem confirmatur, quia eadem unitas apta est componere binarium, ternarium et quemlibet numerum in infinitum; ergo vel est apta per seipsam sine additione ulla, et hoc est quod intendimus; nam hinc plane fit numerum nihil addere supra unitates simul sumptas; vel apta est unaquaeque unitas ad componendum numerum per aliquid ei additum, et sic ad singulos numeros componendos indigebit peculiari addito distinctae rationis, quod est satis absurdum; alioqui deberent illae entitates in infinitum multiplicari. Et sequela patet, quia singuli numeri censentur esse diversarum rationum. Simile argumentum est quod numerus non solum potest componi ex unitatibus simplicibus, sed etiam ex aliis numeris, quatenus unusquisque est unus numero, ut datur binarius ternariorum, etc.; nemo autem finget huiusmodi numerum addere aliquid rei supra numeros simul sumptos; alias, cum haec veluti reflexio et compositio in infinitum abire possit, etiam additio rerum esset infinita; ergo nec numerus ex simplicibus unitatibus constans addit aliquid illis.

13. *Aliqui auctores contrarium indicantes explicantur.*— Contra hanc vero partem opinari videntur Capreolus, In I, dist. 24, q. 1, concl. 1; et Soncin., X Metaph., q. 11; citantque varia loca D. Thomae, scilicet, I, q. 30, a. 3, et In I, dist. 24, q. 1, a. 3, et Quodl. X, a. 1, et q. 9 de Potentia, a. 2. Verumtamen hi auctores, si attente legantur, non sentiunt ternarium, verbi gratia, addere aliquod accidens realiter distinctum supra unitates omnes, ut unitates sunt et simul sumptas, neque ad hoc suadendum in hoc sensu ullam afferunt rationem probabilem, cui respondere necesse sit. Sed ideo dicunt numerum quantitativum addere aliquid rebus numeratis, quia putant singulas unitates quantitativas addere aliquid rei quae sic est una; quod tantum verum est comparando hanc unitatem ad substantiam cui additur

añade la cantidad indivisa para que, mediante ella, se haga una de este modo; y en este sentido dijimos que tenía que ser explicado Santo Tomás, aunque los demás piensen otra cosa. Pero que además de esta cantidad sea necesaria alguna otra cosa positiva en cada una de las unidades es improbable.

Aserción tercera

14. *En qué consiste la razón formal de número.*— De aquí infiero, además, y añado en tercer lugar que el número no añade ningún modo real por encima de cada una de las cantidades continuas y de las unidades tomadas simultáneamente, sino que en la realidad misma consiste precisamente en la reunión de esas unidades. Esto lo tomo también de Aristóteles y del Comentador en los pasajes citados. Y me parece a mí que se prueba con la misma eficacia con las razones aducidas en la aserción anterior; pues aquéllas prueban que el número no solamente no añade una realidad realmente distinta por encima de las unidades tomadas conjuntamente, sino que ni siquiera añade un modo real, distinto *ex natura rei*. Porque, o bien dicho modo puede separarse de las unidades que existen simultáneamente, o no. Si no es separable, se finge sin fudamento que es realmente distinto, como es claro por lo dicho antes sobre las distinciones en general. En cambio, si puede separarse, supongamos que se separa; pero entonces las dos unidades existentes no serían menos un grupo de dos unidades que lo son ahora; por consiguiente es señal de que el número binario no está constituido por ese modo distinto *ex natura rei*. Y el mismo argumento e igualmente eficaz resultará por la separación o precisión intelectual; pues si, prescindiendo de ese modo, se entiende que existe el número binario si existen las dos unidades, será, consecuentemente, señal de que no está constituido formalmente por ese modo, pues prescindiendo del constitutivo formal no puede concebirse que la cosa esté constituida. Igualmente no puede explicarse en qué sujeto está ese modo, porque no puede estar en alguna unidad sola, ya que no hay razón mayor para una que para las otras. Ni puede estar tampoco en todas simultáneamente, pues o estaría todo en cada una de ellas, y esto es imposible, o estaría, como es evidente por sí, parte en cada una de ellas, y esto se rechaza también fácilmente por lo dicho,

quantitas indivisa, ut per eam fiat hoc modo una; et ita diximus explicandum esse D. Thomam, quidquid alii sentiant. Quod vero ultra hanc quantitatem aliqua alia res positiva necessaria sit in singulis unitatibus, improbabile est.

Tertia assertio

14. *In quo consistat ratio formalis numeri.*— Hinc ulterius colligo et addo tertio numerum supra singulas quantitates continuas et unitates simul sumptas non addere aliquem modum realem, sed in re ipsa praecise consistere in collectione tot unitatum. Hoc etiam sumo ex Aristotele et Commentatore, locis citatis. Et videtur mihi aeque efficaciter probari rationibus factis in superiori assertione; nam illae probant numerum non solum non addere supra unitates simul sumptas rem realiter distinctam, sed neque etiam modum realem ex natura rei distinctum. Quia vel ille modus separari potest ab unitatibus simul existentibus, vel non. Si separabilis non est, sine fundamento fingitur distinctus in re, ut patet ex supra dictis de distinctionibus in communi. Si vero separari potest, ponamus separari; at vero tunc duae unitates existentes non minus essent binarius, quam modo; ergo signum est binarium non constitui per modum illum ex natura rei distinctum. Idemque argumentum et aeque efficax fiet per separationem aut praecisionem intellectus; nam si, praeciso tali modo, intelligitur binarius existens, si duae unitates existant, ergo signum est non constitui formaliter per illum modum, nam, praeciso fomali constitutivo, non potest intelligi res constituta. Item explicari non potest in quo subiecto sit ille modus, quia non potest esse in sola aliqua unitate, quia non est maior ratio de una quam de aliis. Nec potest esse in omnibus simul, nam vel esset totus in singulis, et hoc est impossibile; vel esset, ut per se notum est, partim in singulis, et hoc etiam facile improbatur

porque entonces se añadiría en cada una de las unidades algo real y distinto *ex natura rei* por encima de la cantidad continua e indivisa, cosa que se mostró que era falsa.

15. Y se explica además de este modo: porque, si el número dice un modo especial real que existe parcialmente en cada una de las unidades, pregunto si, caso de que exista solamente una unidad en la realidad, estará en ella ese modo parcial, o si se le añade cuando se produce la otra unidad. Ninguna de las dos cosas puede decirse con probabilidad. Lo primero es claro, no sólo porque siempre que un compuesto resulta de muchos elementos por un modo peculiar de composición, destruido el otro extremo desaparece totalmente ese modo, como consta por la inducción en toda composición, ya sea por unión verdadera, ya por cualquier relación; por consiguiente, lo mismo sucede en el caso presente, si la composición del número se realiza por un modo especial. Sino además porque, si en la realidad existe solamente un cuerpo, no es posible imaginar qué hay en él en orden a la composición del número, fuera de su cantidad indivisa; pues la aptitud, sea para la división o para la composición del número, no es nada fuera de la cantidad. La segunda parte, en cambio, se prueba fácilmente, pues, si existe solamente un cuerpo en la realidad, por el solo hecho de que se produzca otro surge el número binario, y, sin embargo, por el mero hecho de producirse aquél no se añade nada real al otro cuerpo, si no es tal vez una relación de semejanza o de igualdad que es ajena a la razón de número. Finalmente puede mostrarse fácilmente por la inducción que ese modo real, añadido a las unidades tomadas conjuntamente para componer el número, no es nada, porque ni es una unión real, ni un orden, ni un sitio, ni nada parecido, ya que todas estas cosas son accidentales para la constitución del número y no se requiere otra cosa más que la existencia de las unidades.

Aserción cuarta, y resolución propia de la cuestión

16. En cuarto lugar, finalmente, parece que de lo dicho se colige claramente que el número, considerado en la realidad misma, no es una especie propia y peculiar de ente o de accidente, ya que en la realidad no es un ente o accidente,

ex dictis, quia iam in singulis unitatibus aliquid reale et ex natura rei distinctum adderetur supra quantitatem continuam et indivisam, quod falsum esse ostensum est.

15. Et declaratur deinde in hunc modum: nam si numerus dicit specialem modum realem partialiter existentem in singulis unitatibus, interrogo si sit una tantum unitas in rerum natura, an in illa sit ille partialis modus, vel illi addatur, quando fit altera unitas. Neutrum enim potest cum probabilitate dici. Primum patet, tum quia quotiescumque unum compositum resultat ex multis per peculiarem modum compositionis, destructo altero extremo omnino tollitur ille modus, ut inductione constat in omni compositione, sive per veram unionem, sive per quamcumque habitudinem; ergo idem in praesenti, si compositio numeri fit per specialem modum. Tum etiam quia, si in rerum natura sit unum tantum corpus, fingi non potest quid in illo sit in ordine ad componendum numerum, praeter eius quantitatem indivisam; aptitudo enim vel ad divisionem, vel ad componendum numerum nihil est praeter quantitatem. Altera vero pars facile probatur, nam si unum corpus tantum sit in rerum natura, ex eo solum quod aliud fiat, consurgit binarius, et tamen ex eo solum quod illud fiat, nihil rei additur alteri corpori, nisi fortasse relatio similitudinis, aut aequalitatis, quae impertinens est ad rationem numeri. Tandem inductione potest facile ostendi nullum esse talem modum realem additum unitatibus simul sumptis ad componendum numerum, quia neque est unio aliqua realis, neque ordo, neque situs, neque aliquid huiusmodi, quia omnia haec sunt accidentalia ad numerum constituendum, nihilque ultra requiritur praeter existentiam unitatum.

Quarta assertio, et propria quaestionis resolutio

16. Quarto tandem videtur plane ex dictis colligi numerum in re ipsa spectatum non esse propriam et peculiarem speciem entis vel accidentis, quia in re non est ens

sino una colección de entes o accidentes. Pero, aun así y todo, en cuanto lo concebimos nosotros a manera de una unidad, puede afirmarse que tiene unidad suficiente para que hablemos acerca de él como de una especie de ente y para que bajo dicha denominación se lo coloque en el predicamento de la cantidad. La parte primera es manifiesta por lo dicho, porque dos cantidades de dos cuerpos son dos accidentes y no uno único, y el número binario no añade nada real a aquellas dos cantidades, como se mostró; por consiguiente, en esas realidades no hay nada que verdaderamente sea un ente o un accidente en la realidad; pues la misma reunión de unidades no es una en la realidad por una especial unidad real, sino por la sola reunión o por la coexistencia de las unidades, que viene a ser lo mismo. Y esta parte la prueban también los argumentos propuestos al principio de la sección.

17. En cambio, la segunda parte de la conclusión se ha puesto para explicar el modo común de hablar del número en la cantidad discreta, con el fin de que no nos apartemos enteramente de ella; pues en estas cosas, aun cuando con frecuencia sea preciso pensar con los pocos, es menester expresarse con la mayoría. Pero, en primer lugar, puede confirmarse esa parte por el hecho de que la cantidad discreta como tal es el objeto de una ciencia matemática, concretamente de la aritmética; ahora bien, el objeto de una ciencia se considera como algo uno acerca de lo cual se demuestran sus propiedades; por consiguiente, nosotros concebimos el número como poseyendo de alguna manera una esencia y especie. Además, nosotros concebimos a cada uno de los números como constituidos por una determinada cantidad de unidades, y no menos ni más, y a ellos les atribuimos sus propiedades, como, si dicho número es impar, el que no sea divisible en dos partes iguales, y otras parecidas; por consiguiente, en orden a nuestra manera de concebir, el número posee cierta unidad por razón de la cual puede denominarse una sola cantidad. Además puede explicarse esto con Santo Tomás, VII *Metaph.*, lec. 17, letra F, en donde al distinguir las cosas que son uno absolutamente o relativamente, coloca en el primer grupo al número; pero añade que el número posee su unidad no por la sola multitud o agrupación de unidades, sino por un cierto orden. Y exponiendo más esto, en el libro VII, lec. 13, letras L y M, afirma

aut accidens, sed collectio entium seu accidentium. Nihilominus tamen, prout a nobis concipitur per modum unius, dici potest habere aliquam unitatem sufficientem ut de illo tamquam de una specie entis loquamur, et ut sub tali denominatione in praedicamento quantitatis collocetur. Prior pars est manifesta ex dictis, quia duae quantitates duorum corporum duo accidentia sunt et non unicum; et binarius numerus nihil rei addit illis duabus quantitatibus, ut ostensum est; ergo in rebus illis nihil est quod vere sit unum ens aut unum accidens a parte rei; ipsa enim unitatum collectio in re non est una speciali unitate reali, sed sola collectione seu (quod idem est) coexistentia unitatum. Hanc etiam partem convincunt argumenta in principio sectionis proposita.

17. Altera vero pars conclusionis posita est ad explicandum communem modum loquendi de numero in quantitate discreta, ne ab illo omnino recedamus; in his enim rebus, quamvis saepe cum paucis sentire necesse sit, oportet loqui cum multis. Potest autem imprimis ea pars ex eo confirmari, quod quantitas discreta ut sic est obiectum cuiusdam scientiae mathematicae, scilicet, arithmeticae; obiectum autem scientiae sumitur ut aliquid unum, de quo passiones demonstrantur; ergo concipitur a nobis numerus ut habens aliquo modo unam essentiam et speciem. Praeterea nos concipimus singulos numeros ut constitutos ex tot unitatibus et non pluribus neque paucioribus, eisque attribuimus suas proprietates, ut, si talis numerus sit impar, quod non sit divisibilis in duas partes aequales, et alias huiusmodi; ergo in ordine ad conceptionem nostram habet numerus aliquam unitatem, ratione cuius potest denominari una quantitas. Deinde declarari hoc potest ex D. Thoma, VII Metaph., lect. 17, littera F, ubi distinguens ea quae sunt unum simpliciter vel secundum quid, in priori ordine collocat numerum; subdit vero numerum habere unitatem suam non ex sola multitudine seu coacervatione unitatum, sed cum aliquo ordine. Quod amplius exponens, lib. VIII, lect. 13, littera L

que el número es un uno *per se* en cuanto la última unidad da al número su especie y unidad. Pero consta, sin embargo, que las unidades de un número no tienen en sí mismas ningún orden real entre sí ni hay en ellas alguna que sea última o primera; por consiguiente, es menester que de algún modo se tomen éstas en orden a nuestra manera de concebir.

18. *Se responde a algunas objeciones.*— Se dirá que, por tanto, el número como número y como una cierta unidad es un ente de razón y no real, y consecuentemente no podrá llamarse cantidad real. Igualmente, por tanto, el número no será número en acto más que cuando actualmente se numera; lo cual es enteramente falso, porque el que numera no hace el número, sino que lo conoce. Por lo cual no solamente el entendimiento conoce el número, sino también el sentido, a pesar de que el sentido no produce entes de razón. Con respecto a esto, algunos no temen conceder absolutamente ambas consecuencias, como se puede ver por lo que de Auréolo refiere Capréolo, *In I*, dist. 24, q. 1, a. 1, en los argumentos propuestos en cuarto lugar contra la primera conclusión, y de Escoto, en el argumento contra la quinta conclusión. Pues, aun cuando la multitud de unidades exista en la realidad como multitud, sin embargo, en cuanto tiene alguna unidad *per se*, según un determinado orden o constitución, no existe sino por el entendimiento y con dependencia del entendimiento. Por ello, la cantidad discreta, aunque sea real en cuanto a la multitud que supone, sin embargo, en cuanto a la formalidad del número que se comporte como una *per se*, sólo lo es por denominación nacida de la concepción de la mente y bajo dicha razón no entra en el campo de los sentidos, sino solamente en cuanto es una reunión de varias cosas.

19. En segundo lugar, sin embargo, puede responderse que el número como tal no dice algo numerado actualmente, sino numerable, y bajo tal razón no depende de una enumeración actual del alma, sino que dice únicamente el fundamento que hay en las mismas unidades para que sean concebidas bajo dicho número o para que sean numerables de esa manera. Pero piensan algunos que esa numerabilidad es un modo o una razón formal real que existe en las mismas unidades, por razón de la cual podría decirse que el número tiene en las cosas una unidad real y *per se* sin referencia alguna al alma. Sin embargo, en reali-

et M, ait numerum esse per se unum in quantum ultima unitas dat numero speciem et unitatem. At vero constat unitates alicuius numeri secundum se non habere ordinem realem inter se, neque in eis aliquam esse ultimam vel primam; ergo oportet ut haec sumantur aliquo modo in ordine ad conceptionem nostram.

18. *Obiectionibus aliquot satisfit.*— Dices: ergo numerus ut numerus et ut aliquid unum est ens rationis et non rei, et consequenter non poterit dici quantitas realis. Item, ergo numerus non erit actu numerus, nisi quando actu numeratur, quod est plane falsum, quia numerans non facit numerum, sed cognoscit illum. Unde non solum intellectus, sed etiam sensus numerum cognoscit, cum tamen sensus non faciat entia rationis. Ad hoc aliqui non verentur absolute concedere utramque sequelam, ut intelligere licet ex iis quae Capreolus refert ex Aureolo, In I, dist. 24, q. 1, a. 1, in argum. quarto loco factis contra primam conclusionem, et ex Scoto, in argum. contra quintam conclusionem. Nam, licet multitudo unitatum, ut multitudo, a parte rei sit, tamen ut habens aliquam unitatem per se, secundum aliquem ordinem vel constitutionem, non est nisi per intellectum et dependenter ab intellectu. Unde quantitas discreta, licet sit realis quantum ad multitudinem substractam, quantum vero ad formalitatem numeri quae se habeat ut per se una, solum est per denominationem ex conceptione mentis, neque sub ea ratione cadit sub sensum, sed solum ut est plurium rerum collectio.

19. Secundo vero responderi potest numerum, ut sic, non dicere aliquid actu numeratum, sed numerabile, et sub ea ratione non pendere ab actuali animae numeratione, sed solum dicere fundamentum quod est in ipsis unitatibus, ut sub tali numero concipiantur vel ut tali modo numerabiles sint. Hanc vero numerabilitatem existimant aliqui esse modum aut rationem formalem realem in unitatibus ipsis existentem, ratione cuius dici possit numerus habere in rebus unitatem realem ac per se absque ullo ordine ad

dad de verdad, además del fundamento de las diversas cantidades distintas entre sí, esa numerabilidad no es más que una cierta denominación proveniente de la facultad anímica capaz de numerar o de medir la multitud de unidades o de concebirlas a manera de un número. Esto lo enseñó de forma nada ambigua Aristóteles, IV *Phys.*, text. 131, c. 14, cuando dice que *si aquello que debe numerar no puede existir, tampoco puede haber nada numerable.* Luego por razón de esa numerabilidad no tiene el número una mayor unidad real de la que tenga de suyo por razón de la pluralidad de cantidades, ya que esa denominación extrínseca ni le confiere unidad real, como es claro por sí mismo, ni la supone en él, puesto que la mente tiene capacidad para concebir a manera de uno las cosas que son varias en sí y para numerar o medir las cosas que son muchas en cuanto tales. Sin embargo, aun cuando esa relación o denominación aptitudinal connote un orden a la facultad anímica, contribuye a que el número, incluso en cuanto número, se diga que está en las cosas cuando no se numera o piensa actualmente. Y tal modo de unidad basta para que, acerca del número en cuanto es tal, pueda darse la ciencia aritmética, la cual ciertamente no considera en el número su unidad formal, es decir, de qué clase y cuán grande sea, ya que esto lo deja al metafísico; ni considera tampoco si tiene una esencia verdadera y real, misión que pertenece también al metafísico; sino que considera ciertas proporciones entre los mismos números, que, en cuanto se hallan en las cosas, no exigen en ellas una unidad propia, sino más bien separación y multitud. Pero, en cuanto entran en el ámbito de una ciencia, basta con que cada uno de los números se conciba a manera de uno y se comparen entre sí.

Respuesta a las razones de duda

20. Por tanto, los argumentos propuestos en primer lugar, al principio de la sección, prueban debidamente que en la cantidad discreta, en cuanto existe en las cosas mismas, no hay una verdadera y propia unidad real y *per se*, y pienso que, en cuanto a esta parte, no puede darse una solución conveniente. Y no tienen valor en contra de esto los argumentos propuestos en segundo lugar. En efecto, Aristóteles enumeró la cantidad discreta entre las especies de cantidad, no porque

animam. Re tamen vera illa numerabilitas praeter fundamentum plurium quantitatum inter se diversarum tantum est denominatio quaedam a facultate animae potentis numerare seu mensurare multitudinem unitatum, easve per modum unius numeri concipere. Quod non obscure docuit Aristoteles, IV Phys., text. 131, c. 14, dum ait *si id quod numerare debet esse non potest, nec numerabile quidquam esse posse.* Igitur ratione illius numerabilitatis non habet numerus maiorem unitatem realem quam ex se habeat ratione plurium quantitatum. Quia illa extrinseca denominatio nec unitatem realem ei confert, ut per se notum est, neque illam in eo supponit, cum possit mens ea quae in se plura sunt per modum unius concipere, et multa ut multa numerare seu mensurare. Confert tamen illa habitudo seu denominatio aptitudinalis, etiamsi connotet ordinem ad facultatem animae, ut numerus, etiam ut numerus, dicatur esse in rebus, quando actu non numeratur seu cogitatur. Atque hic modus unitatis sufficit ut de numero, quatenus talis est, possit esse scientia arithmeticae, quae quidem non considerat in numero formalem unitatem eius, qualis et quanta sit; hoc enim metaphysico relinquit; nec etiam considerat an habeat veram et realem essentiam, quod etiam est munus metaphysici; sed considerat proportiones quasdam inter ipsos numeros, quae, prout in rebus sunt, non requirunt in eis propriam unitatem, sed potius discretionem et multitudinem. Prout vero sub unam scientiam cadunt, sufficit ut per modum unius singuli numeri concipiantur et inter se conferantur.

Ad rationes dubitandi

20. Argumenta igitur priori loco facta in principio sectionis recte probant in quantitate discreta, prout in rebus ipsis existit, non esse veram ac propriam unitatem realem et per se; et existimo quoad hanc partem non posse habere convenientem solutionem. Neque contra hoc procedunt argumenta secundo loco facta. Aristoteles enim numeravit quantitatem discretam inter species quanti-

tenga en la realidad una verdadera unidad, sino porque posee en la realidad su modo de extensión o de multiplicación, y se concibe comúnmente a manera de una unidad que tiene su definición y propiedades; esto basta para que quede incluida en la coordinación predicamental, pues no todas las cosas que se colocan en los predicamentos tienen una unidad propia y *per se* en las cosas. Y que Aristóteles no haya pretendido otra cosa puede quedar claro por otros pasajes suyos que citamos antes. A la razón aducida, concedemos que la razón formal y las propiedades de la cantidad le convienen a su modo a la cantidad discreta, pero de tal manera que no exijan en ella una verdadera unidad real. En efecto, la extensión de esa cantidad sólo es cierta multiplicación de unidades; ahora bien, la multiplicación como tal no exige una unidad real entre las cosas que se multiplican. Igualmente, la divisibilidad de esa cantidad no se da en orden a la separación real de aquellos elementos que eran realmente una unidad, sino en orden a la designación de la mente, que puede separar y dividir las unidades con que pensaba que estaba integrado el número. Además, la igualdad o desigualdad entre los números, en cuanto es una propiedad de la cantidad, no es una relación única que se halle en todo un número con respecto a otro, sino que es la misma multitud de unidades en cuanto es mayor o menor en un número que en otro, de la misma manera que también un montón de trigo o de piedras puede ser igual o desigual respecto a otro. Se añade que, aun cuando el número sea propiamente finito, sin embargo tampoco esta denominación o propiedad requiere unidad real, sino sólo una multitud definida de unidades. Por ello, la magnitud finita se dice en otro sentido que la multitud; pues la magnitud es finita porque en la realidad misma se halla limitada por un término extremo o por varios; el número, en cambio, no tiene en la realidad algún término determinado, ya que sus partes en la realidad no tienen orden o posición, aunque en orden a la mente siempre tiene una unidad última con que termina su numeración. Finalmente, aun cuando la razón de medida convenga con toda propiedad al número, sin embargo esa propiedad, como dije antes, es más de razón que real, y, por lo mismo, no requiere en el número una verdadera unidad real.

tatis, non quia in re habeat veram unitatem, sed quia in re habet suum modum extensionis seu multiplicationis, et communiter concipitur per modum unius habentis suam definitionem et proprietates; quod satis est ut in praedicamentali coordinatione constituatur. Neque enim omnia quae in praedicamentis collocantur, habent in rebus propriam ac per se unitatem. Quodque nihil aliud Aristoteles intenderit, ex aliis eius locis quos supra citavimus, constare potest. Ad rationem concedimus formalem rationem et proprietates quantitatis convenire suo modo quantitati discretae, ita tamen ut veram unitatem realem in ea non requirant. Nam extensio huius quantitatis solum est multiplicatio quaedam unitatum; multiplicatio autem ut sic non requirit unitatem realem inter ea quae multiplicantur. Item divisibilitas huius quantitatis non est in ordine ad realem separationem eorum quae in re unum erant, sed in ordine ad designationem mentis, quae separare et dividere potest unitates ex quibus numerum coalescere intelligebat. Rursus aequalitas vel inaequalitas inter numeros prout est proprietas quantitatis, non est una aliqua relatio quae in toto uno numero inveniatur respectu alterius, sed est ipsa multitudo unitatum, prout in uno numero est maior vel minor quam in alio. Quomodo etiam acervus tritici aut lapidum potest esse aequalis aut inaequalis alteri. Praeterea, quamvis numerus proprie sit finitus, tamen haec etiam denominatio aut proprietas non requirit unitatem realem, sed solum definitam multitudinem unitatum. Unde aliter etiam magnitudo finita dicitur quam multitudo; magnitudo enim est finita quia in re ipsa clauditur extremo termino, vel uno, vel pluribus; numerus autem non habet in re aliquem designatum terminum, nam partes eius non habent in re ordinem aut positionem, tamen in ordine ad mentem semper habet ultimam unitatem, qua finitur eius numeratio. Denique, etsi ratio mensurae propriissime conveniat numero, tamen illa proprietas, ut supra dixi, magis est rationis quam realis, ideoque non requirit in numero veram unitatem realem.

SECCION II

SI SE DA CANTIDAD DISCRETA EN LAS COSAS ESPIRITUALES

1. Una vez resuelta la cuestión precedente, puede solucionarse fácilmente ésta, que algunos autores tratan con mucha extensión. Se encuentran en ella diversas opiniones.

Opinión primera, afirmativa

2. Defienden, pues, la posición afirmativa ampliamente Marsilio, *In I,* q. 27, a. 1 y 2; Gregorio, *In I,* dist. 24, q. 2, a. 3; y lo mismo mantuvo allí Auréolo, como refiere Capréolo, y, en el mismo sitio, Mayor, Ockam y Gabriel; y la insinúa también Ricardo, *In I,* dist. 19, a. 3, q. 1, ad 4, y dist. 24, a. 1, q. 1 y con más claridad en el a. 2, q. 1. Se inclina a esta opinión Agustín, en el lib. II *De liber. arb.,* c. 16, donde prueba expresamente que el número es algo inteligible y se halla en todas las cosas. También Damasceno, en el lib. III *De fide,* c. 8, afirma que el número está en todas las cosas que difieren entre sí. Por lo cual concluye que las dos naturalezas de Cristo pertenecen a la cantidad discreta. Favorece también a esta opinión el modo general de hablar, ya que decimos que el número de los ángeles es tanto y que es mayor o menor el número de los hombres. La prueba finalmente la definición de número que pone Aristóteles en el lib. X de la *Metafísica,* al principio, concretamente *que es una multitud numerable por una unidad;* pero una cuaterna de ángeles es una verdadera multitud finita mensurable con la unidad, pues la misma proporción guarda esa multitud con su unidad que la multitud de los cuerpos con la suya.

3. Y se confirma en último lugar porque toda la razón de extensión discreta, y de modo parecido toda la razón de unidad que se halla en el número de las cosas corporales, se encuentra también en el número de las realidades espirituales; pues esa extensión es sólo una división de uno respecto de otro; la unidad, en cambio, es la numerabilidad hasta una determinada unidad, que se concibe como última en ese número; y en esas dos cosas parece que consiste la razón formal

de número. En cambio, que cada una de las unidades sean en sí continuas y extensas y divisibles parece algo material para la razón de número, ya que las unidades no componen el número en cuanto divisibles, sino en cuanto indivisibles. Por ello, de la misma manera que tres granos de trigo no componen menos un grupo de tres que tres cuerpos enormes, así tampoco componen menos un grupo de tres tres puntos separados que tres granos de trigo; por consiguiente, de igual modo tres ángeles y cualesquiera otros tres entes compondrán una verdadera terna por ser especies de cantidad discreta. Por consiguiente, sobre aquella terna pueden establecerse las mismas demostraciones que establecen los matemáticos acerca del grupo cuantitativo de tres; y lo mismo con cualquier otro número.

Opinión segunda, negativa

4. *Fundamento de la opinión precedente.*— Sin embargo, la opinión contraria es común en la escuela de Santo Tomás, y la enseña él mismo en I, q. 3, a. 3. E *In I,* dist. 24, q. 1, a. 3, y q. 9 *De Potentia,* a. 7, y *Opúsc.* 48; Capréolo, *In I,* dist. 24, q. 1; y allí mismo Deza, Egidio y otros; Soncinas, en el lib. X *Metaph.,* q. 13; Iavello, lib. VIII, q. 11; y sin ninguna duda Aristóteles, siempre que trata del número o de la cantidad discreta, la atribuye únicamente a las cosas materiales; y por eso dice en el III de la *Física,* c. 6 y 7, que el número surge de la división del cuanto continuo. Y en el II *De Anima,* c. 6, cuenta el número entre los sensibles comunes; y siempre que trata de las ciencias matemáticas enseña que su objeto es la cantidad, y que no prescinden de la materia según la realidad, sino sólo según la abstracción de la mente, como es manifiesto en el III de la *Metafísica,* c. 2, y en el III de la *Física,* text. 41; y lo observa el Comentador en el V *Metaph.,* com. 2. Y el fundamento de esta opinión es que en las realidades espirituales no se da ninguna verdadera cantidad, pues en esto difieren sobre todo de las realidades corpóreas, en que carecen de cantidad. Igualmente y sobre todo porque la unidad trascendental como tal no se refiere al predicamento de la cantidad ni a ningún predicamento especial, por ser un atributo convertible con el ente; por consiguiente, la multitud, en cuanto surge de las unidades trascendentales, tampoco pertenece al predicamento de la cantidad; pues la multitud es

SECTIO II

UTRUM QUANTITAS DISCRETA IN REBUS SPIRITUALIBUS INVENIATUR

1. Ex resolutione praecedentis quaestionis facile potest haec expediri, quam latissime aliqui auctores tractant, suntque in ea diversae sententiae.

Prima opinio affirmans

2. Partem enim affirmantem defendunt late Marsil., In I, q. 27, a. 1 et 2; Greg., In I, dist. 24, q. 2, a. 3; et idem tenuit ibi Aureol., ut refert Capreol., et ibid. Maior, Ocham, et Gabr., quam etiam insinuat Richard., In I, dist. 19, a. 3, q. 1, ad 4, et dist. 24, a. 1, q. 1, et clarius a. 2, q. 1. Favetque huic sententiae August., II lib. de Liber. arb., c. 16, ubi ex professo probat numerum intelligibile quid esse, et in omnibus rebus reperiri. Damasc. etiam, lib. III de Fide, c. 8, numerum inquit esse in omnibus rebus quae inter se differunt. Unde concludit duas Christi naturas ad quantitatem discretam pertinere. Favet etiam huic sententiae communis modus loquendi; dicimus enim tantum esse numerum angelorum, et esse maiorem vel minorem numerum hominum. Favet denique definitio numeri quam Arist. ponit, X Metaph., in princ., nimirum, *quod sit multitudo numerabilis unitate;* sed quaternarius angelorum est vera multitudo finita mensurabilis unitate, nam eamdem proportionem servat illa multitudo ad suam unitatem quam multitudo corporum ad suam.

3. Et confirmatur ultimo, quia omnis ratio extensionis discretae, et similiter omnis ratio unitatis quae reperitur in numero rerum corporalium, reperitur etiam in numero rerum spiritualium; illa enim extensio solum est divisio unius ab alio; unitas vero est numerabilitas usque ad talem unitatem, quae ut ultima in tali numero concipitur; et in his duobus formalis ratio numeri consistere videtur. Quod vero singulae unitates in se sint continuae et extensae ac divisibiles, videtur materiale quid ad rationem numeri, quia unitates non componunt numerum ut divisibiles, sed ut indivisibiles. Unde sicut tria grana tritici non minus componunt numerum ternarium quam tria ingentia corpora, ita tria puncta separata non minus componunt ternarium quam tria grana tritici; pari ergo modo tres angeli et quaelibet alia tria entia component verum ternarium, cum sint species quantitatis discretae. Unde de illo ternario possunt omnia demonstrari quae de ternario quantitativo mathematici demonstrant; et idem de omni alio numero.

Secunda sententia negans

4. *Fundamentum praecedentis sententiae.* Verum contraria sententia communis est in schola D. Thomae, quam ipse docet I, q. 3, a. 3. Et In I, dist. 24, q. 1, a. 3, et q. 9 de Potent., a. 7, et Opusc. 48; Capreol., In I, dist. 24, q. 1; et ibidem Deza, Aegidius, et alii; Soncin., X Metaph., q. 13; Iavell., lib. VIII, q. 11; et sine dubio Aristoteles, ubicumque agit de numero seu quantitate discreta, solis, rebus materialibus illam attribuit; et ideo dicit III Phys., c. 6 et 7, numerum consurgere ex divisione quanti continui. Et II de Anim., c. 6, inter sensibilia communia numerum ponit; et ubicumque agit de scientiis mathematicis, docet quantitatem esse obiectum eius, et non abstrahere a materia secundum rem, sed tantum secundum abstractionem mentis, ut patet III Metaph., c. 2, et III Phys., text. 41; et notat Commentator, V Metaph., comment. 2. Et fundamentum huius sententiae est quia in rebus spiritualibus nulla est vera quantitas; in hoc enim maxime differunt a rebus corporalibus, quod quantitate carent. Item ac praecipue quia unum transcendens ut sic non spectat ad praedicamentum quantitatis, neque ad aliquod speciale praedicamentum, cum sit passio convertibilis cum ente; ergo nec multitudo, quatenus ex unitatibus transcendentalibus consurgit, pertinet ad praedicamentum

también igualmente trascendente para todos los entes y responde proporcionalmente a la unidad. Además porque, de la misma manera que la unidad trascendental no añade al ente más que una negación, de la misma manera la multitud que consta de unidades trascendentales como tal sólo añade a las diversas entidades la negación por la que se dice que una no es la otra, en la cual consiste la distinción o división entitativa; por consiguiente, la multitud trascendental no constituye en mayor grado una especie de ente que la unidad trascendental; es más, tanto menos puede constituirla cuanto que la verdadera razón de unidad puede hallarse menos en la multitud como tal. Finalmente, si nos valemos de argumentos teológicos, en las tres personas divinas no se halla esa razón de número ternario que podría llamarse cantidad discreta, como admitimos todos; y ello no se origina de la infinitud de cada una de ellas, pues esto es ajeno a la razón de número, ya que, aun cuando aquéllas sean infinitas en perfección, sin embargo el número de ellas es finito. Por tanto, también acerca de ese grupo de tres unidades pueden mostrarse todas las cosas que demuestran de él los aritméticos; por consiguiente, si ese ternario no pertenece a la cantidad discreta, sólo se debe a que la unidad de cada persona no es cuantitativa, sino trascendental; y esta razón tiene aplicación en todas las realidades espirituales.

Solución

5. Sin embargo, esta controversia casi parece meramente verbal, ya que en la realidad consta que, si con el nombre de cantidad se designa la masa corpórea, no puede entonces atribuirse al número de las cosas espirituales. Pero, si alguien mantiene tenazmente que con el nombre de cantidad discreta se significa solamente cualquier multitud de cosas, defenderá fácilmente que la cantidad discreta se encuentra en los ángeles. Sin embargo, los que se expresan así, en primer lugar hacen un uso abusivo de la palabra cantidad, ya que dicho término en sentido absoluto, según el empleo que hacen de él todos los filósofos, significa la masa corpórea, y, por ello, ningún filósofo concederá en absoluto que exista cantidad en los ángeles; y, por lo demás, cuando se añade la diferencia de "discreta" no se piensa que se trate de una condición que disminuya la razón de cantidad, sino que más

quantitatis, nam multitudo etiam est aeque transcendens ad omnia entia, et cum proportione respondet unitati. Praeterea, quia sicut unum transcendens non addit enti nisi negationem, ita multitudo constans ex unitatibus transcendentalibus ut sic solum addit pluribus entitatibus negationem qua unum dicitur non esse aliud, in qua distinctio seu divisio entitativa consistit; ergo non magis constituit aliquam speciem entis multitudo transcendentalis quam unitas transcendentalis; immo eo minus potest constituere, quo vera unitatis ratio minus potest in multitudine, ut sic, reperiri. Denique, si theologice argumentemur, in tribus personis divinis non reperitur talis ratio ternarii numeri, quae possit dici quantitas discreta, ut omnes fatemur; idque non provenit ex infinitate singularum; haec enim est impertinens ad rationem numeri, nam, licet illae infinitae sint in perfectione, numerus tamen earum finitus est. Unde etiam de illo ternario possunt ostendi omnia quae arithmetici de ternario demonstrant; ergo si ille ternarius non pertinet ad quantitatem discretam, solum est quia unitas uniuscuiusque personae non est quantitativa, sed transcendentalis; quae ratio in omnibus rebus spiritualibus locum habet.

Resolutio

5. Haec vero controversia videtur fere de modo loquendi, nam in re constat, si quantitatis nomine significetur moles corporea, sic non posse attribui numero rerum spiritualium. Si vero quis mordicus contendat nomine quantitatis discretae tantum significari quamcumque rerum multitudinem, facile defendet quantitatem discretam in angelis reperiri. Qui vero sic loquuntur imprimis abutuntur voce quantitatis, cum haec vox absolute dicta in usu omnium philosophorum molem corpoream significet, ideoque nullus philosophus absolute concedet esse quantitatem in angelis; at vero cum additur illa differentia discreta, non censetur esse conditio diminuens rationem quantitatis, sed sumitur potius ut specificans seu diversi-

bien se toma como algo especificativo y diversificador de su unidad. Por tanto, hablando propiamente, a las cosas espirituales no puede atribuírseles más la cantidad discreta que la cantidad en absoluto. Además, incluso admitiendo ese uso de la palabra, se afirma falsamente que la cantidad discreta tomada en dicho sentido, es decir, la multitud como tal, pertenezca a algún género predicamental determinado; pues eso lo prueban claramente los argumentos de la última opinión. En efecto, la multitud como tal no tiene verdadera unidad ni es un ente, sino unos entes, como se explicó anteriormente en la disp. IV; sin embargo, en el grado en que tiene alguna razón de unidad no queda determinada a algún predicamento, sino que se distribuye entre todos, no como un accidente real que puede estar en todos los demás, sino como un cierto atributo negativo o que incluye negación. Y no como unívoco, sino como análogo en la misma medida que el uno trascendental; pues, si lo uno no es unívoco, ¿cómo será unívoca la multitud?

6. Por lo cual hay que afirmar absolutamente que el número, tomado propiamente como cantidad discreta, no se halla fuera de las cosas cuantas y materiales. Pero no podemos negar que, si consideramos en el número solamente lo que pertenece a la razón, concretamente la numeración intelectual, o la numerabilidad, y un cierto orden de unidades, entre las cuales se cuente la primera y la última, y como tal concebimos al número como una cierta unidad, en cuanto a todo esto —digo— el número puede hallarse o considerarse del mismo modo en los ángeles que en las piedras. Sin embargo, como esa consideración precisiva es una cierta denominación de razón, no basta sólo ella para que ese número quede constituido en el predicamento de la cantidad, pues la cantidad discreta no se juzga cantidad real por esa consideración o denominación de razón tomada en sentido precisivo, sino en cuanto fundada en la cantidad verdadera y real de cada una de las unidades. Esto puede explicarse así. En efecto, la razón formal de la cantidad en común es la extensión corpórea que hemos explicado nosotros por la impenetrabilidad; por tanto, la cantidad discreta no queda colocada bajo la cantidad sino en cuanto participa de esta razón en sus unidades; luego requiere en ellas una separación tal que produzca por su naturaleza entre ellas no sólo

ficans unitatem eius. Igitur, proprie loquendo, non magis potest rebus spiritualibus attribui quantitas discreta quam quantitas absolute. Deinde, etiam admisso illo usu talis vocis, falso dicitur quantitatem discretam sic acceptam, id est, multitudinem ut sic, pertinere ad aliquod determinatum genus praedicamentale; hoc enim recte convincunt argumenta posterioris sententiae. Nam multitudo ut sic non habet veram unitatem, neque est ens, sed entia, ut supra, disp. IV, tractatum est; eo vero modo quo habet aliquam rationem unitatis, non determinatur ad aliquod praedicamentum sed vagatur per omnia, non ut reale accidens quod caeteris omnibus inesse potest, sed ut attributum quoddam negativum seu negationem includens. Et non ut univocum, sed ut analogum, aeque ac unum transcendens; nam si unum non est univocum, quomodo multitudo erit univoca?

6. Quocirca absolute dicendum est numerum proprie sumptum pro quantitate discreta non inveniri extra res quantas et materiales. Non possumus autem negare, si in numero solum consideremus id quod est rationis, nempe intellectualem numerationem vel numerabilitatem, et quemdam ordinem unitatum, inter quas prima et ultima censeantur, et ut sic numerum ut quid unum concipiamus, quoad haec (inquam) omnia numerum aeque reperiri aut considerari posse in angelis ac in lapidibus. Verumtamen cum illa consideratio praecisa denominatio quaedam rationis sit, non sufficit illa sola ut talis numerus in praedicamento quantitatis constituatur, nam quantitas discreta non censetur realis quantitas ob illam considerationem aut denominationem rationis praecise sumptam, sed ut fundatam in vera et reali quantitate singularum unitatum. Quod potest in hunc modum declarari. Nam ratio formalis quantitatis in communi est extensio corporea, quam nos per impenetrabilitatem declaravimus; quantitas ergo discreta non collocatur sub quantitate, nisi quatenus hanc rationem participat in suis unitatibus; in eis ergo talem discretionem requirit quae non

la distinción y disyunción entitativa, sino también la separación local o impenetrabilidad. De ello resulta —notemos esto de paso— que la materia y la forma y todos los accidentes que se hallan en el mismo compuesto y se extienden con la misma cantidad no componen un número propio que pertenezca a la cantidad discreta, cosa que se explicará más en las secciones siguientes. Y con lo dicho se ha satisfecho a las razones de la primera opinión.

SECCION III

¿Es la oración una verdadera especie de cantidad? Solución

1. *Qué se entiende con el nombre de oración.*— También esta cuestión ha quedado resuelta con lo dicho; hay que decir, por tanto, que la oración no es una especie verdadera y real de cantidad. En efecto, entendemos aquí con el nombre de oración cualquier voz articulada que conste de varias sílabas; no es, pues, preciso que conste de varias palabras o términos a la manera como suelen interpretar los dialécticos el nombre de oración. Pero en esa voz pueden considerarse muchas cosas con las cuales se compone artificiosamente y se profiere dicha voz o expresión. En todas ellas nada se encuentra que pertenezca *per se* a alguna especie de cantidad; por consiguiente, tampoco la oración entera que se compone de ellas puede constituir alguna especie propia de cantidad. Se prueba el antecedente porque, en primer lugar, la oración y cualquier sílaba suya es un sonido, el cual de suyo no pertenece a la cantidad, sino que es una cierta cualidad. Además, para proferir o terminar ese sonido, interviene un cierto movimiento, y, por lo mismo, cierta sucesión y pausa de tiempo; ahora bien, ninguna de esas cosas pertenece de suyo a la cantidad, como consta por lo dicho en la disputación anterior, donde hemos mostrado que el movimiento y el tiempo no son de suyo cantidades continuas; pero, aunque en la oración todas las palabras se pronuncian con movimiento y tiempo discreto, sin embargo cada sílaba se produce por pausas continuas y mutaciones sucesivas; por consiguiente, cada una de las sílabas no es una cantidad *per se*, sino que es cuanta *per accidens*, como cualquier otro

solum distinctionem et disiunctionem entitativam, sed etiam separationem localem seu impenetrabilitatem inter eas efficiat ex natura sua. Quo fit (ut hoc obiter notemus) materiam et formam, et accidentia omnia quae in eodem sunt composito et eadem quantitate extenduntur, non componere proprium numerum qui pertineat ad quantitatem discretam, quod magis in sequentibus sectionibus declarabitur. Et per haec satisfactum est rationibus prioris sententiae.

SECTIO III

Utrum oratio sit vera species quantitatis. Resolutio

1. *Quid nomine orationis intelligatur.*— Haec etiam quaestio ex dictis resoluta est; dicendum est enim orationem non esse veram et realem speciem quantitatis. Nomine enim orationis hic intelligimus quamcumque articulatam vocem pluribus syllabis constantem; non enim necesse est ut pluribus dictionibus seu terminis constet, quomodo solent dialectici nomen orationis interpretari. In huiusmodi autem voce multa possunt considerari, ex quibus talis vox aut dictio artificiose componitur ac profertur. In quibus omnibus nihil reperietur quod per se pertineat ad aliquam speciem quantitatis; ergo neque tota oratio ex eis composita potest propriam aliquam speciem quantitatis constituere. Antecedens probatur, nam imprimis oratio et quaelibet eius syllaba est sonus quidam, qui per se non pertinet ad quantitatem, sed est qualitas quaedam. Deinde, in eo sono proferendo aut perficiendo intercedit quidam motus, et consequenter successio aliqua et mora temporis; nihil autem horum pertinet per se ad quantitatem, ut ex dictis in superiori disputatione constat, ubi ostendimus motum et tempus non esse per se quantitates continuas; in oratione autem quamvis tota dictio motu ac tempore discreto proferatur, singulae tamen syllabae continuis moris et mutationibus successivis fiunt; ergo singulae syllabae non sunt quantitates per se, sed quantae per

movimiento continuo y su tiempo. Por lo mismo, aun cuando una sílaba sea larga y otra breve, y de este modo sean mensurables en tiempo, de ello resulta sólo que son de algún modo cuantas, al menos *per accidens*, a la manera de los otros movimientos.

2. Finalmente puede considerarse en la oración la frase entera, en cuanto consta de varias sílabas, con un cierto orden y pausas determinadas, y como tal no tiene nada propio que se refiera a una verdadera especie real de cantidad. En primer lugar, porque ésta no es una composición verdadera y real, sino cierta enumeración y sucesión discreta; ahora bien, hemos mostrado que la cantidad discreta como tal no posee la unidad verdadera y real de la cantidad. En segundo lugar porque, si cada sílaba no es cuanta *per se*, sino solamente *per accidens*, con todas ellas no puede componerse una especie peculiar de cantidad discreta; se ha mostrado, en efecto, en la sección anterior que la cantidad discreta debe constar de cantidades continuas y que, por consiguiente, las cosas que son cuantas *per accidens* no componen *per se* una cantidad discreta, sino únicamente por razón de la cantidad continua, de la cual le viene a esa cosa el ser cuanta. Además porque, del mismo modo que de varias sílabas puede componerse una cantidad discreta, dentro del género de la cantidad no puede darse otra distinta de la especie del número, como será, por ejemplo, un grupo de dos o de tres sílabas; pues lo que añade una palabra ordenada artificiosamente, concretamente que se pronuncien esas sílabas con un orden tal que la primera sea breve y la segunda larga, o algo parecido, todo esto, repito, no se refiere en nada a la razón de cantidad, sino que obedece a una costumbre y uso de los hombres de decir una u otra palabra de manera que tenga aptitud para significar una u otra cosa, igualmente por una decisión de los hombres, ya sea con el fin de que se pronuncie más cómodamente o de que se oiga con más agrado. Pero esta decisión de los hombres no añade al número de las sílabas nada más que una relación de razón de anterioridad y posterioridad o la denominación extrínseca de tal medida y tal elemento medido. Por tanto, la oración, en cuanto es algo artificioso que surge de todas esas cosas, no es una especie de cantidad propia y peculiar. Más todavía, ni siquiera es un ente real uno y que *per se*

accidens, sicut quilibet alius continuus motus et tempus eius. Unde, licet una syllaba sit longa et altera brevis, atque ita sint tempore mensurabiles, inde solum fit eas esse aliquo modo quantas, saltem per accidens, ad modum aliorum motuum.

2. Denique potest in oratione considerari tota dictio, ut ex pluribus syllabis, certo ordine certisque morulis composita, et ut sic nihil proprium habet quod ad veram speciem realem quantitatis spectet. Primum quidem, quia illa non est vera et realis compositio, sed numeratio quaedam et discreta successio; ostendimus autem quantitatem discretam ut sic non habere veram ac realem unitatem quantitatis. Deinde, quia si unaquaeque syllaba non est per se quanta, sed tantum per accidens, non potest ex omnibus coalescere peculiaris species quantitatis discretae; ostensum est enim superiori sectione quantitatem discretam constare debere ex quantitatibus continuis, et consequenter ea quae sunt quanta per accidens, per se non componere quantitatem discretam, sed tantum ratione quantitatis continuae a qua talis res habet quod quanta sit. Praeterea, quia eo modo quo ex pluribus syllabis componi potest quantitas discreta, intra genus quantitatis non potest esse alia ab specie numeri, qualis erit, verbi gratia, binarius aut ternarius syllabarum; nam id quod addit dictio artificiose composita, nimirum, quod illae syllabae tali ordine proferantur ut prima sit brevis, secunda longa, vel aliquid huiusmodi, hoc (inquam) totum nihil refert ad rationem quantitatis, sed est ex humana quadam institutione vel usu ita proferendi hanc vel illam dictionem, ut apta sit ad hoc vel illud significandum ex humana etiam impositione, vel ut commodius proferatur aut iucundius audiatur. Haec autem humana institutio nihil addit numero syllabarum, nisi relationem rationis prioris et posterioris, aut extrinsecam denominationem talis mensurae aut mensurati. Igitur oratio, prout est quid artificiosum ex his omnibus consurgens, non est propria ac peculiaris species quantitatis. Immo neque est unum

se refiera a un predicamento, sino que es un ente *per accidens* que depende en parte de muchas cosas o movimientos, en parte de relaciones y de una determinación de los hombres. Y se inclina a este parecer Aristóteles, en este pasaje del lib. V de la *Metafísica,* donde, al enumerar las cantidades, no hace ninguna mención de la oración; pasaje en el que le sigue Alberto Magno, y Cayetano y otros en *Praedicam. Quant.;* en cambio, Santo Tomás, Alejandro de Hales, el Comentador, omiten absolutamente esta especie lo mismo que Aristóteles.

Una objeción y su solución

3. Sin embargo, la objeción más general se toma del mismo Aristóteles, c. sobre la *Cantidad,* donde cuenta la oración entre las especies de cantidad discreta, y lo confirma también por la razón, puesto que la oración tiene por su propia razón sílabas largas y breves, de las cuales consta; por tanto, se mide intrínsecamente por ellas. A esta objeción la respuesta corriente es que la oración se cuenta entre las especies de cantidad considerada bajo la razón de medida, aunque, atendiendo a la esencia propia de la cantidad, no sea una especie peculiar. Esta respuesta admite en la realidad lo que pretendemos; sin embargo, hemos dicho ya con frecuencia que la razón de medida ni es una propiedad real que pueda constituir alguna especie de realidades bajo cualquier razón real que se considere, ni es tampoco una propiedad de sola la cantidad *per se,* sino que conviene también a los cuantos *per accidens.* Añado además que en la oración no se da una razón peculiar de medida, sino que se reúne la medida del tiempo y del número con cierto orden determinado por los hombres para medir aquélla. Y así, o no se da allí una medida peculiar *per se,* sino una reunión de varias medidas, o si de ellas resulta una medida de alguna manera una, sólo es conceptualmente y no según alguna especie distinta y real de algún accidente. Por tanto, como dije frecuentemente, Aristóteles, en los *Predicamentos* y en la enumeración de esas especies, siguió en aquella ocasión el modo de hablar vulgar y la opinión más admitida, como advirtieron allí Alberto y el Comentador en el V *Metaph.,* com. 18. Y el argumento que se toma de las medidas de las sílabas no tiene valor

aliquod ens reale ac per se ad aliquod praedicamentum spectans, sed ens per accidens, partim ex multis rebus aut motibus, partim ex relationibus et ex humana institutione pendens. Atque huic sententiae favet Aristoteles, hoc loco V Metaph., ubi in recensendis quantitatibus nullam fecit mentionem orationis; ubi Albertus Magnus id sequitur; et Caietan. et alii in Praedicam. Quant.; D. Thom. vero, Alex. Alens., Comment., omnino praetermittunt hanc speciem, sicut Aristoteles.

Obiectio eiusque solutio

3. Obiectio tamen communis sumitur ex eodem Aristotele, c. de Quantit., ubi orationem numerat inter species quantitatis discretae, et etiam ratione confirmat, quia oratio ex propria ratione habet longitudinem ac brevitatem syllabarum quibus constat; unde per illas intrinsece mensuratur. Ad quam obiectionem communis responsio est orationem numerari inter species quantitatis sub ratione mensurae consideratae, quamquam secundum propriam essentiam quantitatis non sit peculiaris species. Quae responsio in re admittit quod intendimus; tamen iam saepe diximus rationem mensurae neque esse realem proprietatem quae aliquam speciem rerum possit constituere, sub quacumque ratione reali consideretur, neque etiam esse proprietatem solius quantitatis per se, sed convenire etiam quantis per accidens. Addo praeterea, in oratione non inveniri peculiarem rationem mensurae, sed coniungi mensuram temporis et numeri cum certo ordine ab hominibus definito ad illam mensurandam. Et ita, vel ibi non est peculiaris mensura per se, sed congregatio plurium mensurarum; vel si ex illis efficitur mensura aliquo modo una, solum est secundum rationem, non secundum aliquam distinctam ac realem speciem alicuius accidentis. Igitur, ut saepe dixi, Aristoteles in Praedicamentis et in recensendis illis speciebus, secutus tunc fuit vulgarem loquendi modum et magis receptam opinionem, ut ibi Albertus, et Commentator, V Metaph., comment. 18, nota-

ninguno, porque de él sólo resulta que en cualquier sílaba hay una pausa intrínseca, que no es otra cosa que un tiempo intrínseco mensurable por un tiempo extrínseco. Por lo cual, en ese aspecto, ni es una cantidad *per se* ni difiere esencialmente del tiempo; por lo demás, incluye muchas cosas que ni producen un ente uno *per se* ni pertenecen todas a la razón de cantidad, como se ha explicado.

SECCION IV

DE QUÉ CLASE ES LA COORDINACIÓN DE LOS GÉNEROS Y ESPECIES DE LA CANTIDAD

1. También la solución de esta cuestión puede inferirse brevemente de lo dicho en esta disputación y en la precedente. Pues, en primer lugar, consta que la cantidad *per se* completa es el género supremo de este predicamento, y su razón común o descripción la hemos puesto con Aristóteles en la sección primera de la disputación precedente. Ahora bien, la cantidad se divide de modo inmediato y suficiente en continua y discreta; pues entre ellas existe una diversidad primaria y la mayor que puede concebirse en este género. Es también suficiente, porque incluye oposición contradictoria.

Si la cantidad es un género para la continua y la discreta

2. Pero hay un punto difícil según lo expuesto antes, y es cómo puede esta división considerarse como la de un género en sus especies si la cantidad discreta no es *per se* y realmente una cantidad. En efecto, lo que no es *per se* y realmente un ente uno no es en absoluto ente; por consiguiente, lo que no es *per se* y realmente una cantidad no es en absoluto cantidad; luego la cantidad no puede contraerse a tal miembro como un verdadero género. Y se confirma con un caso semejante, porque el ente no se divide unívocamente en uno y muchos; luego tampoco se divide la cantidad como género en continua y discreta. Podría, por consiguiente, afirmar alguien que la cantidad tomada en rigor como la verdadera cantidad real no es un género, sino algo análogo para la cantidad continua y la

runt. Nec ratio sumpta ex mensuris syllabarum est alicuius momenti, quia inde solum fit in qualibet syllaba esse intrinsecam moram, quae non est nisi quoddam intrinsecum tempus extrinseco tempore mensurabile. Unde ex hac parte neque est quantitas per se, neque differt essentialiter a tempore; aliunde vero includit multa quae neque efficiunt ens per se unum, neque omnia ad rationem quantitatis pertinent, ut declaratum est.

SECTIO IV

QUALIS SIT COORDINATIO GENERUM ET SPECIERUM QUANTITATIS

1. Resolutio etiam huius quaestionis ex dictis in hac et praecedenti disputatione breviter colligi potest. Primo enim constat quantitatem per se ac completam esse genus summum huius praedicamenti, cuius communem rationem seu descriptionem in prima sectione praecedentis disputationis cum Aristotele declaravimus. Dividitur autem immediate ac sufficienter quantitas in continuam et discretam; inter has enim est prima et maxima diversitas quae in hoc genere excogitari potest. Est etiam sufficiens, quia contradictoriam oppositionem includit.

Sitne quantitas genus ad continuam et discretam

2. Illud vero difficile est iuxta superius dicta, quomodo possit haec divisio esse generis in species, si quantitas discreta non est per se et realiter una quantitas. Nam quod non est per se et realiter unum ens, simpliciter non est ens; ergo quod non est per se et realiter una quantitas, simpliciter non est quantitas: ergo non potest quantitas ut verum genus contrahi ad tale membrum. Et confirmatur ex dicto simili, nam ens non dividitur univoce per unum et multa; ergo nec quantitas dividitur ut genus per continuam et discretam. Posset ergo quis dicere quantitatem in rigore sumptam pro vera quantitate reali non esse genus, sed

discreta como para una cantidad una con unidad real o con unidad de razón. De acuerdo con esa opinión podría consecuentemente afirmarse que Aristóteles, en este libro V de la *Metafísica,* no propone sólo las acepciones o divisiones unívocas de cada uno de los predicamentos, sino también las acepciones análogas de las palabras con que se significan cada uno de los predicamentos. Y esto consta suficientemente no sólo por su intención en todo el lib. V de la *Metafísica,* sino también por el desarrollo de cada capítulo; pues en todos ellos explica las significaciones análogas de varias palabras, como hemos anotado al fin[1] de esta obra, en el índice aristotélico. Por tanto, el hecho de que en el c. 13, al explicar las significaciones del cuanto, enumere el continuo y discreto, no es un argumento suficiente de que esa división sea del género en sus especies.

3. En cambio, de la dialéctica puede tomarse un argumento menos eficaz, porque, como dije frecuentemente, no enumera allí las especies ateniéndose a la verdad real, sino al modo de hablar común. Y no han faltado autores serios y antiguos que hayan insinuado este modo de hablar; pues Alberto, en *Praed. Quant.,* indica que el número no es una verdadera especie de cantidad atendiendo a la verdadera esencia de ésta, sino que se coloca allí bajo la razón de medida, y no se aparta mucho de este parecer Santo Tomás, *Opúsc.* 48, tract. III, c. 1 y 2; y de los modernos, Fonseca, lib. V *Metaph.,* c. 7, q. 5, sec. 2, afirma que en realidad el número no tiene lugar en el predicamento de la cantidad como un verdadero género o especie, sino porque se comporta a la manera del género o la especie y se trata y se considera allí de manera más útil y cómoda, y que, por ello, se divide en el ámbito de la cantidad como la especie en el del género. Y repite lo mismo en el c. 13 en toda la q. 4.

4. Y tal vez en la realidad no se aparte dicha opinión de la verdad; sin embargo, con el fin de no separarnos del modo común y admitido de hablar, hay que decir absolutamente que el predicamento de la cantidad se estructura primeramente por la división de la cantidad en general en continua y discreta y que estas dos son las especies primeras subalternas contenidas bajo el género supremo.

analogum quoddam ad continuam et discretam, tamquam ad quantitatem unam unitate rei vel rationis. Iuxta quam sententiam dici posset consequenter Aristotelem, in hoc lib. V Metaph., non tradere solum univocas acceptiones seu divisiones singulorum praedicamentorum, sed etiam analogas acceptiones earum vocum quibus praedicamenta singula significantur. Quod satis constat, tum ex intentione eius toto lib. V Metaph., tum ex discursu singulorum capitum; in omnibus enim declarat analogas significationes variarum vocum, ut in fine[1] huius operis in aristotelico indice annotavimus. Quod ergo in c. 13, explicando significationes quanti, numeret continuum et discretum, non est sufficiens argumentum quod illa sit partitio generis in species.

3. Ex dialectica vero minus efficax argumentum sumi potest, quia, ut saepe dixi, ibi non numerat species iuxta rei veritatem, sed iuxta vulgarem loquendi modum. Neque defuerunt auctores graves et antiqui, qui hunc dicendi modum insinuaverint; nam Albertus, in Praedic. Quantit., significat numerum secundum veram essentiam quantitatis non esse speciem eius, sed collocari ibi sub ratione mensurae, a qua sententia non multum discrepat D. Thomas, opusc. 48, tract. III, c. 1 et 2; et ex modernis, Fonseca, lib. V Metaph., c. 7, q. 5, sect. 2, ait numerum revera non habere locum in praedicamento quantitatis, tamquam verum genus aut speciem, sed quia se habet ad modum generis vel speciei, et commodius ac utilius ita tractatur ac consideratur, ideo sub quantitate dividi, ut speciem sub genere. Idemque repetit c. 13, q. 4, per totam.

4. Et fortasse in re nihil haec sententia discrepat a veritate; tamen, ne a communi et recepto modo loquendi recedamus, absolute dicendum est praedicamentum quantitatis confici primo ex divisione quantitatis in communi in continuam et discretam, et has duas esse primas species subalternas contentas sub genere supremo. Ad hocque satis

[1] En algunas ediciones el *Index locupletissimus* estaba al fin. En ésta se incluye en el primer tomo. (N. de los EE.)

Y para esto, por parte de la cantidad discreta (pues el otro miembro no ofrece dificultad alguna), es suficiente que tenga en la realidad su modo de extensión cuantitativa distinto del que se da en la cantidad continua, y que bajo esa razón posea algún modo de unidad, atendido el cual podamos concebirla y tratarla científicamente a la manera de un ente uno *per se.* De esta manera, pues, los géneros y especies que se colocan en los predicamentos no tienen unidad real como géneros y especies, y, sin embargo, por razón de sus esencias reales quedan colocados en los predicamentos. Tampoco en los accidentes, que son entes imperfectos, se requiere siempre una unidad real propia y perfecta, sino que a veces basta con una unidad de orden, sea en sí, sea en relación con nuestra manera de concebir, como se verá en algunas cualidades y en otros predicamentos en el transcurso de lo que vayamos diciendo.

La cantidad continua como género subalterno se divide en línea, superficie y cuerpo, como en especies últimas

5. En segundo lugar se divide la cantidad continua en línea, superficie y cuerpo. Sobre la distinción y suficiencia de estos miembros se ha tratado ya bastante en lo que llevamos dicho. Y no se ofrece duda de que ésta es la división de un género en sus especies, de acuerdo con lo que dijimos antes. Pero se puede dudar si son éstas las especies últimas de este predicamento en cuanto a dicha subordinación; y la razón de la duda puede estar en que a veces suelen enumerarse varias especies en el ámbito de esos miembros, concretamente en el caso de la línea que tenga un pie o dos, o dos codos o tres, o que sea circular o recta; pues todas éstas parece distinguirlas Santo Tomás como especies distintas en I, q. 7, a. 3, ad 2, y en I-II, q. 52, a. 1. Otros, en cambio, como Soto, en *Praedic. Quantitat.,* hacen la distinción en la cantidad atendiendo a su razón propia y esencial, o a la razón de medida, y en el primer sentido dicen que aquéllas son las especies últimas de la cantidad, y en el último, que son especies subalternas, y que pueden subdividirse según las diversas razones de medida. Esto podría defenderse fácilmente si por esas especies de medida no se entendiesen especies

est ex parte quantitatis discretae (nam de alio membro nulla est difficultas), quod in re habeat suum modum quantitativae extensionis, distinctum ab illo qui est in quantitate continua, et quod sub ea ratione habeat aliquem modum unitatis, secundum quem possit a nobis concipi et scientifice tractari ad modum unius entis per se. Sic enim genera et species quae in praedicamentis collocantur non habent realem unitatem ut genera et species, et nihilominus ratione suarum essentiarum realium in praedicamentis collocantur. In accidentibus etiam, quae imperfecta entia sunt, non semper requiritur propria et perfecta unitas realis, sed interdum sufficit unitas ordinis, vel secundum se, vel in ordine ad modum concipiendi nostrum, ut in aliquibus qualitatibus et aliis praedicamentis ex discursu eorum quae dicemus, constabit.

Quantitas continua ut genus subalternum dividitur in lineam, superficiem et corpus, ut in species ultimas

5. Secundo dividitur quantitas continua in lineam, superficiem, et corpus. De quorum membrorum distinctione et sufficientia satis in superioribus dictum est. Nec dubitari potest quin haec sit divisio generis in species, iuxta superius dicta. Dubitari autem potest an hae sint ultimae species huius praedicamenti secundum hanc subordinationem. Et ratio dubitandi esse potest quia interdum solent sub his membris variae species numerari, nempe sub linea quod pedalis sit aut bipedalis, bicubita vel tricubita, circularis aut recta; has enim ut species distinctas videtur distinguere D. Thomas, I, q. 7, a. 3, ad 2, et I-II, q. 52, a. 1. Alii vero, ut Soto, in Praedicament. Quantitat., distinguunt de quantitate sub propria et essentiali ratione eius, aut sub ratione mensurae, et priori modo aiunt has esse species ultimas quantitatis, posteriori autem modo esse species subalternas, et subdividi posse iuxta varias rationes mensurae. Quod posset facile sustineri, si per has species mensurae non intelligerentur aliquae species

algunas reales, sino intencionales o por denominación extrínseca nacida de imposición humana. Pero, sin embargo, hablando absolutamente de las especies reales de la cantidad, hay que afirmar que aquéllas son especies últimas de la cantidad continua; ésta es la opinión común, y puede tomarse de Santo Tomás, q. 9 *De Potentia*, a. 7, y lib. V *Metaph.*, lec. 8, letra C, y lec. 15, letras B y C. De ello se saca una razón *a priori*, pues como la razón esencial de la cantidad consiste en la extensión, que nosotros explicamos por la divisibilidad, no puede contraerse esencialmente sino por modos de extensión o de divisibilidad diversos esencialmente; pero en las diversas líneas no pueden hallarse o concebirse tales modos de extensión o de divisibilidad esencialmente diversos, pues la extensión o divisibilidad se da siempre en partes de la longitud solamente. Pero que esas partes, si son proporcionales, sean mayores o menores, o que, si son iguales, sean más o menos numerosas, es algo accidental para la cantidad continua, como es claro por sí, y lo mismo ocurre proporcionalmente en la superficie y en el cuerpo.

6. Por lo cual, todas las divisiones que se atribuyen a éstas son enteramente accidentales, como que la línea sea recta o circular; pues esos dos modos pertenecen al predicamento de la cualidad; señal clara de ello es que una misma línea puede convertirse de recta en circular, y al contrario. E igualmente es accidental que la línea tenga una longitud u otra, como también es accidental al fuego que tenga más o menos magnitud. Por eso de cualquier línea mayor pueden hacerse varias menores, y al revés, cualesquiera menores pueden ser continuadas y componer una que sea homogénea según todas sus partes; por tanto, todas las líneas son de la misma especie. Señal de ello es también que todos los puntos son de la misma especie entre sí, ya que no puede señalarse en ellos razón alguna de diferencia esencial; por tanto, todas las partes de la línea que pueden continuarse con puntos son también de la misma especie, ya que tales puntos guardan proporción entre sí; ahora bien, cualquier línea, en cuanto de ella depende, puede continuarse con otra línea mediante un punto; luego todas son de la misma especie. Y, por ello,

reales, sed intentionales seu per extrinsecam denominationem ex humana impositione. At vero, simpliciter loquendo de speciebus realibus quantitatis, dicendum est illas esse species ultimas quantitatis continuae; quae est communis sententia, et sumi potest ex D. Thom., q. 9 de Potentia, a. 7, et V Metaph., lect. 8, litter. C, et lect. 15, litter. B et C. Ex quo sumitur ratio a priori, nam cum essentialis ratio quantitatis consistat in extensione, quae a nobis per divisibilitatem explicatur, non potest essentialiter contrahi, nisi per modos extensionis aut divisibilitatis essentialiter diversos; in variis autem lineis non possunt inveniri aut cogitari tales modi extensionis aut divisibilitatis essentialiter diversi; semper enim est extensio aut divisibilitas tantum in partes longitudinis. Quod vero hae partes, si proportionales sint, maiores sint vel minores, vel quod sint plures aut pauciores, si sint aequales, accidentarium est quantitati continuae, ut per se constat, et idem proportionaliter est in superficie et corpore.

6. Unde omnes divisiones quae his attribuuntur, plane sunt accidentales, ut quod linea sit recta aut circularis; nam illi duo modi pertinent ad praedicamentum qualitatis; cuius apertum signum est quod eadem linea potest ex recta fieri circularis, et e converso. Similiter quod linea sit tantae vel tantae longitudinis accidentarium est; sicut etiam accidit igni quod sit maioris vel minoris magnitudinis. Unde ex qualibet maiori linea possunt fieri plures minores, et e converso, quaelibet minores continuari possunt, et unam componere quae homogenea erit secundum omnes partes; sunt ergo omnes lineae eiusdem speciei. Cuius etiam signum est quod omnia puncta inter se sunt eiusdem speciei; nulla enim essentialis differentiae ratio in eis potest assignari; ergo omnes partes lineae continuabiles punctis sunt etiam eiusdem speciei, quia haec servant inter se proportionem; sed quaelibet linea, quantum est ex se, est continuabilis puncto alteri lineae; ergo sunt omnes eiusdem speciei. Et inde rursus potest idem concludi

puede concluirse nuevamente lo mismo con un argumento parecido acerca de las superficies, ya que cualesquiera superficies pueden de suyo continuarse con una línea; y proporcionalmente es lo mismo con el cuerpo. Y digo *en cuanto de ella depende* porque, con frecuencia, las cantidades de las cosas naturales no pueden continuarse; pero ello nace del sujeto, y es accidental para la cantidad considerada en sí.

7. *De qué género y especie sería la línea infinita.*— Pero insistirá alguno en que, consecuentemente, aunque se diese una línea infinita (y lo mismo ocurre con la superficie y el cuerpo), sería de la misma especie que las otras finitas. El consiguiente es falso; por tanto. La consecuencia es clara, porque en dicha línea todos los puntos serían también de la misma clase y cualquier parte separada de aquélla sería también una línea finita capaz de continuarse con otras. Ahora bien, la falsedad del consiguiente es clara, porque, según una opinión probable, una línea infinita encierra en sí contradicción. Se responde concediendo la consecuencia, como enseñan todos; se refirió a esto Santo Tomás, I, q. 85, a. 8, ad 2; Soncinas, V *Metaph.*, q. 15, el cual cita a Avicena, en el lib. II de su *Metafísica*, y a Aristóteles, en lib. VI de los *Tópicos*, que afirma que, aun cuando la línea fuese infinita, todavía le convendría la definición de línea. Por lo cual, en virtud de la razón esencial de línea, no puede concluirse que repugne que se dé una actualmente infinita; si repugna por otras razones, y cuáles son éstas, se trata ex profeso en los libros de la *Física* y *De Caelo*.

8. *Consecuencia de lo dicho.*— En último término se infiere de lo dicho que en esta serie y coordinación se encuentra únicamente un género supremo y otro intermedio y tres especies últimas. Y si es verdad, considerando las cosas en sí mismas, que la cantidad no se comporta como género respecto de la discreta y la continua, resultará consecuentemente que en este género de accidentes hay solamente un género que contiene inmediatamente en sí las tres especies últimas, cosa que para algunos representa un gran inconveniente, ya que entre el género supremo y la especie última debe haber algún género subalterno. Pero no veo por qué principio sea esto absolutamente necesario; pues, como estos géneros y especies se abstraen según las conveniencias o semejanzas de las cosas, ¿por qué

simili argumento de superficiebus, quia quaelibet superficies sunt ex se continuabiles lineae; idemque proportionaliter est de corpore. Dico autem *quantum est ex se*, quia quantitates rerum naturalium saepe non possunt continuari; id tamen provenit ex subiecto et accidentarium est quantitati secundum se.

7. *Linea infinita cuiusnam generis esset et speciei.*— Sed urgebit aliquis: ergo etiamsi daretur linea infinita (et idem est de superficie et corpore), illa esset eiusdem speciei cum aliis finitis. Consequens est falsum; ergo. Sequela patet, quia etiam in illa linea omnia puncta essent eiusdem rationis, et quaelibet pars separata ab illa esset linea finita et continuabilis aliis. Falsitas autem consequentis patet, quia linea infinita, iuxta probabilem sententiam, involvit in se repugnantiam. Respondetur concedendo sequelam, ut omnes docent; idque attigit D. Thom., I, q. 85, a. 8, ad 2; Soncin., V Metaph., q. 15, qui citat Avicennam, lib. II suae Metaphysicae, et Arist., VI Topic., dicentem quod licet linea esset infinita, adhuc illi conveniret definitio lineae. Quocirca ex vi essentialis rationis lineae non potest concludi quod repugnet dari actu infinitam; an vero aliis de causis repugnet, et quaenam illae sint, in libro Phys. et de Caelo ex professo disputatur.

8. *Illatio ex dictis.*— Ultimo ex dictis colligitur in hac serie et coordinatione tantum inveniri unum genus supremum, et aliud intermedium, et tres species ultimas. Quod si verum est, considerando res secundum se, quantitatem non esse genus ad discretam et continuam, fiet consequenter in hoc genere accidentium tantum esse unum genus immediate sub se continens tres species ultimas, quod aliquibus videtur magnum inconveniens; quia inter genus supremum et speciem ultimam debet esse aliquod genus subalternum. Sed non video ex quo principio hoc sit simpliciter necessarium; nam, cum haec genera et species abstrahantur secundum convenientias seu similitudines rerum, cur fieri non potest ut tres species inter

no puede suceder que las tres especies tengan entre sí una única conveniencia genérica y primariamente diversa de los otros géneros? Por tanto, atendiendo a los términos, no advierto en esto repugnancia o inconveniente alguno. Sin embargo, como por otra parte suponemos que de la cantidad continua y la discreta puede abstraerse una conveniencia suficiente para establecer la coordinación predicamental, por esta razón el género en que convienen las otras especies no se tiene por supremo, sino por subalterno.

Tercera división de la cantidad discreta en sus especies

9. *Si todos los números diferentes difieren esencialmente.*— En tercer lugar, la cantidad discreta o el número se divide en varias especies de números, y mediante esta división se completa otra serie y coordinación de este predicamento. Acerca de dicha división pueden preguntarse algunas cosas que tienen menos importancia. Lo primero es si todos los números desiguales en sus unidades difieren específicamente en este predicamento. La razón de duda puede estar en que sólo difieren según un grado mayor y menor en un mismo género de extensión. En efecto, ¿por qué en el caso de la línea no se da distinción específica entre la que tiene dos codos y la que tiene tres, y hay en los números diferencia esencial entre el dos y el tres? En segundo lugar, porque, en otro caso, o no habría en el mundo especie alguna de número excepto una sólo, concretamente la que surge de todas las unidades cuantitativas existentes en el mundo, o bien cualquier unidad compondría simultáneamente muchísimas especies de cosas; y las dos soluciones parecen inconvenientes. Más aún, se sigue también que una especie se componga de otras completas y contenidas bajo un mismo género.

10. *El número es una especie subalterna.*— Sin embargo, tanto los aritméticos como todos los filósofos hablan de esos números como de especies distintas; por lo cual, de la misma manera que suponemos que el número es una especie de cantidad, hay que afirmar consecuentemente que no es una especie última, sino subalterna, y que todos los números desiguales en cuanto a la multitud de sus unidades son específicamente diversos, porque o se ha de hablar de todos así

se habeant unicam convenientiam genericam, et ab aliis generibus primo diversam? Itaque ex terminis non video in hoc repugnantiam, neque inconveniens ullum. Tamen, quia aliunde supponimus abstrahi posse convenientiam a quantitate continua et discreta, sufficientem ad praedicamentalem coordinationem constituendam, ideo genus, in quo caeterae species conveniunt, non summum, sed subalternum censetur.

Tertia divisio quantitatis discretae in suas species

9. *An omnes numeri differentes essentialiter differant.*— Tertio dividitur quantitas discreta seu numerus in varias numerorum species, per quam divisionem perficiatur alia series et coordinatio huius praedicamenti. Circa quam divisionem nonnulla quae levioris momenti sunt inquiri possunt. Primum est an omnes numeri inaequales in unitatibus differant specie in hoc praedicamento. Et ratio dubii esse potest quia solum differunt secundum magis et minus in eodem genere extensionis. Cur enim in lineis non est distinctio secundum speciem quod sit bicubita vel tricubita, et in numeris est essentialis differentia quod sit binarius vel ternarius? Secundo, quia alias vel nulla erit in mundo species numeri praeter unam tantum, illa, nimirum, quae consurgit ex omnibus unitatibus quantitativis in mundo existentibus; vel certe quaelibet unitas simul componet quamplurimas rerum species; utrumque autem videtur inconveniens. Immo illud etiam sequitur, quod una species componatur ex aliis completis et sub eodem genere contentis.

10. *Numerus species est subalterna.*— Nihilominus tam arithmetici quam philosophi omnes de illis numeris ut de speciebus distinctis loquuntur; unde eo modo quo supponimus numerum esse speciem quantitatis, consequenter dicendum est non esse speciem ultimam, sed subalternam, et omnes numeros inaequales in multitudine unitatum esse specie diversos. Nam de omnibus ita dicendum est, vel de nullo, quia non est maior ratio quorumdam quam aliorum;

o de ninguno, ya que no hay mayor razón para unos que para otros; y nadie dijo hasta este momento que todos los números pertenezcan a una misma especie. Y la razón de la distinción parece que está en que la adición de una unidad diversifica formalmente la extensión o divisibilidad del número. Señal de esto es que de par lo hace impar, y al contrario. Igualmente sucede por esto que un número sea divisible en dos partes iguales y no lo sea otro; y uno solamente en unidades, y otro también en números; y uno parte en la unidad, parte en un número. Y las diversas propiedades y proporciones de esta clase es lo que considera en los números el aritmético. Por tanto, por estas razones parece que se da una distinción más formal entre los números desiguales que entre los iguales; por consiguiente, como éstos difieren en número, con razón se piensa que aquéllos difieren en especie.

11. Y si alguien considera atentamente estas razones y las que se aducían en contra, comprenderá fácilmente que toda esta composición y especificación y distinción de números no se da sin un orden a la razón. Con ello no menos se confirma la doctrina expuesta anteriormente en la sec. 1. Y de ese modo se solucionan fácilmente las razones primeras; pues los números diversos en su modo de extensión y de divisibilidad no difieren solamente de modo gradual, sino también según la diversa razón de extensión o de numerabilidad, cosa que no sucede así en la línea de dos codos o de tres; pues esta numeración le sobreviene enteramente en cuanto es continua. Finalmente, en orden a la razón no hay inconveniente en que la misma unidad componga varias especies de números. Y de ese modo puede entenderse también fácilmente que en las cosas hay varios números, distintos específica o numéricamente, aun cuando en la realidad no exista una unión mayor en las unidades de un número entre sí que con las unidades de otro número. Y, por una razón parecida, no se dice propiamente que una especie de número se componga de otras, hablando formalmente, sino sólo hablando materialmente. En ese sentido afirmó Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica*, c. 14, que *un número senario no es dos veces tres, sino una vez seis.*

nullus autem hactenus dixit omnes numeros esse eiusdem speciei. Ratio autem distinctionis esse videtur quia additio unitatis formaliter diversificat extensionem seu divisibilitatem numeri. Cuius signum est quia ex pari facit imparem, et e converso. Item hinc fit ut unus numerus sit divisibilis in duas partes aequales, et non alius; et unus tantum in unitates, alius etiam in numeros; alius partim in unitatem, partim in numerum. Et similes proprietates variae ac proportiones considerantur in numeris ab arithmetico. Propter haec ergo formalior distinctio censetur esse inter numeros inaequales quam inter aequales; cum ergo hi numero differant, illi merito censentur specie differre.

11. Si quis autem has rationes, et quae in contrarium fiebant, attente consideret, facile intelliget totam hanc numerorum compositionem, et specificationem, ac distinctionem, non esse sine ordine ad rationem. Ex quo non parum confirmatur doctrina superius tradita in sect. 1. Atque hoc modo facile solvuntur priores rationes; nam diversi numeri in suo modo extensionis et divisibilitatis non tantum differunt secundum magis et minus, sed etiam secundum diversam rationem extensionis seu numerabilitatis, quod non ita contingit in linea bicubita vel tricubita; haec enim numeratio omnino illi accidit quatenus continua est. Denique in ordine ad rationem non est inconveniens eamdem unitatem componere plures numerorum species. Atque hoc etiam modo intelligi facile potest esse in rebus numeros plures, vel specie vel numero distinctos, etiamsi a parte rei non sit maior unio inter unitates unius numeri inter se quam cum unitatibus alterius. Et simili ratione non dicitur proprie una species numeri componi ex aliis, formaliter loquendo, sed tantum materialiter. Quomodo dixit Aristoteles, V Metaph., c. 14, *senarium non esse bis tria, sed semel sex.*

En qué sentido se llama forma del número a la última unidad

12. Y con esto se soluciona fácilmente otra duda que se refiere a este lugar: si la última unidad se llama forma del número y en qué sentido; de este punto tratan extensa y seriamente muchos autores, como si fuese una cuestión de importancia, a pesar de que se trata de una cuestión meramente verbal y fundada en una locución metafórica. De esa locución se valió Santo Tomás en el VIII *Metaph.*, a propósito del texto 10; y por esto se debaten en favor de ella los tomistas, Capréolo, *In I*, dist. 24, q. 1, concl. 5; y Iavello, VIII *Metaph.*, q. 10; Soncinas, X *Metaph.*, q. 6, aun cuando también Soncinas elija un camino intermedio y más probable para la explicación de esa locución. Otros, en cambio, la rechazan, como Auréolo, citado por Capréolo anteriormente; Mayor, en la misma dist. 24, q. 1. Pero hay que afirmar brevemente que la última unidad no se llama forma del número en el sentido de que en las cosas mismas haya alguna unidad primera o última o algún orden real entre esas unidades, cosa que observa y prueba atinadamente Soncinas, aun cuando Capréolo parezca opinar de otra manera en las soluciones de los argumentos. Y brevemente queda claro, porque en las cosas mismas no puede haber un orden si no es o de perfección, o de sitio, o de distancia del cielo, o de tiempo, o de causalidad, o de naturaleza. Ahora bien, todos estos órdenes son accidentales e improcedentes para la composición del número, como se verá fácilmente discurriendo por cada uno de ellos; por consiguiente. Por tanto, debe esto entenderse necesariamente en orden a la razón, que concibe en cada uno de los números un orden de unidades, entre los cuales la última se piensa que completa el número y que lo distingue de las otras, y, por ello, se dice que se comporta con él como su forma.

13. En lo cual hay que considerar, en segundo lugar, que el pensamiento de Santo Tomás no fue que ésta sea una forma propiamente dicha, sino con una cierta analogía y proporcionalidad que prácticamente ha sido ya explicada, concretamente porque la forma es la que completa la esencia de la cosa y la distingue de las otras y la coloca en un cierto orden y grado de modo cuasi indivisible; ahora bien, todas estas cosas, a su manera, se las confiere al número la última

Quomodo ultima unitas dicatur forma numeri

12. Atque hinc facile expeditur alia dubitatio quae ad hunc locum spectat, an et quomodo ultima unitas dicatur forma numeri; quae fuse ac serio disputatur a multis auctoribus, ac si esset res alicuius momenti, cum tamen solum in nominibus et in quadam metaphorica locutione posita sit. Qua quidem locutione usus est D. Thom., VIII Metaph., circa text. 10; et ideo pro illa pugnant thomistae, Capreolus, In I, dist. 24, q. 1, concl., 5; et Iavellus, VIII Metaph., q. 10; Soncinas, X Metaph., q. 6, quamvis et Soncinas mediam quamdam et probabiliorem viam teneat explicandi locutionem illam. Alii vero illam impugnant, ut Aureol., apud Capreolum supra; et Maior, eadem dist. 24, q. 1. Sed breviter dicendum est ultimam unitatem non dici formam numeri eo quod in rebus ipsis sit aliqua unitas prima vel ultima, vel aliquis realis ordo inter illas unitates, quod recte notat et probat Sonc., etiamsi Capreolus aliter sentire videatur in argumentorum solutionibus. Et patet breviter, quia in rebus ipsis non potest esse ordo, nisi vel perfectionis, vel situs, aut distantiae a caelo, aut temporis, aut causalitatis, vel naturae. Sed omnes isti ordines sunt per accidens, et impertinentes ad numeri compositionem, ut facile constabit discurrenti per singulos; ergo. Debet igitur necessario id intelligi in ordine ad rationem, quae in singulis numeris concipit ordinem unitatum, inter quas ea quae est ultima censetur numerum complere et ab aliis illum distinguere, et ideo dicitur comparari ad illum ut formam eius.

13. In quo est secundo considerandum non fuisse D. Thomae sensum hanc esse formam proprie dictam, sed analogia et proportione quadam, quae iam fere explicata est, scilicet, quia forma est quae complet rei essentiam eamque ab aliis distinguit et in certo ordine et gradu quasi indivisibiliter consti-

unidad. Por esta razón dijo el mismo Aristóteles que las especies de las cosas se comportan como números. Por esto también la multitud de las unidades anteriores parece comportarse respecto de la última como algo actuable por ella. Y, finalmente, por la adición o sustracción de la última unidad se cambia la especie del número; luego en todas estas cosas se asemeja la unidad última a la forma o diferencia última, lo cual basta para aquella locución analógica. Y, amplificándola, afirman Iavello y otros que, si en una terna, por ejemplo, se considera la razón formal íntegra que surge de las tres unidades, es ésta la forma del todo o la total; y que la unidad última es una forma de parte, o física; todo lo cual puede admitirse en la misma proporción. Y, sin embargo, me parece a mí desacertadísimo entender o defender esto con propiedad, o también en sentido real, es decir, con composición real; pues las razones de Auréolo y de otros que brevemente resume Soncinas y han sido ya insinuadas demuestran claramente lo contrario por el mero hecho de que en las cosas no se da ningún orden ni unión o composición alguna entre tales unidades más bien que entre otras. Por lo cual en este punto no es menester que nos detengamos más.

14. *De qué clase es la división del número en par e impar.*— Puede proponerse aquí otra duda, y es si el número desciende inmediatamente a todas las especies o puede dividirse de manera más inmediata por dos diferencias, como, por ejemplo, en par e impar. En efecto, muchos atribuyen esta disyunción al número como una propiedad suya; otros, en cambio, y tal vez con más probabilidad, piensan que son diferencias separadas. Pero como éstas y otras cosas dependen en gran parte de la relación a la razón, fácilmente pueden concebirse varias diferencias y conveniencias de esta clase; en tal sentido, pues, suelen dividirse los números en simples y compuestos y de otras maneras que exponen los matemáticos.

tuit; haec autem omnia suo modo confert ultima unitas numero. Propter quod etiam Aristoteles dixit species rerum se habere sicut numeros. Unde etiam multitudo priorum unitatum videtur comparari ad ultimam ut quid actuabile per illam. Ac tandem per additionem vel subtractionem ultimae unitatis mutatur species numeri; in his ergo omnibus assimilatur unitas ultima formae seu differentiae ultimae, quod satis est ad illam analogicam locutionem. Quam Iavellus et alii amplificantes dicunt, si in ternario, verbi gratia, consideretur integra ratio formalis consurgens ex tribus unitatibus, illam esse formam totius seu totalem; unitatem vero ultimam esse formam partis seu physicam, quae omnia sub eadem proportionalitate admitti possunt. Et tamen cum proprietate, vel etiam cum realitate, seu reali compositione intelligere aut defendere ineptissimum mihi videtur; nam rationes Aureoli et aliorum, quas breviter Soncinas congerit, et iam insinuatae sunt, contrarium aperte demonstrant, vel ex eo solum quod in rebus nullus est ordo nullave unio aut compositio inter has unitates potius quam inter alias. Quare in hac re amplius immorari non oportet.

14. *Divisio numeri in parem et imparem qualis.*— Alia dubitatio hic esse posset an numerus immediate descendat ad omnes species, vel per duas differentias immediatius dividi possit, ut, verbi gratia, in parem et imparem. Multi enim attribuunt hoc disiunctum numero ut passionem eius; alii vero, et fortasse probabilius, existimant esse differentias divisas. Sed cum haec et similia pendeant plurimum ex habitudine ad rationem, facile possunt variae differentiae huiusmodi ac convenientiae excogitari; sic enim etiam dividi solent numeri in simplices et compositos, et aliis modis qui a mathematicis traduntur.

SECCION V

QUÉ PROPIEDADES SE ATRIBUYEN A LA CANTIDAD

1. Sobre la cuestión presente no trae casi nada Aristóteles en este lugar del lib. V de la *Metafísica;* sin embargo, en los *Predicamentos,* c. sobre la *Cantidad,* le atribuye tres propiedades, de las cuales las dos primeras son más bien negaciones que propiedades positivas.

La cantidad no tiene contrario

2. La primera es que la cantidad no tiene contrario. Como razón de esto puede señalarse que la contrariedad supone diferencia específica, pues se da oposición entre aquellas cosas que distan en sumo grado dentro de un mismo género; ahora bien, entre cantidades que difieren específicamente no se da contrariedad, porque no se repelen de un mismo sujeto, sino que más bien deben estar necesariamente juntas *ex natura rei;* más todavía, en el plano real tienen una subordinación tal que una es el principio de la otra; y todas estas cosas están en pugna con una verdadera contrariedad. Por lo cual no tiene peso alguno la objeción de que lo divisible y lo indivisible son contrarios en una misma razón; y que la superficie y la línea se oponen como lo divisible y lo indivisible en cuanto a la anchura. Se responde, en efecto, que lo divisible y lo indivisible, tomados formalmente, no se oponen más que de modo privativo; pero que una cosa divisible y una indivisible, hablando con propiedad, no se oponen de manera alguna, sino que se distinguen específicamente, o sea, como el principio y lo principiado. Por consiguiente, entre las cantidades específicamente distintas no hay contrariedad; ni tampoco puede haberla entre cantidades de una misma especie, porque la contrariedad propia supone una distinción específica, como se ha dicho.

3. *Se responde a una objeción.*— Sin embargo se ofrece inmediatamente la objeción de que el aumento y la disminución son movimientos contrarios; por consiguiente tienden a términos contrarios, ya que la contrariedad de los movimientos se saca de la contrariedad de los términos; ahora bien, los términos de dichos movimientos son cantidades de la misma especie, concretamente un

SECTIO V

QUAE PROPRIETATES QUANTITATI ATTRIBUANTUR

1. De praesenti quaestione nihil fere tradit Aristoteles in hoc loco V Metaph.; tamen in Praedicamentis, c. de Quantitat., tres illi proprietates attribuit, ex quibus duae primae magis sunt negationes quaedam quam positivae proprietates.

Quantitatem non habere contrarium

2. Prima est quod quantitas non habet contrarium. Cuius ratio assignari haec potest, quia contrarietas supponit specificam differentiam; est enim oppositio eorum quae sub eodem genere maxime distant; at vero inter quantitates quae specie differunt non est contrarietas, quia non se expellunt ab eodem subiecto, sed potius ex natura rei necessario debent esse coniunctae; immo secundum rem habent talem subordinationem, ut una sit alterius principium; quae omnia pugnant cum vera contrarietate. Unde nullius momenti est si quis obiiciat divisibile et indivisibile secundum eamdem rationem esse contraria; superficiem autem et lineam opponi ut divisibile et indivisibile, secundum latitudinem. Respondetur enim divisibile et indivisibile, formaliter sumpta, non opponi nisi privative; rem autem divisibilem et indivisibilem proprie nullo modo opponi, sed distingui specie, vel tamquam principium et principiatum. Inter quantitates ergo specie distinctas non est contrarietas; nec vero esse potest inter quantitates eiusdem speciei, quia propria contrarietas supponit distinctionem specificam, ut dictum est.

3. *Obiectioni satisfit.*— Statim vero occurrit obiectio, nam augmentatio et diminutio sunt motus contrarii; ergo tendunt ad terminos contrarios, nam contrarietas motuum sumitur ex contrarietate terminorum; sed termini illorum motuum sunt quantitates eiusdem speciei, nimirum, corpus maius vel minus; ergo inter quantitates eiusdem

cuerpo mayor o menor; por consiguiente se da la contrariedad entre cantidades de la misma especie. Esta objeción es aproximadamente la que puso Aristóteles en el c. sobre la *Cantidad,* al decir que lo grande y lo pequeño, que dicen referencia a la cantidad, parecen contrarios; pues lo grande y lo pequeño parecen ser los términos del aumento y la disminución. Y responde que lo grande y lo pequeño no se oponen contrariamente, sino relativamente, pues una misma cosa puede ser grande y pequeña en diversos aspectos. Y a lo mismo casi se reduce lo que afirma en este lugar, concretamente, que grande y pequeño, mayor y menor, largo y corto y demás parecidos no son cantidades *per se,* sino modificaciones de la cantidad, todas las cuales se reducen a la propiedad tercera, que hemos de explicar en seguida, de la igualdad y desigualdad, pues todas las relaciones mencionadas están comprendidas en la desigualdad.

4. Pero todavía se mantiene la dificultad propuesta, porque los movimientos contrarios no tienden a relaciones opuestas; por consiguiente, el aumento y la disminución no tienden a una cantidad grande y pequeña en cuanto son relaciones; por consiguiente tienden a ellas en cuanto absolutamente son formas contrarias. Responden algunos que lo grande y lo pequeño pueden considerarse, o bien en sentido precisivo en cuanto pertenecen a la cantidad, haciendo abstracción de la sustancia, o en cuanto son términos naturales de la sustancia, sobre todo de la viviente, a la cual la naturaleza ha fijado ciertos términos de aumento y decrecimiento; y que bajo esta última razón lo grande y lo pequeño son términos de movimientos contrarios y como tales no pertenecen a la cantidad, sino que se reducen más bien a la sustancia como términos suyos. Pero esta respuesta no me agrada, no sólo porque no repugna menos a la sustancia tener contrario que a la cantidad, sino también, porque, aun cuando la sustancia requiera una cantidad mayor o menor, sin embargo la moción misma se juzga que tiende a la cantidad; de la misma manera que, aunque sea la sustancia la que exige el lugar más elevado y el más bajo, sin embargo los movimientos hacia arriba o hacia abajo tienden formalmente a los lugares mismos. Por consiguiente parece que hay que decir dos cosas. Primero, que para la contrariedad de movimientos no siempre

speciei est contrarietas. Hanc fere obiectionem posuit Aristoteles c. de Quant., dicens magnum et parvum, quae ad quantitatem spectant, videri contraria; magnum enim et parvum videntur esse termini augmentationis et diminutionis. Et respondet magnum et parvum non opponi contrarie, sed relative; nam idem esse potest magnum et parvum respectu diversorum. Et in idem fere redit quod hoc loco ait, magnum, scilicet, et parvum, maius et minus, longum et breve, et similia, non esse per se quantitates, sed affectiones quantitatis, quae omnes reducuntur ad tertiam proprietatem statim declarandam de aequalitate et inaequalitate; nam omnes praedictae relationes sub inaequalitate comprehenduntur.

4. Sed adhuc urget argumentum factum [1], quia motus contrarii non sunt ad relationes oppositas; ergo augmentatio et diminutio non tendunt ad magnam et parvam quantitatem ut relationes sunt; ergo tendunt ad illas ut sunt absolute formae contrariae. Respondent aliqui magnum et parvum posse considerari aut praecise, ut ad quantitatem pertinent, abstrahendo a substantia, aut prout sunt termini naturales substantiae, praesertim viventis, cui a natura dati sunt certi termini augmenti aut decrementi; et sub hac secunda ratione magnum et parvum esse terminos contrariorum motuum, et ut sic non pertinere ad quantitatem, sed potius reduci ad substantiam tamquam eius terminos. Sed non placet haec responsio, tum quia non minus repugnat substantiae habere contrarium, quam quantitati; tum etiam quia, licet substantia requirat maiorem vel minorem quantitatem, tamen motio ipsa ad quantitatem tendere censetur; sicut licet substantia sit quae postulat locum supernum et infernum, tamen motus sursum et deorsum ad loca ipsa formaliter tendunt. Duo igitur dicenda videntur. Primum, ad contrarietatem motuum non semper requiri propriam contrarietatem

[1] Soto, in Logica, II de Anim., text. 41.

se requiere la contrariedad propia de los términos, sino que basta la anchura o distancia, por razón de la cual —juntamente también con el sentido de los diversos movimientos, es decir, en cuanto el término *a quo* de uno es el término *ad quem* de otro movimiento, y al revés— surge la contrariedad en el movimiento mismo; en este sentido, pues, son contrarios los movimientos locales, aun cuando en los lugares mismos no haya otra contrariedad propia más que la distancia y la diversidad. Luego esto mismo puede decirse del aumento y disminución.

5. En segundo lugar, sin embargo, se afirma más en particular que, si se considera atentamente la cuestión, el aumento y la disminución se oponen de modo privativo más bien que contrario. En efecto, en uno y otro de estos movimientos —como se expone más ampliamente en la filosofía natural— se reúnen dos mutaciones: una es la adquisición de alguna cantidad, por una parte; la otra es la pérdida de alguna cantidad por la resolución que se provoca en otra parte del viviente por reacción del contrario. Y si acaece que se produce la adquisición de la cantidad sin ninguna pérdida, o con pérdida menor, se llama entonces aumento; en cambio, si tiene lugar sólo la pérdida de cantidad o hay una compensación menor, se llama disminución. Por consiguiente, si en uno y otro movimiento consideramos la adquisición de alguna cantidad, no son contrarios entre sí, aunque por uno se adquiera una cantidad mayor y por otro menor; no solamente porque de aquí resulta más bien que uno es camino para el otro y uno es la perfección del otro, como la calefacción intensa y la débil, sino también porque, hablando propiamente, una y otra adquisición sería suficiente para el aumento si no se añadiese por otra parte la pérdida. Ahora bien, la pérdida de cantidad no se opone a la adquisición contrariamente, sino de modo privativo, de la misma manera que la corrupción se opone a la generación; como, por consiguiente, la disminución no se opone al aumento sino a causa de la pérdida de una mayor cantidad, por ello no se trata aquí propiamente de una oposición contraria, sino privativa.

terminorum, sed sufficere latitudinem [1] seu distantiam, ratione cuius, adiuncto etiam modo tendendi diversorum motuum, quatenus, videlicet, terminus a quo unius est terminus ad quem alterius motus, et e converso, oritur contrarietas in ipso motu; sic enim motus locales contrarii sunt, quamvis in locis ipsis non sit alia propria contrarietas praeter distantiam ac diversitatem. Hoc igitur ipsum dici potest de augmentatione et diminutione.

5. Secundo vero magis in particulari dicitur augmentationem et diminutionem, si attente res consideretur, magis opponi privative quam contrarie. In utroque enim ex his motibus (ut latius in philosophia traditur) duae mutationes coniunguntur: una est acquisitio alicuius quantitatis ex una parte; alia est amissio alicuius quantitatis per resolutionem, quae ex alia parte viventis fit per reactionem contrarii. Et si contingat acquisitionem quantitatis fieri sine ulla deperditione, vel cum minori, tunc dicitur augmentatio; si vero accidat sola amissio quantitatis, vel cum minori reparatione, dicitur diminutio. Si ergo in utroque motu consideremus acquisitionem alicuius quantitatis, non sunt sibi contrarii, etiamsi per unum maior et per alium minor acquiratur: tum quia hinc potius habetur unum esse viam ad alium, et alterum perfectionem alterius, sicut calefactio intensa et remissa; tum etiam quia, per sese loquendo, utraque acquisitio sufficeret ad augmentum, si aliunde amissio non coniungeretur. Amissio autem quantitatis non opponitur contrarie acquisitioni, sed privative, sicut corruptio generationi; quia ergo diminutio non opponitur augmentationi, nisi propter adiunctam amissionem maioris quantitatis, ideo non est proprie ibi contraria oppositio, sed privativa.

[1] *Altitudinem* en otras ediciones. (N. de los EE.)

La cantidad no es susceptible de más y de menos

6. *Por qué razón no es susceptible la cantidad de más y de menos.*— La segunda propiedad de la cantidad establecida por Aristóteles es que no es susceptible de más y de menos, concretamente en el orden de la intensidad; pues en el de la extensión es claro que una cantidad es más extensa que otra; sin embargo, en cuanto a la intensidad no puede esto darse. La razón de ello suele señalarse en la propiedad precedente, porque la intensidad y remisión de una forma suele provenir de la mezcla del contrario; y, por ello, como la cantidad no tiene contrario, no puede intensificarse ni debilitarse. Pero esta razón no es universal, pues con frecuencia puede intensificarse una cualidad que no tiene contrario, como es claro en el caso de la luz, la ciencia, la visión, etc. Por consiguiente puede darse la razón de esto, o bien apoyándose en que la cantidad sigue a la materia, como pasión propia suya; y por ello, en cuanto a la amplitud de la intensidad, tiene, como la materia, una entidad indivisible; o de parte del efecto formal al que se ordena esencial y primariamente la cantidad, que es la extensión de las partes de la sustancia, para el cual efecto es improcedente la intensidad; más todavía, no podría entenderse cómo tendría lugar en el caso de ese efecto. Y esto lo explican muy bien los ejemplos de Aristóteles, pues, dejando a un lado la mayor extensión, no puede entenderse un más o un menos entre dos cuantos; de la misma manera que una cosa de un pie no puede ser más cuanta que otra también de un pie; e igual que un binario no puede ser más o menos número que otro binario.

7. *La cantidad es capaz de condensación y rarefacción.*— Pero, aunque la cantidad no reciba intensificación o remisión, sin embargo la cantidad continua es capaz de condensación o rarefacción; a esa mutación la llama Santo Tomás a veces intensificación, como es claro en I-II, q. 52, a. 2, ad 1, y en II-II, q. 24, a. 5, ad 1. Sin embargo, esto no se ha de entender en sentido propio, sino por analogía e imitación; pues, de la misma manera que la intensificación de las cualidades se produce sin adición, sea absolutamente, sea sin adición en una parte nueva del sujeto, según las diversas opiniones, así la rarefacción se produce

Quantitatem non recipere magis nec minus

6. *Ratio ob quam non recipiat quantitas magis et minus.*— Secunda proprietas quantitatis ab Aristotele posita est quod non recipiat magis neque minus, nimirum, secundum intensionem; nam secundum extensionem clarum est unam quantitatem esse magis extensam quam aliam; intensive autem accidere non potest. Cuius rei ratio solet assignari ex praecedenti proprietate, quia intensio et remissio formae solet provenire ex admixtione contrarii; et ideo cum quantitas non habeat contrarium, neque intendi poterit, nec remitti. Sed ratio non est universalis, nam saepe qualitas intendi potest quae contrarium non habet, ut patet de lumine, scientia, visione, etc. Ratio ergo reddi potest, vel ex eo quod quantitas consequitur materiam ut propria passio eius; et ideo, quoad latitudinem intensivam, indivisibilem habet entitatem, sicut ipsa materia; vel ex parte effectus formalis, ad quem per se primo ordinatur quantitas, quae est extensio partium substantiae, ad quem effectum impertinens est intensio, immo intelligi non posset quomodo circa talem effectum locum habeat. Quod optime declarant exempla Aristotelis, nam, seclusa maiori extensione, non potest intelligi magis aut minus inter duo quanta; ut res pedalis non potest esse magis quanta quam alia etiam pedalis; sicut unus binarius non potest esse magis vel minus numerus quam alius binarius.

7. *Quantitas capax est condensationis et rarefactionis.*— Quamquam vero quantitas intensionem vel remissionem non recipiat, quantitas vero continua est capax condensationis vel rarefactionis; quam mutationem vocat D. Thom. interdum intensionem, ut patet in I-II, q. 52, a. 2, ad 1, et II-II, q. 24, a. 5, ad 1. Verumtamen non est id intelligendum per proprietatem, sed per analogiam et imitationem; nam sicut intensio qualitatum fit sine additione, vel simpliciter, vel sine additione in nova parte subiecti, iuxta varias opiniones, ita rarefactio fit sine

sin adición de nueva cantidad, especialmente en la opinión de Santo Tomás, sobre la cual habrá de tratarse después.

8. *Se responde a una interrogación.*— Pero se preguntará por qué no incluyó ésta Aristóteles entre las propiedades de la cantidad, concretamente que pueda condensarse y enrarecerse, de la misma manera que puso entre las propiedades de la cualidad que pudiese intensificarse y debilitarse. Respondo, en primer lugar, que Aristóteles no enumeró todas las propiedades, como se verá por lo que diremos. Además, condensarse y enrarecerse no convienen a la cantidad por razón de sí, sino por razón de la sustancia natural en que está, y, por ello, no se cuentan entre las propiedades peculiares de la cantidad. En efecto, el que la cantidad misma sea próximamente susceptible de densidad o enrarecimiento, que son ciertas cualidades, no es una propiedad diferente de aquella que puede atribuirse a la cantidad respecto de otras cualidades o accidentes corpóreos, concretamente ser sujeto inmediato de ellos; sobre esto trataré un poco después.

9. Puede objetarse de otro modo contra esta propiedad y la precedente; en efecto, grave y ligero son afecciones de la cantidad, como atestigua Aristóteles en este lib. V de la *Metafísica,* c. 13; ahora bien, grave y ligero son propiamente contrarios, y reciben intensificación y remisión; por consiguiente. Se responde negando el antecedente, pues la gravedad y la ligereza son unas cualidades; y Aristóteles, en ese pasaje —tal como lo interpreta Santo Tomás y todos— se valió de ese ejemplo siguiendo la opinión común que entonces circulaba de que la gravedad no es otra cosa que una multitud de superficies.

De qué modo es una propiedad de la cantidad la igualdad y la desigualdad

10. *Doble consideración de lo igual y lo desigual.*— La tercera propiedad señalada por Aristóteles es la igualdad y la desigualdad, y dice que es la más propia de la cantidad, indicando que es tan propia de la cantidad que por razón de ella se dicen las demás cosas iguales o desiguales. Sobre esta propiedad hay que advertir, en primer lugar, que igual y desigual puede tomarse en dos sentidos. Primero, en sentido propio; segundo, en sentido traslaticio. En el primer

additione novae quantitatis, praesertim iuxta opinionem D. Thomae, de qua postea dicendum est.

8. *Interrogationi respondetur.*— Sed inquies cur Aristoteles non posuit hanc inter proprietates quantitatis, nimirum, quod possit condensari et rarefieri, sicut posuit inter proprietates qualitatis quod posset intendi et remitti? Respondeo primo, Aristotelem non numerasse omnes proprietates, ut ex dicendis patebit. Deinde condensari et rarefieri non convenire quantitati ratione sui, sed ratione naturalis substantiae in qua inest, et ideo non numerari inter peculiares proprietates quantitatis. Nam, quod ipsa quantitas proxime sit susceptiva densitatis et raritatis, quae sunt qualitates quaedam, non est alia proprietas ab ea quae respectu aliarum qualitatum vel accidentium corporalium potest quantitati attribui, nimirum, quod sit immediatum subiectum eorum; de quo paulo inferius dicam.

9. Aliter obiici potest contra hanc et praecedentem proprietatem, nam grave et leve sunt affectiones quantitatis, teste Aristotele, hoc lib. V Metaph., c. 13; sed grave et leve sunt proprie contraria, et intensionem ac remissionem recipiunt; ergo. Respondetur negando antecedens, nam gravitas et levitas sunt qualitates quaedam; Aristoteles autem in eo loco, ut D. Thomas et omnes exponunt, illud exemplum adhibuit iuxta opinionem quae tunc circumferebatur, quod gravitas nil aliud sit quam multitudo superficierum.

Aequalitas et inaequalitas quomodo sit proprietas quantitatis

10. *Aequalis et inaequalis duplex consideratio.*— Tertia proprietas ab Aristotele assignata est aequalitas vel inaequalitas, quam dicit quantitati maxime propriam, significans esse ita propriam quantitati, ut ratione eius aliae res dicantur aequales vel inaequales. Circa quam proprietatem primo advertendum est aequale et inaequale duobus modis accipi posse. Primo, secundum proprietatem; secundo, per translationem. Primo modo dicun-

sentido se dicen iguales dos líneas; en el segundo se dicen iguales dos hombres en cuanto a la ciencia o en cuanto a las fuerzas corporales; más todavía, también dos personas divinas se dicen iguales en cuanto a su perfección. En efecto, la igualdad es una cierta conveniencia; ahora bien, la conveniencia entre cualesquiera cosas de una misma clase interviene a modo de una cierta unidad formal que en la sustancia suele llamarse identidad, en la cualidad semejanza y en la cantidad propia, en cambio, igualdad en sentido propio; en los demás predicamentos, sin embargo, no tiene nombre peculiar, sino que retiene el genérico de conveniencia o unidad específica. Pero como esta conveniencia o disconveniencia entre las cantidades es para nosotros más conocida, por ello esa palabra se ha transferido a la significación de cualquier conveniencia perfecta en la perfección, intensidad o virtud. Por tanto, en el caso presente habla Aristóteles de la igualdad tomada en sentido propio, pues de ese modo hay que asignar las propiedades a las cosas en cualquier ciencia. Aunque, si queremos hablar en sentido universal, diremos que toda igualdad sigue a la cantidad, pero proporcionalmente; pues la igualdad propia sigue a la cantidad en sentido propio; en cambio, la igualdad metafórica, a la cantidad similar. En efecto, no sólo existe la cantidad de la masa, que es la cantidad propia, sino también la cantidad de la perfección o virtud, y a ella sigue la igualdad, tomada en sentido traslaticio; pues en tanto admiten este nombre en cuanto se conciben o denominan a manera de cantidad.

11. Pero no se ha de entender como cantidad de masa únicamente la magnitud o extensión corporal, sino cualquier dimensión corpórea; pues toda dimensión corpórea se dice cantidad en sentido propio, y atendiendo a ella se dicen los cuerpos, con toda propiedad, iguales o desiguales. Y, finalmente, en la masa corpórea están incluidas todas esas dimensiones. Y entendemos como cantidad de perfección no sólo la perfección de la sustancia, sino también la de las cualidades, ya se considere en ellas la perfección entitativa, ya la virtud activa, que suele llamarse cantidad de virtud, pero que está incluida en la cantidad de la perfección. Y de este último modo se dicen iguales en velocidad los movimientos; en cambio, del primer modo se dirán iguales en extensión, pues la velocidad la tienen

tur aequales duae lineae; posteriori modo dicuntur duo homines aequales in scientia, aut in viribus corporis; immo et duae divinae personae dicuntur aequales in perfectione. Est enim aequalitas convenientia quaedam; convenientia autem inter quascumque res eiusdem rationis intervenit per modum cuiusdam unitatis formalis, quae in substantia solet vocari identitas, in qualitate similitudo, in propria vero quantitate aequalitas proprie sumpta; in aliis vero praedicamentis non habet peculiare nomen, sed retinet genericum convenientiae vel unitatis specificae. Quia vero haec convenientia aut disconvenientia inter quantitates notior nobis est, ideo translata est illa vox ad significandam quamcumque perfectam convenientiam in perfectione, intensione, aut virtute. In praesenti ergo Aristoteles loquitur de aequalitate proprie sumpta; ita enim sunt assignandae proprietates rebus in omni scientia. Quamquam si universe loqui velimus, dicemus omnem aequalitatem consequi quantitatem, sed cum proportione; nan aequalitas propria sequitur quantitatem proprie sumptam; aequalitas vero metaphorica consimilem quantitatem. Nam et est quantitas molis, quae est propria quantitas; et est quantitas perfectionis seu virtutis, et ad eam consequitur aequalitas per translationem dicta; in tantum enim hoc nomen admittunt, in quantum per modum quantitatis concipiuntur aut nominantur.

11. Per quantitatem autem molis non est intelligenda sola corporis magnitudo seu extensio, sed omnis dimensio corporea; nam omnis illa proprie quantitas dicitur, et secundum omnem illam propriissime dicuntur corpora aequalia vel inaequalia. Ac denique in mole corporea omnes illae dimensiones includuntur. Sub quantitate autem perfectionis intelligimus non solum perfectionem substantiae, sed etiam qualitatum, sive in eis perfectio essendi, sive virtus agendi consideretur, quae dici solet quantitas virtutis, tamen sub quantitate perfectionis comprehenditur. Atque hoc posteriori modo dicuntur aequales motus in velocitate; priori autem modo dicentur aequales in extensione, nam velocitatem habent ex perfectione, ex-

por la perfección; en cambio, tienen la extensión por la cantidad. De modo semejante, dos pesos se dicen iguales o desiguales, atendiendo a su multiplicación, en sentido propio; en sentido metafórico, en cambio, atendiendo a su intensidad; por ejemplo, si una piedra grande se dijese igual en el peso a tres o cuatro pequeñas, la expresión parece que es en sentido propio, ya que dicha igualdad nace de la multiplicidad o extensión de partes, la cual dice referencia a la cantidad. Pero, en cambio, cuando el agua fría se dice que es desigual al agua caliente en cuanto a ligereza, pues por el calentamiento se hace el agua más ligera, en este sentido la expresión es metafórica, ya que tal desigualdad no proviene de la multitud o extensión, sino de la intensificación o remisión de la pesadez.

12. *Cómo se comportan con la cantidad la igualdad y la desigualdad, tomadas en cuanto relación.*— En segundo lugar hay que notar que la igualdad y la desigualdad pueden tomarse de dos modos: primero, como una relación actual y real; segundo, como la aptitud próxima para tal relación. Del primer modo no es preciso que a toda cantidad le siga la igualdad o desigualdad. Pues, si en el mundo existiese solamente un cuerpo, no sería igual ni desigual a ninguno; y si solamente existiesen dos, o serían iguales solamente, o sólo desiguales, pero no iguales y desiguales al mismo tiempo, pues estas cosas no pueden convenir a un mismo tiempo si no es respecto de cosas diversas. Luego, tomada la igualdad como relación actual, no le conviene necesariamente a la cantidad, a no ser que alguien quiera decir que toda cantidad tiene necesariamente partes, y que, por ello, le conviene necesariamente la desigualdad del todo y la parte, y la igualdad y desigualdad de las diversas partes entre sí. De la misma manera que piensan algunos que, como el tiempo es solamente uno, no tiene otro que sea igual o desigual; pero que en este tiempo total hay varios parciales y desiguales o iguales; y así, el día es igual al día y desigual a la hora. Y ésta es una consideración probable; a pesar de que sobre la igualdad o desigualdad de las partes de un mismo continuo, o del todo con las partes, hay una cuestión que se ha de tratar después, y es si debe juzgarse que es una igualdad real, o sea, por relación real, o únicamente de razón. Y en el tiempo, no solamente puede considerarse de ese modo

tensionem vero ex quantitate. Similiter duo pondera dicuntur aequalia vel inaequalia ratione multitudinis secundum proprietatem; ratione vero intensionis secundum metaphoram; ut si magnus lapis dicatur aequalis in gravitate tribus aut quatuor minoribus, locutio videtur secundum proprietatem, quia illa aequalitas provenit ex multiplicatione, seu extensione partium, quae ad quantitatem spectat. At vero cum aqua frigida dicitur in levitate inaequalis aquae calidae, nam per calefactionem aqua levior fit, sic locutio est metaphorica, quia illa inaequalitas non provenit ex multitudine vel extensione, sed ex remissione gravitatis.

12. *Quomodo se habeant ad quantitatem aequalitas et inaequalitas sumptae pro relatione.*— Secundum observandum est aequalitatem et inaequalitatem duobus modis sumi: primo, pro actuali et reali relatione; secundo, pro aptitudine proxima ad talem relationem. Priori modo non oportet ut ad omnem quantitatem aequalitas et inaequalitas sequantur. Nam si esset in mundo unum tantum corpus, nulli esset aequale vel inaequale; et si essent duo tantum, illa aut essent solum aequalia, aut solum inaequalia, non tamen simul aequalia et inaequalia; nam haec non possunt simul convenire nisi respectu diversorum. Sumpta ergo aequalitate pro actuali relatione, non necessario convenit quantitati. Nisi quis velit dicere omnem quantitatem necessario habere partes; ideoque necessario ei convenire inaequalitatem totius ac partis, et aequalitatem ac inaequalitatem diversarum partium inter se. Quomodo aliqui putant tempus, cum sit unum tantum, non habere aliud aequale vel inaequale; in hoc vero totali tempore esse plura partialia et inaequalia, vel aequalia; sic enim dies est aequalis diei et inaequalis horae. Quod est probabiliter consideratum: quamquam de huiusmodi aequalitate vel inaequalitate partium eiusdem continui, vel totius ad partes, an debeat censeri aequalitas realis, seu per relationem realem, vel rationis tantum, quaestio sit inferius tractanda. Et in tempore non solum potest aequa-

la igualdad o desigualdad, sino también respecto de las otras duraciones que se dan en los otros movimientos fuera del celeste. Por tanto, del último modo, es decir, en el orden aptitudinal, le conviene a la cantidad propia y esencialmente la razón de igualdad o desigualdad; pues, en cuanto de ella depende, toda cantidad tiene aptitud de suyo para ser igual a una y desigual a otra.

13. *Qué añaden a la cantidad la igualdad y la desigualdad.*— Con esto se entiende de paso que esta propiedad no le añade realmente nada a la cantidad misma y que no es algún modo distinto *ex natura rei* de ella; en efecto, la cantidad por sí misma, precisamente por el hecho de poseer tal extensión, omitiendo cualquier otro modo o adición real, tiene aptitud para ser igual o desigual respecto de otra; por consiguiente, esta propiedad se distingue sólo conceptualmente en cuanto que dicha igualdad se concibe a manera de una cierta aptitud para tal relación.

14. En último lugar hay que observar que no sólo se denominan propiamente iguales o desiguales las cantidades mismas, sino también las cosas que por las cantidades se extienden y se convierten en cuantas, como decíamos antes acerca de los pesos en lo referente a su extensión o multiplicación; y lo mismo ocurre con los tiempos o movimientos y con las sustancias, figuras y demás cosas parecidas. Sin embargo, lo mismo que estas cosas no son cuantas por sí, sino por la cantidad, así reciben la denominación de igual o desigual por razón de la cantidad. Y por esto sucede que dicha propiedad, en cuanto puede convenir a algo *per se* y por razón de sí, se atribuye lógicamente a la cantidad. Unicamente veo que puede proponerse la objeción de la igualdad en el caso de la cantidad discreta; se trata, efectivamente, de una igualdad o desigualdad propia, y no siempre conviene por razón de la cantidad, de la masa o de la extensión; porque dos grupos de seis ángeles son iguales con la misma propiedad que dos grupos de seis piedras. Pero sobre este punto dijimos ya antes que, aunque la multitud de realidades inmateriales no constituya propiamente una cantidad, sin embargo imita enteramente a la cantidad discreta en cuanto al modo de unidad en orden a la aprehensión o numeración de la razón. Y, por lo mismo, no tiene nada de particular que en tal sentido participe también de la denominación de igual o

litas vel inaequalitas illo modo considerari, sed etiam respectu aliarum durationum quae in aliis motibus praeter caelestem inveniuntur. Posteriori igitur modo, id est, secundum aptitudinem proprie ac per se convenit quantitati aequalitatis vel inaequalitatis ratio; nam quantum est de se, omnis quantitas apta est esse uni aequalis et alteri inaequalis.

13. *Aequalitas et inaequalitas quid addant quantitati.*— Unde obiter intelligitur hanc proprietatem in re nihil addere ipsi quantitati, neque esse modum aliquem ex natura rei ab ipsa distinctum; nam quantitas per seipsam, ex eo praecise quod talem extensionem habet, secluso omni alio modo vel addito reali, apta est alteri esse aequalis vel inaequalis; solum ergo distinguitur ratione haec proprietas, in quantum haec aequalitas concipitur per modum cuiusdam aptitudinis ad talem relationem.

14. Ultimo est observandum non solum denominari proprie aequales et inaequales quantitates ipsas, sed etiam res quae per quantitates extenduntur et quantae efficiuntur, ut de ponderibus supra dicebamus, quantum ad extensionem vel multitudinem; et idem est de temporibus vel de motibus, et de substantiis, figuris, et aliis huiusmodi. Verumtamen, sicut haec non sunt per se quanta, sed per quantitatem, ita ratione quantitatis denominationem aequalis vel inaequalis accipiunt. Atque ita fit ut haec proprietas, quatenus per se et ratione sui convenire alicui potest, merito quantitati tribuatur. Solum video obiici posse de aequalitate quantitatis discretae; illa enim est propria aequalitas vel inaequalitas, et non semper convenit ratione quantitatis, molis seu extensionis; nam duo senarii angelorum tam proprie aequales sunt sicut duo senarii lapidum. Sed ad hoc iam supra diximus, licet multitudo immaterialium rerum non sit proprie quantitas, tamen quantum ad modum unitatis in ordine ad apprehensionem vel numerationem rationis, omnino imitari quantitatem discretam. Ac proinde mirum non est quod secundum eam rationem participet

desigual. Pero piensan muchos que esta denominación atribuida a la cantidad discreta no puede tomarse de una relación real propia o de su fundamento, no sólo porque dicha relación no puede darse en todo el número, ni en una unidad sola, ni en cada una de ellas, sino también porque la unidad que la igualdad supone no es tan propia y real en la cantidad discreta como en la continua, como se vio antes; pero de esta cuestión trataremos después.

Explicación de otras propiedades, sobre todo de su finitud o infinitud

15. Además de esas propiedades se atribuyen a la cantidad otras, a saber, que es divisible, ya sea hasta el infinito, en la cantidad continua, ya en unidades, en la discreta. Esta propiedad la hemos explicado suficientemente en la disputación precedente al exponer la definición de cuanto y la razón formal de la cantidad, con la que está unida de modo inmediato esta propiedad de la divisibilidad; y por esta razón casi no se suele distinguir de ella, sino que se declara por medio de ella, como dijimos en el mismo pasaje. Además se señala como propiedad de la cantidad el poder o no poder tener razón de medida. Sobre ella hemos tratado bastante anteriormente en la sección 2. También se atribuye a la cantidad ser finita o infinita, tomándolo de Aristóteles, en el I de la *Física*, c. 2, text. 15, y en el III de la *Física*, c. 4, text. 24. Esta propiedad encierra dificultad por razón del último miembro, pues más bien se piensa que la infinitud repugna a la cantidad; por consiguiente, la propiedad de la cantidad no será la finitud o la infinitud, sino solamente la finitud en el orden de la extensión. Esto puede confirmarse con Aristóteles, en el V libro de la *Metafísica*, c. 13, donde dice que pertenece a la razón de número ser una multitud finita y poderse numerar; y al concepto de magnitud pertenece ser susceptible de medida, que equivale a ser finito. Por lo cual, Santo Tomás allí, en la lec. 15, afirma que, si hubiera una multitud infinita, no sería número, y si hubiera una longitud infinita, no sería línea. Y en I, q. 7, a. 3, dice que pertenece a la razón de cuanto continuo tener alguna figura y, por consiguiente, ser finito, porque figura es lo que se encierra en uno o varios términos; por consiguiente, como ser finita es algo que

etiam denominationem aequalis vel inaequalis. Existimant autem multi hanc ipsam denominationem quantitati discretae attributam, non posse ex propria relatione reali aut ex eius fundamento sumi, tum quia non potest talis relatio esse in toto numero, neque in una sola unitate, neque in singulis; tum etiam quia unitas quam supponit aequalitas, non est tam propria et realis in quantitate discreta quam in continua, ut supra visum est; sed de hac re inferius videbimus.

Aliae proprietates explicantur, praesertim esse finitam vel infinitam

15. Praeter has proprietates tribuuntur aliae quantitati, nimirum, esse divisibilem, vel in infinitum respectu quantitatis continuae, vel in unitates respectu discretae. Quam proprietatem disputatione praecedenti satis explicuimus, declarando definitionem quanti et rationem formalem quantitatis, cum qua immediate est coniuncta haec proprietas divisibilitatis; et ideo fere non solet ab ea distingui, sed per eam declarari, ut ibidem diximus. Rursus assignatur ut proprietas quantitatis ut rationem mensurae habere vel non habere possit. De qua satis supra diximus, sec. 2. Praeterea attribuitur quantitati esse finitam vel infinitam, ex Aristotele, I Phys., c. 2, text. 15, et III Phys., c. 4, text. 24. Quae proprietas difficultatem habet ratione posterioris membri, nam potius infinitas censetur repugnare quantitati; non ergo finitum vel infinitum, sed finitum tantum secundum extensionem erit proprietas quantitatis. Quod potest confirmari ex Aristotele, V Metaph., c. 13, dicente de ratione numeri esse quod sit multitudo finita, et numerari possit; et de ratione magnitudinis quod possit sub mensuram cadere; quod est esse finitum. Unde D. Thom. ibi, lect. 15, ait quod si esset multitudo infinita, non esset numerus; et longitudo infinita, non esset linea. Et I, q. 7, a. 3, dicit de ratione quanti continui esse habere aliquam figuram, et consequenter esse finitum, quia figura est quae termino vel terminis clauditur; cum ergo esse finitam per se consequa-

sigue *per se* a toda cantidad, parece que esa propiedad se ha incluido sin razón en la mencionada disyunción.

16. *De qué modo sea propio de la cantidad, según Escoto, el ser finita o infinita.*— Por tanto, ese miembro puede entenderse de dos maneras, a saber, acerca del infinito en potencia o del infinito en acto. Del primer modo concibió esta propiedad Escoto, en II *Metaph.*, q. 9, y así se evitan las objeciones. Pero, en ese sentido, no debería asignarse dicha propiedad bajo disyunción, sino en sentido copulativo, pues el ser actualmente finita y potencialmente infinita conviene simultáneamente a la cantidad. Pero puede responderse que esa partícula se ha colocado disyuntivamente, o para indicar que dichos miembros no se toman en un mismo sentido, sino en diversos; o ciertamente que se ha puesto así por razón de la cantidad discreta, que es solamente finita, y no infinita, ni siquiera en potencia, ya que no es divisible hasta el infinito como lo es la cantidad continua. Aunque en un sentido diferente podría tomarse el infinito en potencia, de tal manera que convenga tanto a la cantidad discreta como a la continua. En efecto, puede llamarse la cantidad infinita en potencia, porque de suyo no fija de antemano o determina para sí un término cierto, y esto conviene manifiestamente a cualquier cantidad continua, y por eso puede llamarse o bien finita, porque actualmente tiene siempre algún término, o infinita en sentido negativo, o sea, en potencia, ya que no le repugna trascender cualquier término definido. El número, en cambio, aun cuando si se toma en cualquier especie determinada, es de tal modo finito que no puede aumentarse sin que cambie de especie, sin embargo, tomado en absoluto, puede siempre aumentarse sin término dentro del ámbito de la cantidad discreta. Y en este sentido puede también atribuírsele a él de alguna manera la infinitud en potencia.

17. *Si existiese la infinitud, sería una propiedad de la cantidad.*— En cambio, si dicho miembro se entiende acerca del infinito actual, y suponemos como verdadera la opinión que niega que tal infinito sea posible, hay que negar consecuentemente que dicho miembro pertenezca a una propiedad verdadera de la cantidad, cosa que indicó Escoto en el lugar referido; y lo admite también Cayetano en I p., q. 7, a. 3, sobre la solución ad 2. Sin embargo, en lo que se refiere a

tur ad omnem quantitatem, immerito videtur illa proprietas sub dicta disiunctione assignari.

16. *Esse finitam vel infinitam qualiter proprium quantitatis secundum Scotum.*— Duobus ergo modis potest illud membrum intelligi, scilicet, de infinito in potentia, vel de infinito in actu. Priori modo intellexit hanc proprietatem Scot., II Metaph., q. 9, et sic cessant obiectiones. In eo autem sensu non deberet illa proprietas sub disiunctione assignari, sed copulative, nam esse actu finitam et potentia infinitam simul conveniunt quantitati. Responderi autem potest illam particulam sub disiunctione esse positam, aut ad indicandum illa membra non in eodem, sed in diversis sensibus sumi; aut certe ita positam esse propter quantitatem discretam, quae tantum finita est, et non infinita, etiam in potentia, quia illa non est divisibilis in infinitum, sicut est quantitas continua. Quamquam in alio sensu possit ita sumi infinitum in potentia, ut tam quantitati discretae quam continuae conveniat. Dici enim potest quantitas infinita in potentia, quia ex se nullum certum terminum sibi praefigit aut determinat, quod manifeste convenit cuilibet quantitati continuae, et ideo dici potest vel finita, quia actu semper habet aliquem terminum, vel infinita negative seu potestate, quia ei non repugnat quemcumque definitum terminum transcendere. Numerus autem, quamvis, si sumatur in quacumque determinata specie, ita sit finitus ut augeri non possit quin mutetur species, tamen absolute sumptus semper potest augeri sine termino intra latitudinem quantitatis discretae. Et in hoc sensu etiam illi potest attribui aliquo modo infinitas in potentia.

17. *Infinitas si esset, quantitatis esset proprietas.*— At vero, si illud membrum intelligatur de infinito in actu, et supponamus ut veram sententiam quae negat tale infinitum esse possibile, negandum consequenter est tale membrum pertinere ad veram proprietatem quantitatis, quod indicavit Scotus, loco citato; et sentit etiam Caietan., I, q. 7, a. 3, circa solut. ad 2. Quod vero ad Aristotelem

Aristóteles, en el primer pasaje no pretende un sentido absoluto, es decir, que el infinito en acto pueda convenir de algún modo a la cantidad, sino que habla en sentido condicionado o hipotético: si existe el infinito, debe referirse a la cantidad, *pues la razón de infinito* —afirma— *se vale de la cantidad.* Y esto es enteramente verdadero; de acuerdo con dicha interpretación podemos también afirmar que, como no es cierto que la cantidad no pueda ser infinita, por esto aquella propiedad se asignaba y concebía en sentido disyuntivo —en cuanto al miembro que aludía al infinito— por la no repugnancia de la virtud de la cantidad como tal, como señaló Santo Tomás en la mencionada solución ad 2, al decir que el infinito no estaba en contra de la razón de magnitud en general. En cambio, en otro lugar del lib. III de la *Física* trata Aristóteles simultáneamente de la magnitud, el movimiento y el tiempo, *cada uno de los cuales* —dice— *es menester que sea infinito o finito.* Sin embargo, según ese parecer no hay repugnancia en que se dé el infinito en acto, al menos en el movimiento y en el tiempo; y, por ello, al menos por ese motivo pudo usar dicha disyunción. Sin embargo, hablando en sentido absoluto y en conformidad con la opinión verdadera, todo cuanto, incluso el movimiento y el tiempo, es finito.

18. *La figura es una propiedad de la cantidad continua.*— Finalmente, a esas propiedades pueden agregarse otras que no convienen a la cantidad como tal, sino que le convienen, bien a la continua, bien a la discreta, del modo como puede enumerarse la figura entre las propiedades de la cantidad continua, aun cuando se la coloque en un predicamento propio por incluir una razón especial de accidente. Igualmente se atribuye a la cantidad continua que sus partes tengan posición en el todo, y lo opuesto de esto se atribuye a la cantidad discreta. A ésta se le atribuye también como propiedad ser par o impar, cosas todas que son claras por lo dicho anteriormente y no necesitan una nueva interpretación.

attinet, in priori loco non intendit sensum absolutum, nimirum, quod infinitum in actu possit aliquo modo quantitati convenire; sed sub conditione seu ex hypothesi loquitur, si infinitum est, illud ad quantitatem debere spectare, *nam infiniti* (inquit) *ratio quantitate utitur.* Et hoc verissimum est; iuxta quam interpretationem dicere etiam possumus, quia non est certum quantitatem non posse esse infinitam, ideo sub disiunctione proprietatem illam assignari et intelligi, quantum ad illud membrum de infinito, per non repugnantiam ex vi quantitatis, ut sic, ut significavit D. Thom., in dict. solut. ad 2, dicens infinitum non esse contra rationem magnitudinis in communi. In alio vero loco III Phys., Aristoteles agit simul de magnitudine, motu et tempore, *quorum unumquodque,* ait, *aut infinitum, aut finitum esse necesse est.* Iuxta illius autem sententiam non repugnat dari infinitum in actu, saltem in motu et tempore; et ideo vel ob eam causam potuit ea disiunctione uti. Absolute tamen loquendo, et iuxta veram sententiam, omne quantum, etiam motus et tempus, finitum est.

18. *Figura est proprietas quantitatis continuae.*— Denique ad has proprietates addi possunt aliae, quae non conveniunt quantitati ut sic, sed aut continuae, aut discretae, ut figura numerari potest inter proprietates quantitatis continuae, quamvis haec in proprio praedicamento collocetur, quia includit specialem rationem accidentis. Item tribuitur quantitati continuae, quod partes eius habeant positionem in toto, cuius oppositum tribuitur quantitati discretae. Cui etiam assignatur ut proprietas, quod sit par vel impar; quae omnia clara sunt ex superioribus nec nova indigent interpretatione.

DISPUTACION XLII

LA CUALIDAD Y SUS ESPECIES EN GENERAL

RESUMEN

Comienza Suárez esta disputación preguntándose previamente en el prólogo por qué se ha de tratar de la cualidad inmediatamente tras de la cantidad sin anteponer la relación, orden que emplea a veces Aristóteles y parece el más acomodado. La razón es que se atiende al orden de perfección, el cual es mayor en la cualidad que en la relación (1). Con referencia a los varios significados, después de enumerar algunos (2-3), afirma Suárez que va a tratar de la cualidad accidental (4) y pasa a exponer la división de la disputación, que tiene tres partes fundamentales:

I. Definición de la cualidad (Sec. I).
II. Su división y propiedades de ésta (Sec. II-VI).
III. Propiedades de la cualidad (Sec. VII).

SECCIÓN I

Se trata de averiguar en esta sección si se da una razón común de cualidad (1), y antes de resolver la cuestión refiere varias descripciones de la cualidad en común (2-4). En la resolución de la cuestión sienta las siguientes afirmaciones: la cualidad sirve para modificar intrínsecamente a la sustancia en su ser o en su virtud activa (5), razón por la cual se dice de modo peculiar que sigue a la forma (6); y si determina al ser accidental se ha de entender esto del ser accidental intrínseco y absoluto (7). Por estas razones, finalmente, se designan las diferencias de las cosas atendiendo a sus cualidades (8).

SECCIÓN II

Entramos a estudiar la división de la cualidad, y, atendiendo a las propiedades de una división perfecta, inquiere Suárez en primer término si se trata de una división adecuada. Para ello cita los lugares de Aristóteles en que se halla (1) y se limita en la presente sección a enunciar las dificultades que podrían oponerse a la perfección de la división. Son éstas: 1.ª No todo lo que incluye parecen ser cualidades (2). 2.ª Los miembros no parecen ser suficientemente distintos entre sí, sino confusos y entremezclados (3-4). 3.ª La división no parece suficiente, ya que hay cualidades que no se incluyen (5-6). 4.ª Sobre la división bimembre de cada parte: o son términos sinónimos o la división no es cuatrimembre (7-8). Las secciones siguientes irán respondiendo a estas dificultades.

Aristóteles, en el primer pasaje no pretende un sentido absoluto, es decir, que el infinito en acto pueda convenir de algún modo a la cantidad, sino que habla en sentido condicionado o hipotético: si existe el infinito, debe referirse a la cantidad, *pues la razón de infinito* —afirma— *se vale de la cantidad*. Y esto es enteramente verdadero; de acuerdo con dicha interpretación podemos también afirmar que, como no es cierto que la cantidad no pueda ser infinita, por esto aquella propiedad se asignaba y concebía en sentido disyuntivo —en cuanto al miembro que aludía al infinito— por la no repugnancia de la virtud de la cantidad como tal, como señaló Santo Tomás en la mencionada solución ad 2, al decir que el infinito no estaba en contra de la razón de magnitud en general. En cambio, en otro lugar del lib. III de la *Física* trata Aristóteles simultáneamente de la magnitud, el movimiento y el tiempo, *cada uno de los cuales* —dice— *es menester que sea infinito o finito*. Sin embargo, según ese parecer no hay repugnancia en que se dé el infinito en acto, al menos en el movimiento y en el tiempo; y, por ello, al menos por ese motivo pudo usar dicha disyunción. Sin embargo, hablando en sentido absoluto y en conformidad con la opinión verdadera, todo cuanto, incluso el movimiento y el tiempo, es finito.

18. *La figura es una propiedad de la cantidad continua.*— Finalmente, a esas propiedades pueden agregarse otras que no convienen a la cantidad como tal, sino que le convienen, bien a la continua, bien a la discreta, del modo como puede enumerarse la figura entre las propiedades de la cantidad continua, aun cuando se la coloque en un predicamento propio por incluir una razón especial de accidente. Igualmente se atribuye a la cantidad continua que sus partes tengan posición en el todo, y lo opuesto de esto se atribuye a la cantidad discreta. A ésta se le atribuye también como propiedad ser par o impar, cosas todas que son claras por lo dicho anteriormente y no necesitan una nueva interpretación.

attinet, in priori loco non intendit sensum absolutum, nimirum, quod infinitum in actu possit aliquo modo quantitati convenire; sed sub conditione seu ex hypothesi loquitur, si infinitum est, illud ad quantitatem debere spectare, *nam infiniti* (inquit) *ratio quantitate utitur*. Et hoc verissimum est; iuxta quam interpretationem dicere etiam possumus, quia non est certum quantitatem non posse esse infinitam, ideo sub disiunctione proprietatem illam assignari et intelligi, quantum ad illud membrum de infinito, per non repugnantiam ex vi quantitatis, ut sic, ut significavit D. Thom., in dict. solut. ad 2, dicens infinitum non esse contra rationem magnitudinis in communi. In alio vero loco III Phys., Aristoteles agit simul de magnitudine, motu et tempore, *quorum unumquodque*, ait, *aut infinitum, aut finitum esse necesse est*. Iuxta illius autem sententiam non repugnat dari infinitum in actu, saltem in motu et tempore; et ideo vel ob eam causam potuit ea disiunctione uti. Absolute tamen loquendo, et iuxta veram sententiam, omne quantum, etiam motus et tempus, finitum est.

18. *Figura est proprietas quantitatis continuae.*— Denique ad has proprietates addi possunt aliae, quae non conveniunt quantitati ut sic, sed aut continuae, aut discretae, ut figura numerari potest inter proprietates quantitatis continuae, quamvis haec in proprio praedicamento collocetur, quia includit specialem rationem accidentis. Item tribuitur quantitati continuae, quod partes eius habeant positionem in toto, cuius oppositum tribuitur quantitati discretae. Cui etiam assignatur ut proprietas, quod sit par vel impar; quae omnia clara sunt ex superioribus nec nova indigent interpretatione.

DISPUTACION XLII

LA CUALIDAD Y SUS ESPECIES EN GENERAL

RESUMEN

Comienza Suárez esta disputación preguntándose previamente en el prólogo por qué se ha de tratar de la cualidad inmediatamente tras de la cantidad sin anteponer la relación, orden que emplea a veces Aristóteles y parece el más acomodado. La razón es que se atiende al orden de perfección, el cual es mayor en la cualidad que en la relación (1). Con referencia a los varios significados, después de enumerar algunos (2-3), afirma Suárez que va a tratar de la cualidad accidental (4) y pasa a exponer la división de la disputación, que tiene tres partes fundamentales:

I. Definición de la cualidad (Sec. I).
II. Su división y propiedades de ésta (Sec. II-VI).
III. Propiedades de la cualidad (Sec. VII).

SECCIÓN I

Se trata de averiguar en esta sección si se da una razón común de cualidad (1), y antes de resolver la cuestión refiere varias descripciones de la cualidad en común (2-4). En la resolución de la cuestión sienta las siguientes afirmaciones: la cualidad sirve para modificar intrínsecamente a la sustancia en su ser o en su virtud activa (5), razón por la cual se dice de modo peculiar que sigue a la forma (6); y si determina al ser accidental se ha de entender esto del ser accidental intrínseco y absoluto (7). Por estas razones, finalmente, se designan las diferencias de las cosas atendiendo a sus cualidades (8).

SECCIÓN II

Entramos a estudiar la división de la cualidad, y, atendiendo a las propiedades de una división perfecta, inquiere Suárez en primer término si se trata de una división adecuada. Para ello cita los lugares de Aristóteles en que se halla (1) y se limita en la presente sección a enunciar las dificultades que podrían oponerse a la perfección de la división. Son éstas: 1.ª No todo lo que incluye parecen ser cualidades (2). 2.ª Los miembros no parecen ser suficientemente distintos entre sí, sino confusos y entremezclados (3-4). 3.ª La división no parece suficiente, ya que hay cualidades que no se incluyen (5-6). 4.ª Sobre la división bimembre de cada parte: o son términos sinónimos o la división no es cuatrimembre (7-8). Las secciones siguientes irán respondiendo a estas dificultades.

SECCIÓN III

El tema de esta sección es la dificultad primera, es decir: ¿esas especies comprenden sólo verdaderas cualidades? La respuesta viene dada ya en el n. 1 en sentido afirmativo. Con todo, en los nombres de esas especies de cualidad se impone una distinción de significados que pasa a hacer Suárez seguidamente. Distingue en el hábito el sentido participial del nominal (2-4), indicando que en esta sección se toma sólo en sentido nominal. La disposición es el orden de lo que tiene partes, entendido como la forma de la realidad total; pero como el orden puede darse por razón del lugar, de la virtud o potencia o de la forma, examina Suárez estos tres miembros, y excluye el primero por pertenecer al sitio, y acepta los otros dos, refiriendo el primero a las disposiciones del cuerpo y el segundo a las del alma (5-8). Al tratar de la potencia distingue dos sentidos: uno, la no repugnancia al ser; otro, un elemento positivo, tomado de tal potencia real, que es el que pertenece a este predicamento (9-10). Dedica a continuación un breve apartado para la impotencia, haciendo notar que es cualidad en cuanto per se *es una clase de potencia destinada a un acto (11-13). Sobre la pasión, señala dos significados primordiales: el primero, cualquier mutación de una cosa, y el segundo, la cualidad que se produce por la alteración sensible (14). Termina la sección con la figura y la forma. Estos dos términos son sinónimos y propiamente significan un modo que resulta en el cuerpo por la terminación de la magnitud; atiende una dificultad de Soto (15-17) y cierra la sección insistiendo en que la división es adecuada y las dificultades nacían de la equivocidad de términos (18).*

SECCIÓN IV

Va a examinar Suárez en esta sección si las cuatro especies de cualidad son distintas entre sí. La respuesta es que lo son, tanto en su realidad como en su razón formal (1). Comienza a probarlo enfrentándose con las opiniones adversas, que son dos: la primera afirma que la distinción de las cualidades se limita a su aspecto formal, pero no real (2), opinión que rechaza a continuación (3); la segunda afirma que no se trata de la división de un género en sus especies, sino de un sujeto en sus accidentes (4), y la rechaza con mayor facilidad. Enuncia la solución con tres afirmaciones: 1.ª, el género de la cualidad puede tener especies esencialmente diversas; 2.ª, las diferencias esenciales de las cualidades se distinguen no sólo conceptual, sino realmente; 3.ª, la división de la cualidad tal como se propuso, puede explicarse perfectamente de ese modo (5-6). Responde a continuación a las dificultades, y dedica atención particular a la segunda, que esclarece con toda amplitud (7-17). Cierra la sección con la resolución de los casos particulares que va proponiendo como especialmente difíciles (18-24).

SECCIÓN V

Trata de la suficiencia de la división en cuatro especies y, después de exponer el texto de Aristóteles que suscita la duda (1), enuncia la solución en sentido afirmativo (2). Propone cuatro razones de suficiencia (3-8), y acepta la cuarta por estar tomada de las diferencias más intrínsecas y diversas que podemos concebir. Pasa a dar la razón del orden de las especies de la cualidad, que se funda en su mayor perfección y utilidad (9), pero podría atenderse igualmente a la dignidad de los sujetos (10). Las cualidades enumeradas se hallan sólo en los cuerpos, ya que los espíritus no son capaces de todas ellas (11-12). Finalmente se resuelven las dificultades que al principio de la sección se propusieron (13-17).

SECCIÓN VI

Se refiere a los dos nombres con que se enuncian las cualidades, y se pregunta si indican diferencias esenciales o accidentales (1). Se pueden distinguir tres grupos de opiniones: 1.ª, enuncian diferencias sólo accidentales (2); 2.ª, las diferencias son esenciales (3), y 3.ª, intermedia, que mantiene que las diferencias son en parte esenciales y en parte accidentales (4). La segunda opinión se ha de rechazar, puesto que no es universalmente verdadera, como se prueba por el recorrido pormenorizado de todos los casos (5-14). La opinión del autor es que pueden diferir esencialmente bajo un significado peculiar y restringido, aunque rechaza el modo de explicación propuesta (15-16); completa su exposición con la aplicación a casos particulares y la respuesta a objeciones incidentales (17-18).

SECCIÓN VII

En esta sección, la más breve de toda la disputación, se ocupa Suárez de las propiedades de la cualidad, puesto que sus causas son las mismas que en las demás realidades y de sus efectos se trató ya al hablar de la causa eficiente (1). Sobre las propiedades pueden hacerse algunas afirmaciones generales para todas las cualidades (2); así, la primera propiedad, que es la contrariedad, no conviene a todas las cualidades en un sentido idéntico; pero de ello se ocupará Suárez en otras disputaciones (3). La segunda propiedad es la intensidad; tampoco conviene a todas, y como su explicación requiere el conocimiento de la naturaleza de la intensidad, lo remite a la disputación XLVI (4). Por último, la tercera propiedad, que es la semejanza; su explicación se dio al tratar de la igualdad cuantitativa, ya que las razones son las mismas (5).

DISPUTACION XLII

LA CUALIDAD Y SUS ESPECIES EN GENERAL

1. *Por qué la consideración de la cualidad es inmediata al tratado de la cantidad.— Diversas significaciones de la palabra* cualidad.— Aunque en la *Dialéctica* Aristóteles, al seguir el orden de los predicamentos, trató antes de la relación *(ad aliquid)* que de la cualidad, tal vez porque el predicamento *ad aliquid* es en cierto modo más general, pues conviene de alguna manera a todos los demás entes, sin embargo en el lib. V de la *Metafísica* cambió el orden y puso el tratado de la cualidad primero, y después el de la relación, orden que está más conforme con la perfección de las realidades, pues la cualidad supera mucho a la relación en cuanto a su perfección. Y en el mismo pasaje, en el c. 14, enumera el mismo Aristóteles varias significaciones de esta palabra *cualidad,* entre las cuales —como dice allí mismo— hay dos principales: una es aquella por la que la diferencia esencial suele llamarse cualidad; en ese sentido dijo Porfirio que la diferencia se predica *in quale,* y lo explica Aristóteles por el modo de interrogar y responder, pues al que pregunta qué clase de animal es el hombre se le suele responder que es racional.

2. La otra significación de esta palabra es aquella con que se señala una modificación accidental de una cosa. Y, atendiendo a estas dos significaciones, no hay ninguna duda de que esta palabra es análoga. Y aunque, si nos fijamos en la realidad significada, tiene más importancia la diferencia esencial, sin embargo el nombre de cualidad parece que se ha impuesto preferentemente para significar una afección y determinación accidental, y que después, por proporcionalidad, se

DISPUTATIO XLII

De qualitate et speciebus eius in communi

1. *Qualitatis consideratio cur immediata tractationi de quantitate.— Variae significationes vocis* qualitas.— Quamvis Aristoteles in Dialectica in ordine praedicamentorum prius de *ad aliquid* quam de qualitate disseruerit, fortasse quia praedicamentum *ad aliquid* quodammodo generalius est, nam omnibus aliis entibus aliquo modo accidit, in V tamen Metaph. ordinem commutavit, prius de qualitate, et postea de relatione disputans, qui ordo est magis consentaneus perfectioni rerum, nam qualitas relationem longe in perfectione superat. Atque eodem loco, c. 14, huius vocis, *qualitas,* plures significationes recenset idem Aristoteles, inter quas (ut ibidem dicit) duae sunt praecipuae: una est, qua solet differentia essentialis qualitas appellari; quo modo dixit Porphyrius differentiam praedicari in quale, et Aristoteles ex modo interrogandi et respondendi id declarat, nam interroganti quale animal sit homo, responderi solet esse rationale.

2. Alia huius vocis significatio est, qua significat accidentalem rei affectionem. Et secundum has duas significationes, dubium non est quin haec vox analoga sit. Et quamquam quoad rem significatam essentialis differentia praecipua sit, tamen nomen qualitatis per prius videtur impositum ad significandam accidentalem affectionem et determinationem, et deinde per proportionalitatem

ha trasladado a significar la diferencia, en cuanto es una forma del género y está fuera de su concepto; en efecto, la diferencia no se dice que es una cualidad de la especie que constituye, sino del género al cual contrae; y por eso Aristóteles no dice que a la pregunta "cómo es el hombre" se responda por medio de la diferencia del hombre, sino a la pregunta "qué clase de animal es el hombre", porque, respecto del género, se comporta como una cualidad.

3. Por ello suele emplearse también esta palabra para significar la forma sustancial, no sólo en Platón, en el *Timeo,* sino también en Aristóteles, en el IV de la *Metafísica,* c. 5, donde a la materia prima la llama cantidad, y a la forma, cualidad, en cuanto modifica y determina a la materia. Más todavía, en los *Predicamentos,* en el c. sobre la *Sustancia,* y en el lib. VII de la *Metafísica,* c. 3, parece que llama a la cualidad sustancia segunda respecto de la primera, en cuanto afirma que la sustancia segunda significa la esencia cualificada, concretamente, porque la sustancia segunda se comporta de algún modo con la primera a manera de forma.

4. Omitiendo, pues, todos esos significados analógicos, aquí se trata solamente de la cualidad accidental. Pero hay que considerar además que a veces a cualquier accidente se le llama cualidad de aquella realidad a la que sobreviene: en ese sentido dice Porfirio en el c. *de Gener.,* que todos los accidentes se predican en *quale quid,* es decir, como algo cualificado, pues en ese sentido hay que explicar la partícula *quid* tomada con esa amplitud. Sin embargo, también esa significación es muy análoga, en cuanto que todo accidente es una cierta afección, modo y determinación de su sujeto, y algo ajeno a su concepto. No obstante, los demás accidentes de los otros predicamentos tienen modos peculiares de afectar a la sustancia, y, de acuerdo con ellos, son designados con sus propios nombres; en cambio, el nombre de la cualidad en su significación más propia se usó para significar un cierto género de accidentes que posee un modo determinado de afectar a la sustancia de distinta clase que los demás géneros de accidentes, y acerca de la cualidad concebida de esta manera se establece la presente disputación. Sobre la cualidad hay que investigar, en primer lugar, qué es y qué especies o propiedades tiene. Después hay que tratar en particular de algunas

translatum ad significandam differentiam, quatenus est forma generis, et extra rationem eius; non enim dicitur differentia qualitas speciei quam constituit, sed generis quod contrahit; et ideo Aristoteles non ait ad interrogationem qualis sit homo responderi per differentiam hominis, sed ad interrogationem quale animal sit homo, quia respectu generis se habet ut qualitas.

3. Unde etiam solet haec vox usurpari ad significandam formam substantialem, non solum apud Platonem, in Timaeo, sed etiam apud Aristotelem, IV Metaph., c. 5, ubi materiam primam quantitatem, formam vero qualitatem appellat, quatenus materiam afficit et determinat. Quin etiam in Praedicam., c. de Substant., et VII Metaph., c. 3, secundam substantiam qualitatem appellare videtur respectu primae, quatenus ait secundam substantiam quale quid significare, nimirum, quia secunda substantia aliquo modo comparatur ad primam per modum formae.

4. Omissis vero his omnibus analogicis significationibus, hic tantum est sermo de qualitate accidentali. Est autem ulterius considerandum, interdum omne accidens vocari qualitatem eius rei cui accidit; quo modo Porphyr., in c. de Gener., dicit accidentia omnia praedicari in quale quid, id est, in quoddam quale; ita enim exponenda est illa particula *quid,* in ea generalitate sumpta. Tamen haec etiam significatio est valde analoga, quatenus omne accidens est quaedam affectio, modus ac determinatio sui subiecti et extra rationem eius. Tamen caetera accidentia aliorum praedicamentorum habent peculiares modos afficiendi substantiam, et iuxta eos propriis nominibus appellantur; nomen vero qualitatis in significatione propriissima usurpatum est ad significandum quoddam genus accidentium habens determinatum modum afficiendi substantiam, alterius rationis a caeteris generibus accidentium, et de qualitate hoc modo sumpta instituitur praesens disputatio. De qua primum in genere inquirendum est quid sit et quas species vel proprietates habeat. Deinde vero in particulari de nonnullis speciebus vel proprietatibus

especies o propiedades que encierran mayor dificultad y participan propiamente de la abstracción metafísica.

SECCION PRIMERA

RAZÓN COMÚN O MODO ESENCIAL DE LA CUALIDAD

1. *Se expone la razón de la dificultad.*— Ciertamente es difícil exponer en general en qué consiste ese modo y cuasi diferencia que contrae o determina al accidente en común al ser de la cualidad y la distingue de los demás géneros de accidentes. Por eso Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica,* no emplea ninguna definición común de él; en cambio, en los *Predicamentos: Llamo cualidad* —dice— *aquello por lo que algunos se llaman cuales,* definición que, aunque por esa razón parezca esencial, ya que viene dada por la relación al efecto formal, al que toda forma se ordena esencialmente, sin embargo, en lo que a nosotros se refiere, la razón propia de la cualidad se nos queda igualmente oscura. De la misma manera que si se definiese la cantidad como *aquello por lo que somos denominados cuantos,* aun cuando confusamente quedaría indicado el efecto y la denominación de la cantidad, sin embargo permanecería igualmente desconocido lo que en nosotros es ser cuanto o lo que la cantidad confiere a la realidad cuanta. Por consiguiente, de la misma manera en el caso presente, permanece igualmente desconocido lo que es ser *cual* o el modo peculiar de modificación que se expresa mediante esta palabra. En efecto, al que pregunte qué es *cual* se le respondería adecuadamente que es aquello que está afectado o constituido por la cualidad; sin embargo, si por otro camino no se supone conocido lo que es la cualidad, todo el problema quedará igualmente desconocido. Agréguese que a veces es muy difícil determinar si con una denominación queda cualificada una cosa o no, como cuando se dice el hombre amante o vidente; pero es incierto si esa denominación es de tipo cualitativo o de otra naturaleza; y cuando una cosa se dice sabia, esa denominación se tiene por cualidad en la criatura, pero no en el creador. Igualmente, cuando una cosa se dice blanca, es una denominación cualitativa; por tanto, ¿por

quae miorem difficultatem continent et metaphysicam abstractionem proprie participant, disserendum est.

SECTIO PRIMA

QUAE SIT COMMUNIS RATIO, SEU ESSENTIALIS MODUS QUALITATIS

1. *Ratio difficultatis aperitur.*— Difficile quidem est in communi exponere in quo consistat ille modus et quasi differentia contrahens seu determinans accidens in communi ad esse qualitatis et distinguens illam a caeteris generibus accidentium. Unde Aristoteles, in V Metaph., nullam eius communem definitionem adhibet; in Praedic. vero: *Qualitatem* (inquit) *dico, qua quales quidam dicuntur.* Quae definitio, licet ea ratione essentialis videatur, quod detur per habitudinem ad effectum formalem quem omnis forma essentialiter respicit, tamen quod ad nos spectat, aeque obscura nobis manet propria ratio qualitatis. Sicut si definiretur quantitas esse *a qua dicimur quanti,* licet confuse indicaretur effectus et denominatio quantitatis, tamen aeque ignotum maneret quid in nobis sit esse quantum, vel quid conferat quantitas rei quantae. Ita ergo in praesenti, aeque ignotum manet quid sit esse quale, seu quis peculiaris modus affectionis per hanc vocem explicetur. Percontanti enim quid sit quale, bene etiam respondebitur esse id quod qualitate affectum vel constitutum est; tamen nisi alia via supponatur ut notum quid sit qualitas, tota res aeque ignota relinquetur. Adde interdum obscurissimum esse discernere an res denominetur qualis, necne, aliqua denominatione; ut dicitur homo amans aut videns; incertum autem est an illa denominatio sit qualis, vel alterius rationis; cum autem res dicitur sapiens, in creatura censetur denominatio qualis, non vero in creatore. Item cum res dicitur alba, est denominatio qualis; cur ergo non eadem erit cum

qué no ha de serlo también cuando se dice blanqueada?, ¿qué razón se puede dar de esa diferencia?

Varias descripciones de la cualidad en común

2. Por tanto, ha habido quienes han intentado explicar de varios modos alguna razón común de cualidad; y en primer lugar suele decirse que la cualidad es un accidente absoluto que sigue a la forma. Esta razón puede tomarse de la suficiencia común de los predicamentos accidentales, en la cual se supone que el accidente absoluto e inherente intrínsecamente, si resulta de la materia, es cantidad, y si resulta de la forma, es cualidad, como se ve en Santo Tomás, V *Metaph.*, lec. 9, y III *Phys.*, lec. 5, y III, q. 77, a. 2, e *In IV*, dist. 12, q. 2; y allí mismo, en Escoto, en la q. 2, y en otros autores con frecuencia. Pero en contra de esto puede objetarse que también la acción sigue a la forma. Pero esto no es un argumento serio, porque la acción no sigue a la forma como inherente, sino como emanante; la cualidad, en cambio, se dice que sigue a la forma como inherente en la misma, o en el compuesto de ella, en cuanto tal. Más parece oponerse el hecho de que hay algunas cualidades que no se siguen de la forma, sino de la materia, como la figura; otras, que no resultan ni de la materia ni de la forma, como, por ejemplo, la luz del aire. Finalmente hay otros accidentes que acompañan a la forma que no son cualidades, como el lugar natural, y el movimiento en dirección a él, y el sitio; y muchos piensan también que la cantidad resulta de la forma, y al menos en cuanto al límite de su grandeza o pequeñez, es claro, sobre todo en los vivientes.

3. *Segunda descripción de la cualidad.*— Otros afirman que la cualidad es un modo de la sustancia que determina su potencia respecto de un ser accidental peculiar. Esta opinión está tomada de Santo Tomás, I-II, q. 49, a. 2, donde se expresa así: *Propiamente, la cualidad importa un cierto modo de la sustancia; pero el modo —como atestigua San Agustín— es lo que la medida determina; por lo cual importa una cierta determinación en algún orden de medida; y, por eso, de la misma manera que aquello según lo cual queda determinada la potencia de la materia en cuanto a su ser sustancial se llama cualidad, que es una diferencia de la sustancia, así aquello según lo cual queda determinada la potencia del sujeto en cuanto a su ser accidental se llama cualidad accidental.* De ello parece inferir Santo Tomás esta razón común de cualidad: *La cualidad es un modo o determinación del sujeto según su ser accidental.* Pero inmediatamente se presenta la objeción, porque, cuando se llama a la cualidad modo de la sustancia, si el modo se toma con aquel rigor con que se distingue de la propia entidad accidental, la proposición es falsa, pues consta que muchas, o casi todas las cualidades, son entidades propias que modifican a la sustancia; en cambio, si se toma más ampliamente (como en realidad se toma), en cuanto forma determinativa de la capacidad del sujeto, en este sentido dicha definición no conviene solamente a la cualidad, sino también a la cantidad; más aún, incluso a los restantes accidentes, sobre todo a los que inhieren de modo propio; pues también la cantidad determina al sujeto según su ser accidental, y lo mismo la pasión, el *donde* y el sitio. Previendo esta objeción, Cayetano afirma que en ese pasaje tales palabras no se han de tomar en un sentido universal, sino limitado, ya que no se habla de una determinación accidental de modo absoluto, sino de aquella *que tomó para sí el nombre común de diferencia accidental, concretamente de cualidad.* Pero esto mismo es lo que preguntamos: cuál es esa determinación que se indica con dicho nombre. Y tampoco aquello de la diferencia accidental es universal, pues a veces la diferencia accidental puede tomarse de la acción o de la pasión.

4. *Opinión de algunos.*— Otros, por consiguiente, piensan que no podemos explicar esta razón común por una diferencia positiva, por no conocer la razón propia de cualidad, pero que podemos expresarla por una negación, a la manera como dijo Aristóteles en este capítulo, *que absolutamente todo lo que hay en la sustancia que no es cantidad* es cualidad; pues, aunque él hable especialmente de los números, nosotros podemos extenderlo a todas las cualidades de la sustancia, sobreentendiendo que todo lo absoluto que hay en la sustancia concebida en sí y en su ser quieto y perfecto es cualidad, para que queden excluidas así tanto las relaciones como todos los predicamentos últimos. Y esta es una exposición probable.

dicitur dealbata? aut quae potest huius rei differentia assignari?

Variae descriptiones qualitatis in communi

2. Aliqui ergo conati sunt communem aliquam rationem qualitatis declarare variis modis, et primo dici solet qualitatem esse accidens absolutum consequens formam. Quae ratio sumi potest ex communi sufficientia praedicamentorum accidentium, in qua supponitur accidens absolutum et intrinsece inhaerens, si consequatur materiam, esse quantitatem, si formam, esse qualitatem, ut patet ex D. Thoma, V Metaph., lect. 9, et III Phys., lect. 5, et III, q. 77, a. 2, et In IV, dist. 12, q. 2; et ibi Scoto, q. 2, et aliis auctoribus frequenter. Sed contra hoc obiici potest quia etiam actio sequitur formam. Hoc tamen non multum urget, quia actio non sequitur formam ut inhaerens, sed ut emanans; qualitas autem dicitur sequi formam ut inhaerens ipsi vel composito ex ipsa quatenus tale est. Magis videtur obstare quia quaedam sunt qualitates quae non consequuntur formam, sed materiam, ut figura; aliae, quae nec materiam nec formam consequuntur, ut lumen aeris, verbi gratia. Alia denique sunt accidentia comitantia formam, quae non sunt qualitates, ut naturalis locus, et motus in illum, et situs; et multi etiam putant quantitatem sequi formam, et saltem quoad terminum magnitudinis seu parvitatis id est clarum, praesertim in viventibus.

3. *Secunda qualitatis descriptio.*— Alii dicunt qualitatem esse modum substantiae determinantem potentiam eius ad peculiare esse accidentale. Haec sententia sumitur ex D. Thoma, I-II, q. 49, a. 2, ubi sic ait: *Proprie qualitas importat quemdam modum substantiae; modus autem, teste Augustino, est quem mensura praefigit; unde importat quamdam determinationem secundum aliquam mensuram; et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale dicitur qualitas quae est differentia substantiae, ita id secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale dicitur qualitas accidentalis.* Unde videtur D. Thomas hanc communem rationem qualitatis colligere: *Qualitas est modus seu determinatio subiecti secundum esse accidentale.* Statim vero sese offert obiectio, quia cum dicitur qualitas modus substantiae, si modus sumatur in eo rigore in quo a propria entitate accidentali distinguitur, falsa est assumptio; nam constat plures aut fere omnes qualitates esse proprias entitates afficientes substantiam; si vero sumatur latius (ut revera sumitur) pro forma determinante capacitatem subiecti, sic definitio illa non soli qualitati, sed etiam quantitati convenit; immo et caeteris accidentibus, praesertim proprie inhaerentibus; nam etiam quantitas determinat subiectum secundum esse accidentale, et passio, et ubi, et situs. Quam obiectionem videns Caietanus, super dictum locum inquit illa verba non esse universaliter sumenda, sed limitate, quia non est sermo de determinatione accidentali absolute, sed de illa *quae commune nomen accidentalis differentiae, qualitatem, scilicet, sibi usurpavit.* Sed hoc ipsum est quod inquirimus, quaenam sit illa determinatio quae illo nomine significatur. Neque illud de accidentali differentia est universale, nam interdum potest accidentalis differentia sumi ex actione vel passione.

4. *Aliquorum sententia.*— Alii ergo putant hanc communem rationem non posse a nobis explicari per positivam differentiam, quia non cognoscimus propriam rationem qualitatis, sed per negationem posse declarari ad eum modum quo Aristoteles in hoc capite dixit *omnino id quod praeter quantitatem in substantia inest* esse qualitatem; quamvis enim ille de numeris specialiter loquatur, nos id possumus extendere ad omnes substantiae qualitates, subintelligendo omne id absolutum quod inest in substantia secundum se, et in esse quieto et perfecto, esse qualitatem, ut ita excludantur tam relationes, quam omnia ultima praedicamenta. Atque haec expositio probabilis est.

Resolución de la cuestión

5. Pero podemos explicar más este punto diciendo que, como todos los accidentes son de alguna manera modificaciones de la sustancia y se le añaden por razón de alguna imperfección de ésta, o para suplir algún defecto suyo, la cualidad dentro de este género presenta esta peculiaridad, que ha sido instituida esencial y primariamente para ornamento intrínseco y para perfección de la sustancia, con el fin de que esté modificada convenientemente en su ser o en su virtud activa. En efecto, la cantidad ha sido dada a la sustancia corpórea para este efecto peculiar, que es tener masa corpórea y extensión e impenetrabilidad de partes. Las relaciones, en cambio (si es que son algo), no se pretenden por sí, sino que resultan, ya que consisten en una mera referencia. Igualmente, la acción y la pasión son únicamente vías para un término, y la acción, como acción, tiene razón de accidente con suma impropiedad; la pasión, por su parte, no es tanto una perfección cuanto una vía para la perfección de la sustancia. Sin embargo, los cuatro restantes predicamentos, o son accidentes impropiamente, que más que perfeccionar a la sustancia se añaden a ella, o si alguno es intrínseco, como el *donde*, es solamente un cierto modo que sigue a la limitación de aquélla, más bien que algo que se le añada para completar su perfección. Por consiguiente, la cualidad parece ser un accidente absoluto, añadido a la sustancia creada para completar su perfección, tanto en orden a existir como a obrar, pues, como la sustancia creada es muy limitada, no puede tener por sí misma complemento de perfección. Por consiguiente, la cualidad se ha instituido primariamente con este fin, y, por ello, por razón de su género es el más perfecto de todos los accidentes, y acompaña a la sustancia creada por el hecho mismo de ser tal, y no solamente en cuanto a alguna razón peculiar.

6. Con esto puede también explicarse rectamente por qué la cualidad, de un modo peculiar, se dice que sigue a la forma: en efecto, como es la forma la que completa y perfecciona la esencia de la cosa y le confiere la principal virtud activa, se dice por este motivo que la cualidad, que se une para complemento de

Quaestionis resolutio

5. Possumus autem amplius rem hanc declarare dicendo, cum omnia accidentia sint aliquo modo affectiones substantiae eique adiungantur ob aliquam eius imperfectionem vel ad supplendum aliquem defectum eius, qualitatem in hoc genere hoc habere peculiare, quod per se primo instituta est ad ornandam intrinsece et perficiendam substantiam, ut convenienter affecta sit in suo esse vel in virtute agendi. Quantitas enim data est substantiae corporeae ad hunc peculiarem effectum, qui est habere molem corpoream et extensionem ac impenetrabilitatem partium. Relationes vero (si quid sunt) non per se intenduntur, sed resultant, quia in sola habitudine consistunt. Actio item et passio, solum sunt viae ad terminum, et actio, ut actio, impropriissimam habet rationem accidentis; passio vero non tam est perfectio quam via ad perfectionem substantiae. Reliqua vero quatuor praedicamenta, vel sunt improprie accidentia, adiacentia potius quam perficientia substantiam, vel si aliquod est intrinsecum [1], ut ubi, solum est modus quidam consequens limitationem eius, potius quam aliquid ei additum ad consummandam perfectionem eius. Qualitas ergo esse videtur accidens quoddam absolutum, adiunctum substantiae creatae ad complementum perfectionis eius, tam in existendo quam in agendo. Nam quia substantia creata valde limitata est, non potest per seipsam habere complementum perfectionis. Ad hunc ergo finem primario instituta est qualitas, et ideo ex suo genere est perfectissimum omnium accidentium, comitaturque substantiam creatam, hoc ipso quod talis est, et non tantum secundum aliquam peculiarem rationem.

6. Hinc etiam recte exponi potest cur qualitas peculiari ratione dicatur consequi formam: nam quia forma est quae complet ac perficit essentiam rei et confert principalem vim agendi, ideo qualitas quae adiungitur ad complementum utriusque perfectionis,

[1] En otras ediciones *extrinsecum*, a nuestro juicio menos acorde con el pensamiento de Suárez. (N. de los EE.)

una y otra perfección, sigue a la forma, ya sea por dimanación, ya por cierta proporción conveniente. Y no importa que algunas cualidades no sean convenientes para determinados sujetos, pues existen en ellos *per accidens;* sin embargo, están instituidas *per se* para completar la perfección de alguna sustancia. Por lo cual, también la figura, aun cuando, según su entidad y capacidad material, parezca seguir a la cantidad, sin embargo, en cuanto se refiere al ornato de la sustancia y puede de alguna manera servir para las acciones o movimientos naturales, sigue a la forma. En cambio, la cantidad se dice que sigue a la materia por una razón particular, ya que la materia es la primera raíz de esa masa corpórea, a cuya constitución o complemento se ordena de modo peculiar la cantidad.

7. Además, de acuerdo con esta razón peculiar hay que entender lo que se dice de que la cualidad es el modo de la sustancia que determina a la potencia de ésta a algún ser accidental según la medida conveniente. Se ha de entender, en efecto, sobre el ser accidental intrínseco y absoluto y esencialmente ordenado a completar la perfección formal —por decirlo así— de la sustancia misma. Y por la misma causa se ha atribuido a este accidente el nombre de cualidad por antonomasia, porque suele llamarse cualidad toda realidad que modifica o determina a otra a manera de acto o de forma, y tomada absolutamente expresa algo fuera de la sustancia de la cosa modificando a aquélla, y, por lo mismo, se ha atribuido por una razón peculiar dicho nombre a este género de accidentes, porque tiene por su propio concepto esta función peculiar, tal como se ha explicado.

8. Y de la misma raíz nace que todas las diferencias de las cosas que no pueden atribuirse en virtud de la propia esencia se atribuyan normalmente en virtud de las cualidades, pues son éstas las que de algún modo completan en su ser perfecto a las realidades creadas. Y, aunque a veces esas diferencias accidentales se tomen de los efectos o de las acciones, esto ocurre sólo en cuanto con ellos se indican las diversas propiedades o cualidades de las cosas. Finalmente, si consideramos la variedad casi infinita de cualidades, de cuya conveniencia se ha de abstraer el género comunísimo de la cualidad, comprenderemos fácilmente, según creo, que no podemos explicar de otro modo en qué consiste esta conve-

dicitur consequi formam, sive per dimanationem, sive per quamdam convenientem proportionem. Nec refert quod aliquae qualitates sint disconvenientes aliquibus subiectis, nam per accidens in eis existunt; per se autem institutae sunt ad complendam perfectionem alicuius substantiae. Unde etiam figura, licet secundum materialem capacitatem et entitatem videatur consequi quantitatem, tamen quatenus pertinet ad ornamentum substantiae et aliquo modo deservire potest ad actiones vel naturales motus, formam consequitur. Quantitas vero peculiari ratione dicitur consequi materiam, quia materia est prima radix huius molis corporeae, ad quam constituendam vel complendam peculiari modo quantitas ordinatur.

7. Rursus iuxta hanc peculiarem rationem intelligendum est cum dicitur qualitas esse modus substantiae determinans potentiam eius ad aliquod esse accidentale secundum debitam mensuram. Intelligendum est enim de esse accidentali intrinseco et absoluto et per se ordinato ad complementum perfectionis formalis (ut sic dicam) ipsius substantiae. Et ob eamdem causam huic accidenti per antonomasiam tributum est nomen qualitatis. Nam qualitas dici solet omnis res quae per modum actus et formae aliam afficit vel determinat, et simpliciter dicta explicat aliquid extra substantiam rei, illam modificans, et ideo peculiari ratione tributum est hoc nomen huic generi accidentium, quod ex sua ratione habet hoc peculiare munus, prout declaratum est.

8. Et ex eadem radice provenit ut omnes differentiae rerum quae per propriam essentiam assignari non possunt, per qualitates regulariter assignentur; nam hae sunt quae quodammodo complent res creatas in suo esse perfecto. Et quamvis interdum huiusmodi accidentales differentiae ex effectibus vel actionibus sumantur, id solum est in quantum his diversae rerum qualitates aut proprietates indicantur. Denique, si paene infinitam qualitatum varietatem consideremus, ex quarum convenientia communissimum genus qualitatis abstrahendum est, facile, ut

niencia tan general. Por tanto, la razón común de la cualidad ha sido siempre explicada de este modo, y los demás modos de explicar esto han quedado casi armonizados de tal forma que no surge en esta exposición ninguna nueva dificultad.

SECCION II

¿Es adecuada y completa la división de la cualidad en cuatro especies?

1. Aristóteles, al dividir tácitamente la cualidad en los *Predicamentos*, enumera cuatro especies de ella, cada una de las cuales es bimembre, o sea, que constituye un binomio, a saber, hábito y disposición, potencia e impotencia natural, pasión y cualidad pasiva, figura y forma. Sin embargo, en el lib. V de la *Metafísica*, c. 14, propone la división de un modo más oscuro, ya que parece haber omitido la potencia e impotencia natural, a no ser que entendamos que quedan comprendidas bajo la virtud de operar bien o mal. E igualmente explica la figura solamente en el caso de los números y la atribuye especialmente a las realidades inmóviles, es decir, matemáticas. Y, por último, la acepción de cualidad la restringe más bien a la significación que se aplica sobre la diferencia sustancial, en lo cual o bien se expresa de acuerdo con el dogma pitagórico de que las realidades matemáticas estén realmente separadas y sean inmóviles, o al menos trata de esas cosas tal como las consideran los matemáticos, que tratan de ellas como si fuesen sustancias y conciben estas cualidades como diferencias sustanciales de ellas, tal como lo interpreta Santo Tomás. Por consiguiente, la división propuesta en los *Predicamentos* es más clara y, por lo mismo, es la más comúnmente admitida; por ello es la que tenemos que explicar. En su exposición abordaremos aquí los puntos que pueden resolverse brevemente, tanto en común como en particular; y reservaremos para sus propias disputaciones algunos otros que requieren una explicación más detenida.

existimo, intelligemus non posse a nobis aliter declarari in quo illa generalissima convenientia consistat. Est ergo utcumque explicata hoc modo communis ratio qualitatis, et alii modi hoc explicandi fere ita sunt in concordiam redacti, ut nova difficultas in hac declaratione non occurrat.

SECTIO II

Utrum qualitas in quatuor species convenienter et sufficienter divisa sit

1. Aristoteles tacite dividens qualitatem in Praedicamentis, quatuor eius numerat species, unamquamque earum bimembrem vel binomiam constituens, scilicet, habitum et dispositionem, naturalem potentiam et impotentiam, passionem et passivam qualitatem, figuram et formam. At vero, lib. V Metaph., c. 14, obscurius tradit divisionem, quia naturalem potentiam et impotentiam omisisse videtur, nisi eam sub virtute bene vel male operandi comprehendisse intelligamus. Figuram etiam in numeris tantum explicat, et rebus immobilibus, id est, mathematicis, specialiter illam attribuit. Ac denique illam qualitatis acceptionem revocat potius ad eam significationem quae dicitur de differentia substantiali. In quo vel loquitur iuxta dogma pythagoricum, quod res mathematicae sint reipsa separatae et immobiles, vel certe loquitur de his rebus prout considerantur a mathematicis, qui de his considerant ad modum substantiarum, et has qualitates cogitant ut differentias substantiales earum, sicut D. Thom. interpretatur. Divisio ergo data in Praedicamentis magis perspicua est, et ideo illa est communiter recepta, ac proinde est a nobis explicanda. In eius autem explicatione, ea quae breviter expediri possunt, tam in communi quam in particulari, hic attingemus; nonnulla vero, quae longiorem tractationem requirunt, in proprias disputationes reservabimus.

Dificultad primera, sobre la amplitud de la división

2. En esta división se ofrecen cuatro dificultades principales. La primera es que en dichos miembros o términos parecen abarcarse muchas cosas que no son cualidades. En efecto, el hábito se dice que constituye un predicamento especial; la disposición pertenece también al sitio, pues estar sentado o de pie es una cierta disposición del cuerpo. Y si la disposición se dice en sentido comparativo, en cuanto una cosa dispone para otra, también así la cantidad es una disposición de la materia para recibir la forma u otros accidentes; y la acción u operación es una disposición para la virtud, o un movimiento para la salud, o una pasión para la corrupción. Además, la potencia, si se toma como pasiva, es indiferente para la sustancia, para la cantidad, etc.; es más, muchos dicen que se distribuye entre todos los géneros, de tal manera que en cada uno exista una propia potencia pasiva correspondiente a su propio acto. En cambio, si se toma como virtud activa, también la sustancia es por sí misma una potencia para obrar, como se dijo cuando se trató de la causa eficiente. La impotencia, por su parte, al ser una cierta privación, no hay razón para enumerarla entre las cualidades. Además, la pasión constituye un predicamento propio distinto de la cualidad; porque, si no se toma como el proceso mismo, sino como el término de la pasión, no sólo será pasión la cualidad, sino también la cantidad y el *donde*, ya que se producen por medio de pasiones físicas. Y qué es lo que añade la cualidad pasiva sobre la razón común de cualidad es algo muy oscuro. Y no es menos recóndito lo que en la cuarta especie se significa con el nombre de forma, ya que esta palabra no sólo es común a todas las cualidades, sino también a los accidentes y a las formas sustanciales. Finalmente, la figura, como solamente es un cierto término de la cantidad y un modo suyo, parece que se ha de reducir más bien a la cantidad.

Dificultad segunda, acerca de la distinción de esos miembros

3. La segunda dificultad es que estos mismos miembros, en cuanto pueden pertenecer a la cualidad, no parece que sean suficientemente distintos entre sí, sino

Prima difficultas de amplitudine divisionis

2. Quatuor autem praecipuae difficultates in hac divisione occurrunt. Prima est quia multae res sub illis membris seu terminis comprehendi videntur quae qualitates non sunt. Nam habitus speciale praedicamentum constituere dicitur; dispositio ad situm etiam pertinet, nam sedere aut stare quaedam corporis dispositio est. Quod si dispositio comparative dicatur, quatenus una res ad aliam disponit, sic etiam quantitas est dispositio materiae ad formam vel alia accidentia recipienda; et actio seu operatio est dispositio ad virtutem, vel motus ad valetudinem, vel passio ad corruptionem. Rursus potentia si sumatur pro passiva, indifferens est ad substantiam, quantitatem, etc.; immo multi censent vagari per omnia genera, ita ut in unoquoque sit propria potentia passiva proprio actui correspondens. Si vero sumatur pro vi agendi, etiam substantia per seipsam est potentia ad agendum, ut inter disputandum de causa efficienti dictum est. Impotentia vero, cum sit privatio quaedam, immerito inter qualitates numeratur. Praeterea passio proprium praedicamentum a qualitate distinctum constituit; quod si non pro ipsa via, sed pro termino passionis sumatur, non solum qualitas, sed etiam quantitas et ubi, erunt passiones, quia per physicas passiones fiunt. Quid vero addat passiva qualitas supra communem rationem qualitatis, obscurissimum est. Nec minus occultum est quid in quarta specie significetur nomine formae, cum haec vox communis sit non solum qualitatibus omnibus, sed etiam accidentibus et substantialibus formis. Denique figura, cum solum sit quidam terminus quantitatis et modus eius, potius ad quantitatem reducenda videretur.

Secunda difficultas de distinctione illorum membrorum

3. Secunda difficultas est quia haec ipsa membra prout ad qualitatem pertinere possunt, non videntur esse satis inter se distin-

que están confusos y entremezclados. En efecto, el hábito con frecuencia es activo; luego bajo tal consideración se reviste de verdadera razón de potencia, pues de la acción se infiere perfectamente la potencia; por tanto, del mismo modo que obra el hábito tiene potencia o es potencia. Esta dificultad tiene lugar sobre todo en algunos hábitos, de los cuales enseñan los teólogos que confieren poder para obrar, como son los hábitos infusos *per se* y, en la opinión de muchos, el carácter. También las especies inteligibles y sensibles podrán ponerse en este orden, porque confieren una virtud activa tal, que sin ella no puede producirse el acto. Y no importa que dicha virtud sea parcial, no sólo porque en su género, es decir, por la vertiente del objeto, puede decirse total, sino también porque, hablando en sentido absoluto, es también parcial la virtud del entendimiento o de los sentidos, y, no obstante, dichas cualidades se llaman potencias en sentido absoluto. Además, entre las cualidades que Aristóteles llama pasivas hay muchas que verdadera y propiamente son potencias activas, como la gravedad y ligereza, que enumera Aristóteles entre las cualidades pasivas, en este pasaje del lib. V de la *Metafísica*, c. 14. Igualmente, el calor y el frío, tanto aquí como en los *Predicamentos*, son considerados entre las cualidades pasivas, a pesar de que son potencias verdaderas para calentar o enfriar. Más aún, la blancura y la negrura y los restantes objetos de los sentidos que enumera Aristóteles entre las cualidades pasivas por causar pasión en los sentidos son verdaderas potencias activas bajo esa misma razón, ya que verdaderamente producen esa pasión o especie en los sentidos; de la misma manera que también el calor puede llamarse cualidad pasiva, es decir, eficiente de la pasión en el leño o en el agua, y, a pesar de todo, bajo esa razón es una verdadera potencia activa. Porque el hecho de que la pasión que produce la blancura en el sentido sea intencional no tiene importancia por no estar aquélla fuera del ámbito de la verdadera eficiencia. De lo contrario, tampoco el entendimiento agente sería una verdadera potencia activa, ya que su acción es intencional; es más, incluso cualquier acción del entendimiento o del sentido puede llamarse de ese modo intencional.

4. Además, a la primera especie le atribuye Aristóteles el afectar bien o mal al sujeto; esto, ciertamente, si se entiende referido al bien y al mal moral, es demasiado restringido, pues en tal sentido las ciencias y las opiniones no serán hábitos ni disposiciones. Pero, si bien y mal es lo mismo que afectar a una cosa de modo conveniente o disconveniente con su naturaleza, en tal sentido no sólo conviene a la primera especie, sino también principalmente a las cualidades de la tercera especie; en efecto, el calor afecta al fuego favorablemente, es decir, de modo conveniente con su naturaleza, y el frío al agua, y así en lo demás; es más, también la figura puede afectar favorablemente en este sentido al sujeto, a la manera como la hermosura es una buena disposición del sujeto. Finalmente, toda cualidad connatural, aun cuando se trate de una potencia o disposición, afecta convenientemente al sujeto, como afecta el entendimiento al alma, y la luz al sol; más todavía, esos dos modos de afectar se extienden a otros géneros de accidentes, pues el movimiento es en tal sentido violento o natural, en cuanto es conveniente o disconveniente para la naturaleza del sujeto, y lo mismo cabe decir del lugar y otros casos parecidos. Con lo cual se entiende que dicha diferencia no tiene aptitud para discriminar las cualidades. Y la razón parece estar en que aquélla es trascendental y se refiere al bien trascendental. Por lo cual sucede también que aquellos dos miembros puedan convenir a una misma especie de cualidad respecto de sujetos diversos.

cta, sed confusa et permixta. Nam habitus saepe est activus; ergo ea consideratione habet veram rationem potentiae; nam ex actione optime infertur potentia; ergo, eo modo quo habitus agit, habet potentiam seu est potentia agendi. Quae difficultas maxime locum habet in quibusdam habitibus, de quibus theologi docent conferre potestatem agendi, ut sunt habitus per se infusi, et in multorum opinione character. Species etiam intelligibiles et sensibiles poterunt in hoc ordine poni, quia conferunt talem vim agendi, ut sine illa non possit fieri actus. Nec refert quod illa virtus partialis sit, tum quia in suo genere, id est, ex parte obiecti, dici potest totalis, tum etiam quia, simpliciter loquendo, etiam virtus intellectus vel sensus est partialis, et nihilominus illae qualitates absolute dicuntur potentiae. Praeterea, inter eas qualitates quas Aristoteles vocat passivas, multae sunt quae vere ac proprie sunt potentiae activae, ut gravitas et levitas, quas inter passivas qualitates numerat Aristoteles in hoc V Metaph., c. 14. Item calor et frigus, tam ibi quam in Praedicamentis, ponuntur inter passivas qualitates, cum tamen sint verae potentiae ad calefaciendum vel frigefaciendum. Immo albedo et nigredo et alia obiecta sensuum quae ab Aristotele numerantur inter passivas qualitates, eo quod causent passionem in sensibus, sub illa eadem ratione sunt verae potentiae activae, quia vere efficiunt illam passionem seu speciem in sensibus. Sicut calor etiam potest vocari qualitas passiva, id est, effectiva passionis in ligno vel aqua, et nihilominus sub ea ratione est vera potentia activa. Nam quod passio quam efficit albedo in sensu sit intentionalis, nihil refert, cum illa non sit extra latitudinem verae efficientiae. Alias nec intellectus agens esset vera potentia activa, quia eius actio intentionalis est, immo etiam omnis actio intellectus vel sensus potest illo modo dici intentionalis.

4. Praeterea, Aristoteles primae speciei attribuit quod bene vel male afficiat subiectum; quod quidem si intelligatur de bono et malo morali, nimis limitatum est; sic enim scientiae et opiniones non erunt habitus nec dispositiones. Si vero bene vel male idem sint quod convenienter vel disconvenienter ad rei naturam illam afficere, sic non solum convenit primae, sed maxime etiam qualitatibus tertiae speciei; nam calor bene afficit ignem, id est, convenienter naturae eius, et frigus aquam, et sic de aliis; immo et figura potest hoc modo bene afficere subiectum, quo modo pulchritudo est bona dispositio subiecti. Denique omnis qualitas connaturalis, etiamsi sit potentia vel dispositio, convenienter afficit subiectum, ut intellectus animam, lux solem; quin etiam ad alia genera accidentium illi duo modi afficiendi extenduntur; sic enim etiam motus est violentus, vel naturalis, quatenus est conveniens vel disconveniens naturae subiecti, et idem est de loco et similibus. Ex quibus intelligitur illam differentiam non esse aptam ad discernendas qualitates. Et ratio esse videtur, quia illa transcendentalis est, ad bonum transcendens spectans. Unde etiam fit ut illa duo membra eidem speciei qualitatis respectu diversorum subiectorum convenire possint.

Dificultad tercera, acerca de la suficiencia de la división

5. La dificultad tercera es que hay muchas cualidades que no parecen quedar comprendidas dentro de esas especies. Pues, en primer lugar, los actos inmanentes son cualidades, ya que confieren formalmente el último acto y perfección, y, sin embargo, no pertenecen a ninguna de dichas especies, como fácilmente se advertirá recorriéndolas todas. En segundo lugar, las especies intencionales, según el parecer común, son cualidades, y, sin embargo, de acuerdo con la opinión más admitida, no son hábitos, como después veremos, ni son disposiciones, ya que de suyo se separan difícilmente del sujeto, ni son potencias, por hallarse en las potencias, y, acerca de las demás especies, es más claro que no les convienen; y hay además una cosa particular en estas cualidades, y es que todas aquellas especies de cualidad enumeradas por Aristóteles de tal manera afectan al sujeto,

Tertia difficultas de sufficientia divisionis

5. Tertia difficultas est quia plures sunt qualitates quae sub illis speciebus non videntur comprehendi. Primo enim actus immanentes qualitates sunt, cum formaliter conferant ultimum actum et perfectionem, et tamen ad nullam ex dictis speciebus pertinent, ut facile patebit per singulas discurrenti. Secundo, species intentionales, ex omnium sententia, qualitates sunt, et tamen iuxta communem sententiam non sunt habitus, ut infra videbimus, nec sunt dispositiones, cum ex se difficile removeantur a subiecto, nec sunt potentiae, cum insint in potentiis, et de caeteris speciebus clarius sit eis non convenire; estque aliud singulare in his qualitatibus, quod omnes illae species qualitatis numeratae ab Aristotele ita afficiunt subiectum, ut illud denominent; species au-

que le confieren una denominación; las especies intencionales, en cambio, le afectan de tal modo que no lo denominan, como es claro principalmente en las especies visibles existentes en el aire o en el espejo; por consiguinte, es señal de que pertenecen a un nuevo género de cualidad distinto de las otras. En tercer lugar, el enrarecimiento y la densidad, la aspereza y la suavidad son cualidades, y, sin embargo, no están contenidas en las especies enumeradas antes, como lo verá fácilmente el que discurra a lo largo de ellas.

6. Y viendo esto Aristóteles, en los *Predicamentos*, en el c. sobre la *Cualidad*, niega que éstas sean cualidades, y las reduce al sitio o posición de las partes, porque el enrarecimiento o densidad no parecen ser otra cosa que la distancia o proximidad de las partes; en cambio, la aspereza y la suavidad es —por decirlo así— la posición de una posible igualación o desigualación de las partes. Sin embargo, esta respuesta de Aristóteles no carece de dificultad, porque, aun cuando éstas surjan de la posición de las partes, sin embargo no consisten formalmente en la posición misma, sino que son ciertos modos peculiares que no pueden pertenecer sino a la cualidad. En otro caso, tampoco la figura pertenecería a la cualidad, pues el triángulo, por ejemplo, surge de una determinada disposición de las líneas, y la hermosura, de una concreta disposición de las partes. Igualmente, por idéntica razón no pertenecería la salud a la cualidad, pues surge de una cierta proporción y como posición de los humores, que a su manera son partes del animal. Finalmente, la densidad o enrarecimiento no es una cantidad, sino un modo de la cantidad, y no es una mera relación, como es evidente por sí, ya que no sólo se produce por una acción propia, sino que dispone favorable o desfavorablemente al sujeto en orden a su conservación o a su modo connatural de existir; por consiguiente, no puede ser otra cosa que una cualidad.

Dificultad cuarta, acerca de la división bimembre de cada uno de los miembros

7. La cuarta dificultad es por qué Aristóteles propone con dos palabras cada una de las especies de este predicamento. En efecto, o bien ambas significan una realidad o esencia idéntica, o significan una diversa; sin embargo, ninguna de las dos cosas puede convenientemente afirmarse. Ciertamente no puede decirse

tem intentionales ita afficiunt, ut non denominent, ut maxime patet in speciebus visibilibus existentibus in aere vel speculo; signum ergo est pertinere ad novum genus qualitatis, ab aliis distinctum. Tertio, raritas et densitas, asperitas et lenitas, qualitates sunt, et tamen in supra dictis speciebus non continentur, ut per eas discurrenti facile constabit.

6. Quod quidem videns Aristoteles in Praedicamentis, c. de Qualit., negat has esse qualitates, et ad situm seu partium positionem eas reducit, quia raritas et densitas nihil aliud esse videntur quam distantia et propinquitas partium; asperitas vero et lenitas, aequabilis (ut sic dicam) et inaequabilis partium positio. Haec vero Aristotelis responsio difficultate non caret, quia, licet haec consurgant ex partium positione, non tamen in ipsa positione formaliter consistunt, sed sunt quidam peculiares modi, qui non possunt nisi ad qualitatem pertinere. Alias, nec figura pertineret ad qualitatem; consurgit enim triangulus, verbi gratia, ex tali dispositione linearum, et pulchritudo ex tali dispositione partium. Item eadem ratione sanitas non pertineret ad qualitatem, nam consurgit ex quadam proportione et quasi positione humorum, qui suo modo sunt partes animalis. Denique densitas vel raritas non est quantitas, sed quantitatis modus, et non est sola relatio, ut per se constat, quia et per propriam actionem fit, et bene vel male disponit subiectum in ordine ad conservationem suam vel connaturalem essendi modum; ergo non potest esse nisi qualitas.

Quarta difficultas de bimembri distinctione singulorum membrorum

7. Quarta difficultas est cur Aristoteles singulas species huius praedicamenti duplici nomine proponat. Aut enim eamdem rem vel essentiam utrumque significat, vel diversam; neutrum autem potest convenienter dici. Non

lo primero, no sólo porque sería inútil esa multiplicación de nombres y engendraría confusión, sino también porque no puede cumplirse con verdad acerca de todos, pues ¿cómo pueden significar la misma especie de cualidad la potencia y la impotencia, que parecen oponerse en sentido privativo? Y tampoco puede decirse lo segundo, no sólo porque o deberían haberse enumerado inmediatamente ocho especies de cualidad, y no cuatro, o, si cada una de las parejas de esas especies tiene un género próximo peculiar, deberían haberse nombrado o explicado esos cuatro géneros o cuatro especies, sino también porque esto no puede ser verdad en todos los casos, pues la pasión y la cualidad pasiva no pueden diferir esencialmente, ya que difieren únicamente en la duración más breve o más larga; y éstas no indican una diversidad de la esencia, porque pueden nacer de causas intrínsecas o de la mayor o menor intensidad de la cualidad; y casi idéntica razón se da para el hábito o la disposición, pues también se dice que difieren en que la disposición se quita con facilidad y el hábito con dificultad, que viene a ser lo mismo. Tampoco en la figura y en la forma puede idearse fácilmente esa distinción, por ser la figura misma una cierta forma.

8. Pero en contra de esto tenemos la opinión y autoridad de Aristóteles, que ha sido seguida por los demás filósofos; de acuerdo con ella hay que mantener que la referida división se ha propuesto acertadamente y que todos esos miembros son verdaderas cualidades distintas entre sí, que abarcan todo el ámbito de la cualidad. Para probar esta aserción y responder a las dificultades propuestas es preciso tratar por separado de cada uno de los miembros, y para proceder de modo más claro distribuiremos cada una de ellas en diversas secciones.

SECCION III

SI TODAS LAS ESPECIES DICHAS COMPRENDEN SÓLO VERDADERAS CUALIDADES

1. Hay que afirmar, en primer lugar, que en estas especies no se enumera ni se contiene nada que no posea verdadera razón de cualidad. Esta afirmación de-

quidem primum, tum quia inutilis fuisset illa nominum multiplicatio et confusionem pareret, tum etiam quia non potest de omnibus verificari; quomodo enim potentia et impotentia, quae privative videntur opponi, eamdem speciem qualitatis significare possunt? Neque enim dici potest secundum, tum quia vel debuissent octo qualitatis species immediate numerari et non quatuor, vel si unusquisque binarius illarum specierum habet peculiare genus proximum, debuissent illa quatuor genera seu quatuor species nominari et declarari; tum etiam quia non potest id esse verum in omnibus, nam passio et passiva qualitas non possunt essentialiter differre, cum solum differant in brevi aut longiori duratione, quae non indicant diversitatem essentiae, cum possint ab intrinsecis causis provenire, aut ex maiori vel minori intensione qualitatis; eademque fere ratio est de habitu et dispositione; nam etiam dicuntur differre quia dispositio facile removetur, habitus difficile, quod perinde est. In figura etiam et forma non potest facile fingi illa distinctio, cum figura ipsa quaedam forma sit.

8. In contrarium vero est Aristotelis sententia et auctoritas, quam caeteri philosophi secuti sunt, iuxta quam asserendum est recte datam esse praedictam divisionem, omniaque illa membra veras esse qualitates inter se distinctas totamque latitudinem qualitatis comprehendentes. Ut haec assertio probetur et difficultatibus tactis satisfiat, oportet sigillatim de singulis membris dicere, atque ut distinctius procedamus, in varias sectiones singula distribuemus.

SECTIO III

UTRUM OMNES DICTAE [1] SPECIES VERAS ET SOLAS QUALITATES SUB SE COMPREHENDANT

1. Dicendum imprimis est nihil in his speciebus numerari aut contineri quod veram rationem qualitatis non habeat. Haec

[1] *Distinctae* en otras ediciones. (N. de los EE.)

pende en gran parte de las significaciones de las palabras que, por lo mismo, es preciso distinguir cuidadosamente, puesto que pueden envolver equivocidad.

Varias significaciones de la palabra "hábito"

2. En primer lugar, por consiguiente, el nombre *hábito* y el verbo *haber (= tener),* o su gerundio *habiendo (= teniendo)* lo distingue de varias maneras Aristóteles en los *Predicamentos,* c. últ., y en el lib. V de la *Metafísica,* c. 20 y 23. Pero, hablando en términos generales, el nombre *hábito* puede tomarse en razón de participio o en razón de nombre. Como participio, se deriva del verbo *haber* y puede decirse de tantas maneras como el mismo *haber.* Pero el verbo *haber (= tener)* es muy equívoco, pues a veces significa el dominio y posesión de una cosa, a la manera como se dice que alguien tiene dinero, o un reino, y en general, quien tiene derecho sobre una cosa se dice que de algún modo la tiene; de esa manera se dice que el varón tiene esposa y la mujer marido. Por otra parte, cualquier cosa que contiene a otra de algún modo se dice que la tiene, como se dice que el sujeto tiene accidentes, y que el todo tiene partes, y la materia, forma, y el vaso, agua; así dice también Aristóteles: *Lo que detiene a una cosa para que no se mueva o descienda según su inclinación, se dice que la tiene,* como la pared al techo. De aquí que también, por diversas razones, pueda decirse que dos cosas se tienen mutuamente, pues la materia tiene forma porque es el receptáculo de ella, y la forma tiene materia porque de alguna manera la domina. En este sentido afirma Aristóteles: *En ocasiones se dice que la fiebre tiene a un hombre,* sobre todo cuando ha hecho presa en él con gran violencia; y así se dice también que el reino tiene un rey, porque a él se somete, y al revés, que el rey tiene un reino, porque tiene potestad sobre él.

3. Por consiguiente, como *haber (= tener)* se dice en tantos sentidos, también el *hábito,* tomado en su matiz de participio, o mejor, la cosa tenida, puede decirse en otros tantos. En esta significación es claro que no indica una realidad perteneciente a ningún predicamento determinado; pues materialmente (por decirlo así) puede tenerse y denominarse cosa tenida tanto la sustancia como un accidente de cualquier predicamento; pero formalmente esa denominación o relación de

assertio magna ex parte pendet ex vocum significationibus, quas propterea oportet accurate distinguere, nam possunt aequivocationem continere.

Variae significationes huius vocis, habitus

2. Primo ergo nomen *habitus* et verbum *habere* seu *habendi* varie distinguitur ab Aristotele in Praed., c. ult., et in V Metaph., c. 20 et 23. Generatim autem loquendo, nomen *habitus* sumi potest aut in vi participii, aut in vi nominis. In vi participii, descendit a verbo *habere,* et tot modis dici potest, quot ipsum *habere.* Verbum autem *habere* valde aequivocum est. Interdum enim significat dominium et possessionem rei, ut dicitur quis habere pecunias, vel regnum, et in universum qui habet ius in aliquam rem dicitur aliquo modo habere illam; quomodo dicitur vir habere uxorem, et uxor virum. Rursus omnis res quae aliquo modo aliam continet, dicitur habere illam, ut subiectum dicitur habere accidentia, et totum partes, et materia formam, et vas aquam; sic etiam ait Aristoteles: *Quod detinet rem, ne sua propensione moveatur aut descendat, habere illam dicitur,* ut paries tectum. Hinc etiam diversis rationibus duae res mutuo se habere dici possunt, nam et materia habet formam, quia est susceptivum eius, et forma habet materiam, quia quodammodo dominatur. Quomodo ait Aristoteles: *Febris interdum dicitur habere hominem,* praesertim quando maxima vi ei adhaeret; sic etiam regnum dicitur habere regem, quia ei subiicitur, et e converso rex habere regnum, quia potestatem in illud habet.

3. Cum ergo *habere* tot modis dicatur, *habitus* etiam, in vi participii sumptus, seu potius res habita, eisdem modis dici potest. In qua significatione constat nullius certi praedicamenti rem significare; nam materialiter (ut sic dicam) tam substantia quam accidens cuiuslibet praedicamenti potest haberi et res habita denominari; formaliter autem illa denominatio seu relatio habiti interdum nihil reale est, sed relatio rationis aut

"tenido" *(habitus)* a veces no es nada real, sino una relación de razón, o una denominación nacida de la voluntad o estimación humana; a veces, sin embargo, es una potestad moral que surge de allí, y de esta clase es el dominio humano o la jurisdicción, por razón de la cual se dice que alguien tiene una casa, o súbditos, etc. Pero otras veces significa una relación peculiar de algún predicamento, y de esta manera puede también extenderse entre varios predicamentos, como cuando se dice que la materia tiene forma, aquel *tener* no significa otra cosa que ser informado por la forma; y cuando se dice que el fuego tiene acción, aquel *tener* no significa información, sino emanación de la acción desde el fuego; y cuando se dice que el hombre tiene un traje, este tener puede significar o bien solamente poseerlo, a la manera como se dirá que lo tiene, aun cuando lo tenga en un arca, y entonces no dice un modo real de ningún predicamento, sino una relación moral, como dije; o bien puede significar estar vestido con él, y así tener un vestido es lo mismo que estar adornado y como informado por el vestido, cosa que se refiere al predicamento del hábito. En el caso presente, por tanto, no se toma el *hábito* en esta significación, o sea, en su función de participio, aun cuando tal denominación pueda convenir también a los hábitos propios; pues el hombre se dice verdaderamente que posee el hábito de la ciencia, de la virtud, etc., con esa denominación común con que el sujeto se dice que tiene los accidentes; de la misma manera que, por el contrario, también el hábito puede decirse que tiene al hombre, sobre todo si está arraigado y es intenso, porque en cierto modo le domina.

4. Por consiguiente, en otro sentido el *hábito* se toma como un nombre, y entonces tiene también una significación múltiple; pero, en lo que a nosotros nos interesa, tres significaciones parecen las principales. Una es que esta palabra significa cualquier disposición de una cosa, o cualquier modo de comportarse, y así se dice de cualquier forma, y sobre todo de cualquier cualidad, y en tal sentido suele atribuirse a las partes del cuerpo y a las realidades inanimadas; en este sentido, pues, se dice el hábito del lugar, de la boca, etc. Y suele llamarse así sobre todo en cuanto dispone bien o mal a un sujeto, sea en sí mismo, sea en orden a alguna utilidad, como nota el Filósofo en el lib. V de la *Metafísica,* c. 20, a la manera como la salud se dice un hábito del cuerpo. En segundo lugar,

denominatio ab humana voluntate seu aestimatione; aliquando vero est moralis potestas inde orta, et huiusmodi est humanum dominium aut iurisdictio, ratione cuius dicitur quis habere domum, subditos, etc. Aliquando vero significat peculiarem habitudinem alicuius praedicamenti, et potest etiam hoc modo per varia praedicamenta vagari; ut cum materia dicitur habere formam, illud *habere* nihil aliud significat quam informari forma; cum vero ignis dicitur habere actionem, illud *habere* non significat informationem, sed emanationem actionis ab igne; cum autem homo dicitur habere vestem, illud *habere* significare potest vel tantum possidere illam, quo modo dicetur habere illam, etiamsi in arca habeat, et sic non dicit realem modum alicuius praedicamenti, sed moralem respectum, ut dixi; vel significare potest esse illa indutum, et sic habere vestem idem est quod ornari et quasi informari veste, quod spectat ad praedicamentum habitus. In praesenti ergo non sumitur *habitus* in hac significatione, seu in vi participii; quamvis haec denominatio propriis etiam habitibus convenire possit; nam vere dicitur homo habere habitus scientiae, virtutis, etc., communi illa denominatione qua subiectum dicitur habere accidentia; sicut e contrario etiam habitus potest dici habere hominem, praesertim si sit radicatus et intensus, quia ei quodammodo dominatur.

4. Alio ergo modo sumitur *habitus* ut nomen quoddam, et sic etiam multiplicem habet significationem; quod vero ad praesens spectat, tres significationes videntur praecipuae. Una est qua haec vox significat quamcumque rei dispositionem aut modum se habendi, et sic dicitur de qualibet forma, et praesertim de quacumque qualitate, et hoc modo tribui solet et partibus corporis et rebus inanimatis; sic enim dici solet habitus loci, oris, etc. Et maxime solet ita appellari, quatenus bene vel male disponit subiectum, vel secundum se, vel in ordine ad aliquem usum, ut notat Philosoph., V Metaph., c. 20,

el hábito significa el vestido o la indumentaria del cuerpo; esta significación es bastante usada vulgarmente y pertenece al predicamento especial del hábito. Sin embargo, advierte Aristóteles en el pasaje citado que el hábito en esta significación no alude tanto a la realidad misma, que es el vestido, cuanto —por decirlo así— a la acción misma de tener, es decir, a aquella cuasi información que tiene el hombre por razón del vestido, en virtud de la cual se dice que el hombre está "con hábito" y se dice del vestido que es hábito como en acto y no sólo en sentido aptitudinal. A pesar de todo, si atendemos a la significación corriente de esa palabra, puede tomarse con el mismo derecho para significar el vestido mismo, que es como la forma en abstracto del predicamento hábito ya sea que ejerza su oficio actualmente, o que no, aun cuando, hablando en términos filosóficos, por un motivo peculiar suela tomarse por lo concreto o cuasi efecto formal que se significa mediante esas palabras, es decir, estar vestido. En tercer lugar, finalmente, se toma el *hábito* para significar la forma que confiere facilidad y prontitud de la operación, y como el operar sigue al ser, suele extenderse, por ello, esta significación a las cualidades que disponen a las cosas favorable o desfavorablemente en su ser, a la manera como la salud se llama hábito, y los médicos llaman al hábito bueno o malo de un cuerpo disposición natural del cuerpo, del cual se origina que todos sus órganos y todas sus partes ejerzan bien o mal sus funciones. Por consiguiente, en esta tercera significación, el hábito es siempre una cualidad o una combinación armónica de cualidades. Sin embargo, pienso que también en esta significación se da alguna analogía de proporcionalidad, como expondré en la tercera dificultad; y, por ello, propiamente el hábito significa la forma que confiere a la potencia la prontitud en la operación, y así es claro que siempre es una cualidad, y por ese aspecto opino que el hábito tomado en sentido propio constituye la primera especie de cualidad, como se verá más por lo que sigue.

Sobre la disposición y sus significados

5. *Se aclara una división célebre de la disposición.— La disposición* —afirma Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica,* c. 19— *es el orden de lo que tiene partes.*

quomodo sanitas dicitur habitus corporis. Secundo, significat habitus vestem seu indumentum corporis; quae significatio vulgo est satis usitata, et pertinet ad speciale praedicamentum habitus. Advertit tamen Aristoteles, loco citato, habitum in hac significatione non tam significare rem ipsam, quae est vestis, quam (ut sic dicam) habitionem ipsam, id est, illam quasi informationem quam habet homo a veste, ratione cuius et homo dicitur esse habituatus, et vestis dicitur habitus veluti in actu, et non tantum in aptitudine. Verumtamen, si vulgatam illius vocis significationem attendamus, aeque accipi solet ad significandam ipsam vestem, quae est quasi forma in abstracto praedicamenti habitus, sive actu exerceat munus suum sive non, quamvis, philosophice loquendo, peculiari ratione sumi soleat pro illo concreto seu quasi effectu formali qui per illa verba significatur, scilicet, esse vestitum. Tertio denique sumitur *habitus* ad significandam formam quae confert facilitatem et promptitudinem operandi, et quia operari sequitur ad esse, ideo extendi solet haec significatio ad qualitates quae res bene aut male disponunt in suo esse, quomodo sanitas habitus appellatur, et medici bonum vel malum habitum corporis vocant naturalem corporis dispositionem, a quo provenit ut omnia eius organa omnesque partes bene vel male suas functiones exerceant. In hac ergo tertia significatione habitus semper est aliqua qualitas, aut temperamentum qualitatum. Existimo tamen etiam in hac significatione esse aliquam analogiam proportionalitatis, ut in tertia difficultate declarabo; ideoque proprie habitum significare formam quae confert potentiae promptitudinem in operando, et sic constat semper esse qualitatem, et sub hac ratione existimo habitum proprie sumptum primam speciem qualitatis constituere, ut ex dicendis magis constabit.

De dispositione et significationibus eius

5. *Celebris divisio dispositionis elucidatur.— Dispositio,* ait Aristoteles, V Metaph.,

Esto puede entenderse en dos sentidos: uno, que sea la misma relación de orden que, entre las partes de aquella realidad que tiene partes, surge por el hecho de que cada una esté establecida en su lugar; el otro, que sea la constitución o como la forma de la realidad total que surge en el todo por la colocación de las partes en sus lugares. Y parece que este nombre de disposición se toma en sentido propio en la última acepción; pues así entre los retóricos se llama disposición de un discurso a la colocación conveniente de sus partes en sus propios lugares y con la proporción debida. Y entre los dialécticos se llama figura del silogismo a la disposición debida de los términos; y de modo semejante, en el cuerpo humano, la conveniente colocación o proporción de las partes o de los humores se llama disposición buena del cuerpo. Por lo cual, la salud y la hermosura se tienen como disposiciones buenas. Y esta disposición la divide Aristóteles en tres miembros, diciendo que este orden de partes puede darse, *o atendiendo al lugar, o a la virtud o potencia, o a la forma.* El primer miembro de éstos parece pertenecer al predicamento del sitio, pues tal disposición no parece ser otra cosa que el modo que resulta en todo el cuerpo por el hecho de que sus partes estén colocadas así en el lugar, que es la razón del predicamento del sitio, como veremos. Los otros dos miembros, en cambio, parecen pertenecer a la cualidad, pero de diverso modo. En efecto, el orden de lo que tiene partes según la forma parece que pertenece a las disposiciones del cuerpo, como son la figura, que suele llamar Aristóteles forma, como se ve por el predicamento de la cualidad. Por ello, la hermosura puede llamarse perfectamente disposición, pues es una forma resultante del orden debido de las partes en sí mismas; igualmente, la debida organización del cuerpo puede llamarse de este modo disposición. Más todavía, si damos más amplitud al nombre partes, también la salud y toda forma del cuerpo parecida que resulte del debido orden y proporción de partes puede llamarse disposición perteneciente a este miembro.

6. En cambio, el otro miembro, es decir, *atendiendo a la virtud,* parece que dice referencia a las disposiciones del alma, y, por ello, en esta disposición se explica con más dificultad de qué partes es el orden. Y puede explicarse primeramente acerca de las partes potenciales de la misma alma, que son sus mismas

c. 19, *est ordo habentis partes.* Quod dupliciter potest intelligi: uno modo, ut sit ipsa relatio ordinis quae consurgit inter partes eius rei quae partes habet, ex eo quod unaquaeque in suo loco constituta sit; alio modo, ut sit totius rei constitutio ac veluti forma consurgens in toto ex collocatione partium in suis locis. Atque hoc modo posteriori videtur hoc nomen, dispositio, proprie accipi; sic enim apud rhetores dispositio orationis dicitur conveniens collocatio partium eius in suis propriis locis et cum debita proportione. Et apud dialecticos figura syllogizandi dicitur debita terminorum dispositio; et similiter in humano corpore conveniens partium aut humorum collocatio aut proportio, bona corporis dispositio dicitur. Unde sanitas et pulchritudo bonae dispositiones censentur. Hanc autem dispositionem Aristoteles in tria membra distinguit, dicens hunc ordinem partium esse posse *aut secundum locum, aut secundum virtutem seu potestatem, aut secundum formam.* Ex quibus primum membrum videtur ad praedicamentum situs pertinere; nam illa dispositio nihil aliud esse videtur quam modus qui in toto corpore resultat, ex eo quod partes eius ita sunt in loco collocatae, quae est ratio praedicamenti situs, ut videbimus. Alia vero duo membra ad qualitatem pertinere videntur, sed diverso modo. Nam ordo habentis partes secundum formam videtur ad dispositiones corporis pertinere, quales sunt figura, quae ab Aristotele solet forma appellari, ut constat ex praedicamento qualitatis. Unde pulchritudo aptissime potest dispositio appellari, nam est forma resultans ex debito ordine partium secundum se; debita etiam organizatio corporis potest hoc modo dispositio vocari. Immo, si nomen partium extendamus, etiam sanitas et omnis similis forma corporis ex debito ordine et proportione partium resultans potest dici dispositio ad hoc membrum pertinens.

6. At vero aliud membrum, scilicet, *secundum virtutem,* videtur ad dispositiones animi referri, et ideo difficilius in hac dispositione explicatur quarum partium sit ordo. Potest autem primo exponi de partibus potentialibus ipsius animae, quae sunt ipsae-

potencias, y quedan reducidas a un orden conveniente por las disposiciones que les son debidas; por lo cual, tal disposición no resulta del orden de las partes, sino que más bien ella misma constituye el orden debido en el alma que se dice que tiene partes en potencia. Apoya esta exposición también el mismo Aristóteles, pues inmediatamente, en el siguiente c. 20 del mismo lib. V de la *Metafísica*, dice que se llama hábito en un sentido a la disposición que afecta bien o mal, o a alguna parte de dicha disposición: *De lo cual resulta* —dice— *que también la virtud de las partes es un cierto hábito*, en donde parece entender como partes a las potencias del alma, a cada una de cuyas disposiciones se llama virtudes suyas, puesto que, aunque ninguna por sí sola sea la disposición adecuada que constituya el orden íntegro en estas potencias, sin embargo cada una es parte de dicha disposición. De otro modo puede explicarse: que cada hábito del alma se diga que tiene las partes en potencia, de cuyo orden o constitución surge la disposición. Esto puede entenderse formalmente, o sólo virtualmente. Formalmente, si suponemos que el hábito del alma no es una simple cualidad, sino que surge de la debida coordinación de muchos hábitos; en este sentido, pues, la ciencia íntegra se llamará disposición, porque es como un cierto orden de lo que tiene las partes virtualmente, es decir, los hábitos parciales ordenados entre sí. Acerca de estas partes puede entenderse también lo que se afirma en el c. 30, que una parte de esta disposición se llama también hábito o disposición. Virtualmente, en cambio, puede decirse que el hábito del alma consiste en este orden de partes, aun cuando en sí sea una cualidad simple, ya que por parte del objeto constituye un cierto orden debido; como, por ejemplo, pueden llamarse partes de la prudencia la deliberación, el juicio y el imperio, en las cuales constituye el orden debido la prudencia; y pueden llamarse partes de la liberalidad dar dinero, y retenerlo cuando es preciso, entre las cuales establece el orden debido la liberalidad.

7. Pero estos dos miembros los expone Santo Tomás de otro modo en I-II, q. 49, a. 1, ad 3, donde refiere estos dos últimos modos de disposición a las disposiciones del alma, como son las virtudes y ciencias, las cuales, en cuanto están incoadas y en estado imperfecto, se dicen potenciales; en cambio, en cuanto están

met potentiae, et ad convenientem ordinem rediguntur per debitas dispositiones suas; unde talis dispositio non resultat ex ordine partium, sed potius ipsa constituit debitum ordinem in anima, quae habere partes dicitur secundum potentiam. Cui expositioni favet idem Aristoteles, nam statim, sequenti c. 20 eiusdem lib. V Metaph., ait habitum uno modo dici dispositionem bene vel male afficientem, vel aliquam huius dispositionis partem, *quo fit* (inquit) *ut etiam virtus partium habitus sit quidam*, ubi per partes potentias animae intelligere videtur, quarum virtutes singulae dicuntur dispositiones earum, quia licet nulla per se sola sit adaequata dispositio constituens integrum ordinem in his potentiis, tamen unaquaeque est pars huius dispositionis. Aliter potest exponi, ut unusquisque habitus animae dicatur habere partes secundum potentiam, ex quarum ordine vel constitutione dispositio consurgit. Quod potest intelligi vel formaliter, vel virtualiter tantum. Formaliter quidem, si supponamus habitum animae non esse simplicem qualitatem, sed consurgere ex debita coordinatione plurium habituum; sic enim integra scientia dicetur dispositio, quia est veluti ordo quidam habentis partes secundum virtutem, id est, partiales habitus inter se ordinatos. De quibus partibus potest etiam intelligi, quod in c. 30 dicitur: partem huius dispositionis etiam vocari habitum seu dispositionem. Virtualiter autem potest dici habitus animae consistere in hoc ordine partium, etiamsi in se simplex qualitas sit, quia ex parte obiecti constituit quemdam debitum ordinem; ut, verbi gratia, partes prudentiae dici possunt consultatio, iudicium et imperium, in quibus debitum ordinem prudentia constituit; et partes liberalitatis dici possunt et elargiri pecunias, et retinere quando oportet, inter quas debitum ordinem liberalitas constituit.

7. Aliter vero exponit haec duo membra D. Thomas, I-II, q. 49, a. 1, ad 3, ubi hos duos ultimos dispositionis modos refert ad dispositiones animae, ut sunt virtutes et scientiae, quae prout sunt inchoatae et im-

completas y perfectas, se dice que están según su especie, como traduce él mismo. Sin embargo, no expone Santo Tomás de qué modo sean estas virtudes un orden de lo que tiene partes; a pesar de que aquellas palabras "según la potencia y según la forma" no parece que en el contexto de Aristóteles se hayan de referir a la disposición misma, sino al sujeto al cual pertenece la disposición, o sea, a aquel que tiene las partes según la potencia o según la forma. Y, finalmente, las palabras de Aristóteles, que en griego son κατὰ δύναμιν ἢ κατ'εἶδος, no se interpretan adecuadamente como ser imperfecto y perfecto. Por consiguiente, es más admisible la interpretación primera, que es la que sostiene el mismo Santo Tomás en V *Metaph.*, y casi los demás intérpretes.

8. Pero, de acuerdo con esas significaciones de esta palabra, consta que la disposición no está en la cualidad sola, sino también en otros predicamentos, como el del sitio, o también el de la cantidad, como pretenden muchos; en efecto, la posición de las partes en el todo, que es propia de la cantidad continua, puede también llamarse disposición, la cual piensan muchos que pertenece al tercer miembro establecido antes. Igualmente, en cuanto la disposición se refiere a la cualidad, no solamente puede comprender una especie bajo dicha significación general, sino a todas, como puede manifestarse por los ejemplos aducidos y puede confirmarse asimismo con otros. Efectivamente, las mismas potencias del alma pueden llamarse disposiciones convenientes para el alma y pueden ordenarla según su virtud o potencia y en algún modo según las partes de la virtud, en cuanto se da en la misma alma un poder y virtud radical para otros actos y funciones, y atendiendo a esta razón pueden considerarse en el alma inclinaciones y facultades parciales, según las cuales es puesta en orden por medio de las potencias mismas; de igual modo, cada potencia tiene como inclinaciones parciales hacia diversos objetos, de acuerdo con los cuales se ordena a los hábitos. Por esto, todos los hábitos son también disposiciones. Igualmente, por una razón proporcional, las especies intencionales que determinan las potencias o los hábitos pueden llamarse por ese motivo disposiciones. Y, asimismo, los actos últimos inmanentes pueden llamarse disposiciones, bien sea en cuanto son efectos de los hábitos, y así

perfectae, dicuntur secundum potentiam; prout vero sunt completae et perfectae, dicuntur secundum speciem, ut ipse transfert. Non tamen exponit D. Thomas quomodo hae virtutes sint ordo habentis partes; cum tamen illa verba, secundum potentiam et secundum formam, iuxta contextum Aristotelis non videantur referenda ad ipsam dispositionem, sed ad subiectum cuius est dispositio, tamquam habentis partes secundum potentiam vel secundum formam. Ac denique verba Aristotelis, quae graece sunt κατὰ δύναμιν ἢ κατ'εἶδος, non recte exponuntur per esse imperfectum et perfectum. Prior ergo interpretatio magis probatur, quam ipse D. Thomas sequitur V Metaph., et fere alii interpretes.

8. Iuxta has vero significationes huius vocis constat dispositionem non esse in sola qualitate, sed etiam in aliis praedicamentis, vel situs, vel etiam quantitatis, ut multi volunt; nam positio partium in toto, quae propria est quantitatis continuae, dispositio etiam dici potest, quam multi censent pertinere ad tertium membrum supra positum. Item, prout dispositio ad qualitatem spectat, non unam tantum speciem, sed omnes potest comprehendere sub dicta generali significatione, ut ex adductis exemplis constare potest, et aliis etiam potest confirmari. Nam ipsaemet animae potentiae possunt dici convenientes animae dispositiones, et ordinare illam secundum virtutem seu potentiam, et quodammodo secundum partes virtutis, quatenus in ipsamet anima est radicalis potestas et virtus ad alios actus et munera, secundum quam rationem possunt in ipsa anima considerari partiales inclinationes et potestates, secundum quas in ordinem redigitur per ipsas potentias. Sicut etiam unaquaeque potentia habet veluti partiales inclinationes ad diversa obiecta, secundum quas ordinatur ad habitus. Unde omnes etiam habitus sunt dispositiones. Item proportionali ratione species intentionales, quae determinant potentias vel habitus, ea ratione dici possunt dispositiones. Item actus ultimi immanentes possunt dispositiones appellari, vel quatenus sunt effectus

constituyen un orden peculiar en potencia respecto del hábito, o bien, al menos, en sí mismos, en cuanto confieren a la potencia la última actualidad, y así la perfeccionan de modo último en un orden determinado. Además, sobre la cuarta especie hemos explicado ya cómo puede llamarse disposición. Finalmente, todas las cualidades pasibles pueden llamarse disposiciones, bien sea en cuanto, por parte de la materia, constituyen un orden determinado para tal forma concreta, o por parte de la forma determinan un orden conveniente en la virtud activa. Y en este sentido Aristóteles enumera, en el c. de la *Cualidad*, el calor y el frío entre las disposiciones, y en general, y según la manera vulgar de hablar, todas estas cualidades se llaman disposiciones, bien sea que preparen la materia para la forma, bien que confieran ornato y perfección, o bien que afecten desfavorablemente al mismo sujeto. Por ello, en lo que se refiere a la primera dificultad que ahora tratamos, la disposición, tal como se enumera entre las cualidades, no expresa la sola posición de las partes corporales en un lugar, o en un todo, sino que expresa una modificación del cuerpo o del alma, que la ordena según la forma o la virtud, y en este sentido es manifiesto que pertenece a la cualidad. Después se expondrá cómo es una especie peculiar de cualidad.

Sobre la potencia y las significaciones de esta palabra

9. El nombre de potencia es también equívoco o análogo, como indica Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica*, c. 12, y en lib. IX, desde el principio. En efecto, la potencia en un sentido se toma respecto de lo posible, entendido en toda su amplitud; y se dice posible de esta manera cuanto no envuelve en sí repugnancia, sobre lo cual dijo Aristóteles, en el lib. IX de la *Metafísica*, c. 3, que *es posible aquello de lo cual no se sigue nada imposible una vez que se ha puesto en acto*. En efecto, como es imposible lo que no puede existir en la realidad, y lo que está en acto tiene existencia en la realidad, se encierra una manifiesta repugnancia en que, de lo que es posible una vez puesto en acto, se siga un imposible. Pero en lo que se llama posible parece que se incluyen dos cosas, una que es cuasi negativa, concretamente la no repugnancia para ser, y a esto suele llamarse posible lógico, y a él le corresponde la potencia lógica, que se llama

habituum, et ita constituunt peculiarem ordinem in potentia respectu habitus, vel certe secundum se, quatenus conferunt ultimam actualitatem potentiae, et ita ultimate perficiunt illam secundum quemdam ordinem. Rursus de quarta specie iam declaravimus quomodo possit dispositio vocari. Omnes denique passibiles qualitates possunt dispositiones vocari, quatenus vel ex parte materiae constituunt determinatum ordinem ad talem formam, vel ex parte formae convenientem ordinem conferunt in virtute agendi. Atque ita Aristoteles, in c. de Qualit., calorem et frigus inter dispositiones recenset, et in communi ac vulgari modo loquendi omnes hae qualitates vocantur dispositiones vel praeparantes materiam ad formam, vel ornantes et perficientes, aut certe male afficientes ipsum subiectum. Quod igitur spectat ad primam difficultatem, quam nunc tractamus, dispositio, prout inter qualitates numeratur, non dicit solam positionem partium corporalium in loco, vel in toto, sed dicit affectionem corporis vel animae ordinantis illam secundum formam aut virtutem, et ita manifestum est pertinere ad qualitatem. Quomodo autem sit peculiaris qualitatis species, infra declarabitur.

De potentia et huius vocis significationibus

9. Potentiae etiam nomen est aequivocum seu analogum, ut Aristoteles tradit, V Metaph., c. 12, et lib. IX, a princ. Potentia enim uno modo sumitur respectu possibilis latissime sumpti; dicitur autem hoc modo possibile quidquid in se repugnantiam non involvit, de quo dixit Aristoteles, libro IX Metaph., c. 3: *Possibile id esse ex quo in actu posito nihil sequitur impossibile*. Nam cum impossibile sit quod a parte rei esse non potest, et quod est in actu in re habeat esse, apertam involvit repugnantiam ut ex possibili in actu posito aliquid sequatur impossibile. In eo autem quod possibile dicitur, duo includi videntur: unum est quasi negativum, nimirum, non repugnantia essendi, et hoc dici solet possibile logicum, eique

así porque no consiste en una facultad simple y real, sino en la sola no repugnancia de los extremos, y así aparece mejor en orden a la composición y división de la mente, que es propia del lógico. Por lo cual, esta potencia lógica no pertenece en modo alguno a la constitución de ningún predicamento, como es evidente por sí mismo. El otro elemento que se halla en una realidad posible como tal es la denominación positiva por la que se dice posible, la cual está tomada de una potencia real, sea activa o pasiva; se dice, en efecto, posible en este sentido lo que está contenido en la potencia de algo; y se dirá imposible, en cambio, lo que supera la potencia de una cosa o no queda contenido en ella. Sobre la definición de una y otra potencia —que expone Aristóteles en los pasajes citados— se trató antes en la disp. XVIII, y en el Indice aristotélico anotamos algo respecto a los mencionados textos.

10. Con lo cual puede manifestarse también que la potencia real o física tiene muchísima amplitud, pues en general puede y suele decirse de cualquier virtud activa o capacidad receptiva, y en tal sentido no se afirma únicamente de los accidentes, sino también de las sustancias, pues en Dios existe potencia activa, y en la materia hay potencia receptiva, las cuales son sustanciales, y la forma sustancial, en cuanto tiene virtud activa, es un principio de transmutación de otra cosa, que es la definición de potencia propuesta por Aristóteles. Sin embargo, más estrictamente, conforme al uso de los filósofos, suele tomarse la potencia como el principio próximo, connatural al agente creado para hacer algo, y en ese sentido es siempre un accidente, pues la forma sustancial no es principio próximo, sino principal, como se dijo en lo que precede. Y, entendida de este modo la potencia, dice referencia únicamente a la cualidad; pues sólo las cualidades son principios próximos activos en las criaturas, como se explicó en la disp. XVIII, sec. 2 y 3. Sin embargo, diremos después si todas las cualidades que son principios activos pertenecen a la segunda especie de cualidad, que se llama potencia. Y lo que se ha dicho del principio próximo de la acción se ha de entender proporcionalmente del principio próximo de la recepción de los accidentes, si es que hay alguno destinado *per se* a esta función; tal vez no haya ninguno que no sea también principio próximo de acción, aun cuando, contrariamente, haya muchos principios

correspondet potentia logica, quae ita appellatur quia non consistit in aliqua simplici et reali facultate, sed in sola non repugnantia extremorum, et ita magis cernitur in ordine ad mentis compositionem ac divisionem, quae ad logicum spectat. Unde haec potentia logica nihil pertinet ad constitutionem alicuius praedicamenti, ut per se clarum est. Alterum, quod in re possibili ut sic invenitur, est positiva denominatio qua possibile dicitur, quae sumitur ab aliqua potentia reali vel activa vel passiva; possibile enim hoc modo dicitur quod in alicuius potentia continetur; impossibile vero dicetur quod superat rei potentiam vel in ea non continetur. De utriusque autem potentiae definitione, quam tradidit Aristoteles citatis locis, supra dictum est disp. XVIII, et in indice aristotelico circa praedictos textus aliquid annotavimus.

10. Ex quibus etiam constare potest realem potentiam seu physicam latissime patere, nam in universum dici potest et solet de quacumque vi agendi, aut de capacitate recipiendi, quo modo non tantum de accidentibus, sed etiam de substantiis dicitur, nam in Deo est potentia activa, et in materia est receptiva, quae substantiales sunt, et forma substantialis, quatenus vim habet agendi, principium est transmutandi aliud, quae est definitio potentiae ab Aristotele data. Strictius vero iuxta usum philosophorum sumi solet potentia pro principio proximo, connaturali agenti creato ad aliquid agendum, et hoc modo semper est aliquod accidens, nam forma substantialis non est principium proximum, sed principale, ut in superioribus dictum est. Atque hoc modo sumpta potentia ad qualitatem tantummodo spectat; nam solae qualitates sunt principia proxima agendi in creaturis, ut in disp. XVIII, sect. 2 et 3, declaratum est. An vero omnes qualitates quae sunt principia agendi pertineant ad secundam speciem qualitatis, quae potentia dicitur, infra dicemus. Quod autem dictum est de principio proximo agendi, intelligendum proportionaliter est de principio proximo recipiendi accidentia si aliquid sit per se ad hoc munus destinatum; fortasse enim nullum est quod non sit etiam principium proxi-

próximos activos que no son receptivos, y, por ello, bajo la designación general de principio próximo activo puede abarcarse todo este género de potencia; sobre ello trataremos más ampliamente en la disputación siguiente.

Sobre la impotencia

11. *Origen y significaciones del nombre "impotencia".*— Si atendemos al valor del nombre, *impotencia* significa privación de potencia, o más bien negación; se dice, efectivamente, impotente el que carece de potencia, aun cuando no pueda tenerla; sin embargo, bajo esta significación es claro que la impotencia no pertenece al género de la cualidad, más aún, ni a ningún género de ente, ya que consiste solamente en una negación. Pero, en otro sentido, se dice impotencia una cierta debilidad o ineptitud positiva para hacer o padecer algo, como es el embotamiento del ingenio para entender, o la debilidad de la memoria para retener; igualmente, una complexión del cuerpo que lo hace enfermizo o valetudinario; de la misma manera, también en la cera, por ejemplo, se llama a su blandura impotencia para resistir la división; éstos vienen a ser los ejemplos corrientes de tal significado.

12. Pero encierran una dificultad no pequeña; pues cualquier especie de cualidad, como de cualquier realidad, se ha de estimar por aquello que le conviene *per se*, no por lo que le conviene como consecuencia y cuasi *per accidens;* ahora bien, ninguna cualidad tiene *per se* el hacer al sujeto débil o inepto para una obra, sino que, si es una cualidad activa, tiene *per se* el conferir energías para su obra; y si no es activa, sólo tiene *per se* el conferir su perfección formal o su efecto; pero que de allí se siga un impedimento para otras acciones o pasiones, es accidental; por consiguiente, no hay razón para llamarla impotencia, o, por lo menos, no hay razón para incluirla entre las especies de la cualidad por causa de esa denominación. En otro caso, toda cualidad, que es potencia para un acto, sería impotencia para el opuesto, como la dureza, que es potencia para resistir la división, será impotencia para la misma división, y al contrario, de la misma manera que lo blando se dice impotente para resistir la división, se dirá asimismo

mum agendi, quamvis, e contrario, multa sint principia proxima agendi quae non sunt recipiendi, et ideo sub generali appellatione principii proximi agendi totum hoc genus potentiae comprehendi potest; de quo latius dicturi sumus disputatione sequenti.

De impotentia

11. *Nominis* impotentia *origo et significationes.— Impotentia,* si vim nominis attendamus, privationem potentiae significat, vel potius negationem; dicitur enim impotens, qui potentia caret, etiamsi illam habere non possit; sub hac tamen significatione, manifestum est non pertinere impotentiam ad genus qualitatis, immo neque ad aliquod genus entis, cum tantum in negatione consistat. Alio vero modo dicitur impotentia, positiva quaedam imbecillitas vel ineptitudo aliquid agendi vel patiendi, ut est hebetudo ingenii ad percipiendum, vel imbecillitas memoriae ad retinendum; item quaedam complexio corporis qua constituitur insalubre aut valetudinarium; sic etiam in caera, verbi gratia, mollitudo dicitur impotentia ad resistendum divisioni; haec enim sunt fere communia exempla huius significationis.

12. Habent autem non parvam difficultatem; nam omnis species qualitatis, sicut et cuiuslibet rei, pensanda est ex eo quod per se illi convenit, non ex eo quod consequenter et quasi per accidens; nulla autem qualitas per se habet reddere subiectum imbecille aut ineptum ad aliquod opus, sed si sit qualitas activa, per se habet conferre vires ad suum opus; si vero non sit activa, per se solum habet conferre suam formalem perfectionem seu effectum; quod vero inde consequatur impedimentum ad alias actiones vel passiones, est per accidens; non est ergo cur inde impotentia nominetur, vel saltem, non est cur ob eam denominationem inter species qualitatis referatur. Alias omnis qualitas quae est potentia ad unum actum esset impotentia ad oppositum, ut durities, quae est potentia ad resistendum divisioni, erit impotentia ad ipsam divisionem, et, e converso, sicut molle dicitur impotens ad resistendum divisioni, ita dicetur potens ut fa-

potente para ser dividido o terminado con facilidad; y la humedad del cerebro se llamará impotencia en cuanto lleva consigo la debilidad de la memoria para retener, y se llamará potencia en cuanto confiere facilidad para aprender. Se añade a esto que tal debilidad de acción o pasión no se origina muchas veces de una sola cualidad, sino de diversas, o de un agregado de muchas, a la manera como la torpeza de ingenio nace a veces de una complexión, y a veces de otra, y esto es más claro en los cuerpos enfermizos, porque se origina de muchas y diversas disposiciones; por tanto, esa debilidad no pertenece *per se* a la cualidad, sino que es un impedimento accidental que nace de varias cualidades, ya sea de cada una de ellas, ya de todas conjuntamente.

13. Se responde que estos argumentos persuaden que la impotencia no queda constituida formalmente dentro de la cualidad, en cuanto es impotencia, y que por consiguiente la debilidad de fuerzas, la torpeza del ingenio y demás similares que denotan únicamente un impedimento para la acción o la recepción, formalmente y bajo ese aspecto no constituyen ni demandan una especial razón de cualidad. Pues, aunque tal impedimento nazca a veces de una o de varias cualidades, sin embargo no dice referencia *per se* a la razón de esas cualidades, sino que es algo consecuente y cuasi accidental. Por tanto, la impotencia se enumera como cualidad en tanto en cuanto es una clase de potencia destinada *per se* a un acto. Pero como a veces es una potencia tal que es insuficiente para ejercer su acto, o que queda fácilmente impedida en su ejercicio, toma de ahí esa denominación de impotencia. Y de dónde le viene a esa potencia el ser de tal clase lo diremos después, al tratar de la cuarta dificultad.

Sobre la pasión y sus significados, y sobre la cualidad pasiva

14. El nombre de pasión tiene también varias significaciones, como se lee en Aristóteles, V de la *Metafísica,* c. 21. Sin embargo, dos son las principales. Una es la que se dice generalmente de cualquier mutación o de la recepción de una realidad que se realiza en acto en un sujeto. Y, en este sentido, la pasión constituye un predicamento especial. Aunque en tal significación se diga que padece

cile dividatur seu terminetur; et humiditas cerebri dicetur impotentia quatenus imbecillitatem affert memoriae ad retinendum, et dicetur potentia quatenus confert facilitatem ad apprehendendum. Accedit quod haec imbecillitas agendi vel patiendi saepe non provenit ex una qualitate, sed ex diversis, aut ex aggregato multarum, ut hebetudo ingenii interdum provenit ex una complexione, interdum ex altera, idque evidentius constat in valetudinariis corporibus, quod ex variis et multis dispositionibus provenit; illa ergo imbecillitas non per se pertinet ad qualitatem, sed est impedimentum per accidens proveniens ex variis qualitatibus, vel ex singulis, vel ex multis simul.

13. Respondetur argumenta haec convincere impotentiam non constitui sub qualitate formaliter, quatenus impotentia est, et consequenter imbecillitatem virium, hebetudinem ingenii, et similia omnia, quae solum denotant impedimentum agendi aut recipiendi, formaliter et sub ea ratione nec constituere nec postulare specialem rationem qualitatis. Nam, licet illud impedimentum saepe a qualitate vel qualitatibus proveniat, tamen non per se spectat ad rationem talium qualitatum, sed est quid consequens et quasi per accidens. Impotentia ergo in tantum sub qualitate numeratur, in quantum est aliqualis potentia per se instituta ad aliquem actum. Quia vero interdum talis est potentia ut imbecillis sit ad suum actum exercendum, vel ut facile impediatur ne illum exsequi possit, inde accipit illam denominationem impotentiae. Unde vero habeat talis potentia quod eiusmodi sit, dicemus inferius circa quartam difficultatem.

De passione eiusque significatis, et de passiva qualitate

14. Passionis nomen plures etiam habet significationes, ut constat ex Aristotele, V Metaph., c. 21. Duae tamen sunt praecipuae. Una est qua generaliter dicitur de quacumque mutatione vel receptione alicuius rei, quae actu fit in aliquo subiecto. Et hoc modo passio constituit speciale praedicamentum.

alguien sobre todo cuando recibe algo contrario y nocivo a su naturaleza, por razón de lo cual queda privado de una perfección que le es debida, como notó también Santo Tomás en I-II, q. 32, a. 1, siguiendo a Aristóteles en el mencionado c. 21. Y añade también que ésta se llama pasión principalmente cuando trae consigo dolor o molestia. Y de aquí se ha derivado también que los afectos del alma se llamen pasiones; pero como esta clase de pasión se conoce sobre todo en la alteración sensible, de aquí se ha derivado el nombre a significar también la cualidad que se produce por esta pasión y alteración sensible. Y esta significación la estableció en primer lugar Aristóteles en el referido c. 21, y, según ella, enumeró la pasión entre las especies de la cualidad. Pero, como la alteración por la que se produce esta cualidad es a veces repentina y pasa rápidamente, de tal manera que juntamente con ella se deshaga o destruya también su término, como se ve claro en el rubor del rostro debido a la vergüenza o suscitado con cualquier otra ocasión parecida, y, en cambio, a veces se produce por la alteración una cualidad estable y duradera, atribuye por esto Aristóteles de un modo peculiar el nombre de pasión a la cualidad producida de la primera manera. Efectivamente, la pasión más bien parece significar una realidad en proceso que en su ser producido. E hizo esto para significar que dichas cualidades, aun cuando parezcan imperfectas y transeúntes, son, sin embargo, verdaderas especies de cualidad. En otros pasajes llamó a las que son más duraderas cualidades pasivas o pasibles, porque por su naturaleza tienen aptitud, o para ser producidas por una pasión, o para obrar mediante una pasión, pero, con todo, no consisten siempre en una como pasión actual.

Sobre la figura y la forma

15. *Varias acepciones de los nombres figura y forma.*— Finalmente, el nombre de figura tiene una significación más definida. Pues, para omitir otras impropias y metafóricas, por las que se dice de la figura del silogismo y de la figura retórica, propiamente significa un cierto modo que resulta en el cuerpo por la terminación de la magnitud. Tal modo pertenece al género de la cualidad, porque conviene con las demás cualidades en la razón de afectar y perfeccionar al sujeto. En cambio, el nombre de forma, aun cuando sea por lo demás muy general, sin embargo tal como se enumera entre estas especies no significa otra cosa que la misma figura, ya que ésta es como la forma exterior que aparece en los cuerpos. Por lo cual, parece que se significa lo mismo con las dos palabras, excepto que con el nombre de figura se significa según el uso matemático y haciendo abstracción de la materia; por ello dijo Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica*, que la cualidad se halla de este modo en los seres inmóviles; y con el nombre de forma se significa de modo físico. Y para mí no es improbable que la forma diga de este modo figura, no en cualquier sentido, sino en cuanto está adornada con accidentes, sobre todo con colores, como indicó Boecio en *Praedicament.* De esta manera, pues, la imagen sensible parece pertenecer a esta especie por razón de su forma. Es verdad que tal forma parece que incluye no una, sino varias cualidades; sin embargo, del mismo modo que en las otras la unidad artificial o que tiene cierta proporción o subordinación se juzga suficiente para constituir en algún sentido una cualidad, aun cuando surja de muchas, como es manifiesto en la salud, la hermosura y otras, así puede afirmarse de esta clase de forma. En tal sentido es también probable que pertenezca a esta especie la misma hermosura, ya que surge principalmente de la figura.

16. Y no importa que Soto, en *Praedicam.*, objete que concretamente la hermosura pertenece a la primera especie, porque expresa una conveniencia de la cosa; pues el mismo argumento podría haber hecho de muchas otras cualidades, que coloca él mismo bajo diversas especies por distintas razones. Sobre este punto trataremos en la sección siguiente.

17. Finalmente se ha de observar acerca de esta especie, que Aristóteles la atribuye en la *Metafísica* sobre todo a los números compuestos que, según los matemáticos, son aquellos que resultan de la aplicación del número sobre sí mismo o sobre otro, como el nueve, de tres grupos de tres; o el seis, de dos grupos de tres, y así en los demás. Por tanto, los matemáticos atribuyen las figuras a esos números por una cierta proporción con las figuras de las magnitudes, en cuanto surgen de la aplicación de un número igual, mayor o menor. Yo, sin embargo, pienso que todo este sentido de figura es metafórico, y que objetivamente está

Quamquam in ea significatione maxime dicatur quis pati quando aliquid recipit suae naturae contrarium et nocivum, ratione cuius privatur aliqua perfectione sibi debita, ut notavit etiam D. Thomas, in I-II, q. 32, a. 1, post Aristotelem, dicto c. 21. Qui etiam addit tum maxime vocari hanc passionem, quando dolorem vel molestiam affert. Et inde etiam factum est ut affectus animae passiones vocentur. Quia vero huiusmodi passio in alteratione sensibili maxime nota est, hinc ulterius derivatum est hoc nomen ad significandam qualitatem quae per huiusmodi passionem et alterationem sensibilem fit. Et hanc significationem primo loco posuit Aristoteles, in dicto c. 21, et in eadem numeravit passionem inter species qualitatis. Quia vero alteratio per quam fit haec qualitas, interdum subita est et cito transit, ita ut cum ea simul etiam terminus eius dissipetur seu destruatur, ut patet in rubore vultus ex verecundia vel alia simili occasione excitato, interdum vero per alterationem fit qualitas stabilis et diuturna, ideo Aristoteles passionis nomen peculiariter attribuit qualitati priori modo factae. Quia passio magis videtur significare rem in fieri quam in facto esse. Quod ideo fecit ut significaret eas qualitates, etiamsi imperfectae et transeuntes esse videantur, nihilominus veras esse qualitatis species. Alias autem, quae diuturniores sunt, vocavit passivas seu passibiles qualitates, quia natae sunt aut per passionem fieri, aut per passionem efficere, non tamen semper veluti in actuali passione consistunt.

De figura et forma

15. *Variae acceptiones nominum figura et forma.*— Denique figurae nomen magis certam habet significationem. Ut enim omittamus alias improprias et metaphoricas, quibus dicitur et de figura syllogismi et de figura rhetorica, proprie significat modum quemdam resultantem in corpore ex terminatione magnitudinis. Qui modus ad genus qualitatis pertinet, quia in ratione afficiendi et perficiendi subiectum cum caeteris qualitatibus convenit. Formae vero nomen, licet alioqui valde generale sit, tamen prout inter has species numeratur, non aliud significat quam ipsam figuram, quia illa est veluti exterior forma quae in corporibus apparet. Unde idem videtur his duabus vocibus significari, nisi quod nomine figurae significatur more mathematico et abstrahendo a materia; propter quod dixit Aristoteles, in V Metaph., qualitatem hoc modo reperiri in immobilibus; nomine autem formae significatur modo physico. Et mihi improbabile non est formam hoc modo dicere figuram, non utcumque, sed ut ornatam accidentibus, praesertim coloribus, ut Boetius in Praedicamentis indicavit. Sic enim imago sensibilis ad hanc speciem pertinere videtur ratione suae formae. Verum est huiusmodi formam non unam, sed plures videri includere qualitates; tamen sicut in aliis unitas artificialis, vel alicuius proportionis aut subordinationis sufficere censetur ad constituendam aliquo modo unam qualitatem, etiamsi ex multis consurgat, ut patet in sanitate, pulchritudine, et similibus, ita dici potest de eiusmodi forma. Quo modo etiam probabile est, ad hanc speciem pertinere ipsam pulchritudinem, quia haec maxime ex figura consurgit.

16. Nec refert, quod Soto in Praedicam. obiicit, quod, scilicet, pulchritudo pertineat ad primam speciem, quia dicit rei convenientiam. Nam idem argumentum facere potuisset de multis aliis qualitatibus, quas diversis rationibus sub diversis speciebus ipse collocat. De qua re dicemus in sequenti sectione.

17. Denique annotandum est circa hanc speciem Aristotelem in Metaphysica eam maxime attribuere numeris compositis, qui sunt apud mathematicos illi qui consurgunt ex ductu eiusdem numeri in seipsum vel in alium, ut novenarius ex tribus ternariis, vel senarius ex binario ternariorum, et sic de aliis. His ergo numeris attribuunt mathematici figuras, per quamdam proportionem ad figuras magnitudinum, quatenus ex ductu aequalis aut maioris vel minoris numeri consurgunt. Ego vero existimo hanc totam rationem figurae metaphoricam esse, magisque

más en el entendimiento que en la realidad, y, por lo mismo, no pienso que propiamente pertenezca a las especies de cualidad.

Conclusión y resolución de la cuestión

18. Con esto ha quedado suficientemente probada la aserción sentada al principio de la sección y queda bastante respondida la primera dificultad de la sección precedente, pues toda ella se funda en la equivocidad de los términos. Declarada ella, se ve suficientemente en qué sentido queda constituido todo en el ámbito de la cualidad.

SECCION IV

SI LAS CUATRO ESPECIES DE LA CUALIDAD SON TOTALMENTE DISTINTAS ENTRE SÍ

1. Aunque en el modo de distinción de estas especies haya diversidad de opiniones, como después diremos, sin embargo todos piensan que son distintas. Y, por ello, hay que decir brevemente que esas cuatro especies de cualidad son distintas y no tienen interferencia alguna, ya sea en cuanto a su realidad, ya al menos en cuanto a su razón formal. Esta conclusión, tomada en general, se prueba por la razón o condición común de la buena división, en la cual los miembros deben ser opuestos y, por consiguiente, distintos; de lo contrario, no sería una división, sino una ficción y repetición inútil. Igualmente es necesario esto sobre todo en la división del género en sus especies, pues las cosas que difieren en especie difieren esencialmente; por consiguiente, no pueden convenir a una misma cosa según una misma razón. Luego, si la mencionada división ha sido propuesta de modo conveniente, y es de un género en sus especies, como suponemos, es menester que los miembros que dividen sean distintos y sin interferencias. Y quiero significar al decir *sin interferencias,* que ninguna cosa que está colocada en una especie puede colocarse en otra, ya que una especie no puede colocarse bajo géneros opuestos, es decir, de tal modo distintos que no estén colocados en subalternación.

esse obiective in intellectu quam in re, et ideo non existimo pertinere proprie ad species qualitatis.

Quaestionis conclusio ac resolutio

18. Ex his igitur satis probata est assertio in principio sectionis posita. Satisque responsum est ad primam difficultatem sectionis praecedentis; tota enim fundatur in aequivocatione terminorum; qua declarata, satis constat quo sensu omnia sub qualitate constituantur.

SECTIO IV

AN QUATUOR QUALITATIS SPECIES SINT INTER SE OMNINO DISTINCTAE

1. Quamvis in modo distinctionis harum specierum diversitas opinionum sit, ut infra attingemus, tamen quod distinctae sint, omnes sentiunt. Et ideo breviter dicendum est has quatuor species qualitatis distinctas esse et inter se impermixtas, vel secundum rem, vel saltem secundum rationem formalem. Haec conclusio in genere sumpta probatur ex generali ratione seu conditione bonae divisionis, in qua membra esse debent opposita, et consequenter distincta; alioqui non erit divisio, sed nugatio et repetitio inutilis. Item hoc maxime necessarium est in divisione generis in species, nam quae specie differunt essentialiter differunt; ergo non possunt eidem secundum eamdem rationem convenire. Si ergo dicta divisio convenienter est tradita, et est generis in species, ut supponimus, necesse est ut membra dividentia distincta sint et impermixta. Voco autem *impermixta,* quia nulla res in una specie constituta potest sub altera collocari; quia non potest una species collocari sub generibus oppositis, seu ita condistinctis ut non sint subalternatim posita.

Diversas opiniones

2. *Cuántos modos de distinción pueden concebirse entre estas especies.— Opinión primera.—* Para explicar esto y resolver los argumentos propuestos en contra en la sec. 2, dificultad segunda, hay que advertir que puede entenderse de dos modos la distinción de estas especies y, por decirlo así, la carencia de interferencia de las mismas. Primero, atendiendo a la realidad, es decir, que ninguna que quede colocada bajo una de estas especies pueda quedar establecida bajo las otras. En segundo lugar, que sólo se conciba que las especies carecen de interferencia según sus propias razones formales, pero no siempre atendiendo a la realidad misma. Por tanto, comúnmente parece que la interpretación es que esta distinción no debe ni puede entenderse del primer modo, sino sólo del segundo. Y que el modo primero no puede ser universal parecen persuadirlo los argumentos propuestos en la dificultad segunda; y, excluido ese primer modo, es menester que el último sea verdadero, ya que no queda ningún otro en que pueda ser también verdadera esta segunda conclusión y tener consistencia la división misma. Y tiene esta interpretación un gran fundamento en Aristóteles, que coloca unas mismas realidades bajo diversas especies de cualidad. E idéntica opinión supone Santo Tomás, I-II, q. 49, a. 2, ad 1 y 2, donde afirma que la figura y la cualidad pasible, en cuanto conviene a la naturaleza del sujeto, pertenecen a la primera especie de cualidad. Y ésta es una opinión frecuente entre los autores, sobre todo los modernos.

3. *Juicio de la primera opinión.—* Pero tal opinión, aun cuando tal vez pueda defenderse para distinguir las predicaciones o denominaciones dialécticas, no parece, sin embargo, apta ni conveniente para distinguir metafísicamente las especies y esencias de dichas cualidades, porque es imposible que una misma e idéntica realidad esté esencialmente constituida en especies diversas y opuestas de un mismo género. Y no basta con responder que esto es verdad según una razón formal, pero que, según diversas, no es un inconveniente; esto —repito— no satisface, porque o bien esas razones formales son actualmente distintas en la realidad, al menos *ex natura rei* o modalmente, o son distintas sólo conceptual-

Variae opiniones

2. *Quot distinctionum modi cogitabiles inter has species.— Prima sententia.—* Ut autem hoc explicemus et argumenta in contrarium in sect. 2, difficultate secunda, posita solvamus, advertendum est duobus modis intelligi posse distinctionem harum specierum et (ut sic dicam) impermixtionem harum. Primo secundum rem, id est, ut nulla quae sub una harum specierum collocatur, possit constitui sub aliis. Secundo, ut solum intelligantur species impermixtae secundum proprias rationes formales earum, non vero semper quoad res ipsas. Communiter ergo interpretatio esse videtur hanc distinctionem non debere nec posse intelligi priori modo, sed tantum posteriori. Nam quod prior modus non possit esse universalis, videntur convincere argumenta proposita in secunda difficultate; secluso autem illo priori modo, necesse est ut posterior verus sit, quia nullus alius superest in quo possit et haec secunda conclusio vera esse et divisio ipsa consistere. Habetque haec interpretatio magnum fundamentum in Aristotele, qui easdem res sub diversis speciebus qualitatis ponit. Et eamdem sententiam supponit D. Thomas, I-II, q. 49, a. 2, ad 1 et 2, ubi ait figuram et passibilem qualitatem, prout convenit naturae subiecti, pertinere ad primam speciem qualitatis. Et haec opinio est frequens apud auctores, praesertim recentiores.

3. *De prima sententia fertur iudicium.—* Sed haec sententia, licet fortasse ad distinguendas dialecticas praedicationes vel denominationes sustineri possit, non tamen videtur apta neque conveniens ad metaphysice distinguendas species atque essentias harum qualitatum; quia fieri non potest ut una et eadem res constituatur essentialiter in diversis et oppositis speciebus eiusdem generis. Neque satis est respondere hoc esse verum secundum unam rationem formalem, tamen secundum diversas id non esse inconveniens; hoc (inquam) non satisfacit, quia vel illae rationes formales a parte rei sunt actu distinctae, saltem ex natura rei

mente. Lo primero no puede afirmarse en el caso presente, no sólo porque, por ejemplo, en el calor no pueden distinguirse en la realidad dos elementos tales que se comporten como una cosa y un modo, ya que el mismo calor, según la misma entidad simple por la que es cualidad pasible, es también virtud próxima para calentar, y afecta favorable o desfavorablemente al sujeto, y no pueden separarse de esa cualidad todas estas razones; por lo cual se fingiría de modo totalmente gratuito la distinción *ex natura rei* entre ellas. Sino además también porque, establecida dicha distinción, no podrían ser esenciales para tal realidad una y otra de esas razones, sino solamente aquella que realmente no se distinguiese de la entidad, ya que la esencia de la forma no se distingue de la forma misma; y la razón modal sería accidental o, a lo más, a manera de una pasión propia respecto de tal entidad, aunque pueda llamarse esencial para el modo mismo, en cuanto es algo distinto de la entidad. Pero, si se dice que aquellas dos razones formales se distinguen únicamente con el entendimiento, y una y otra se afirma que es esencial para esa entidad, se sigue que unas diferencias opuestas y que dividen por igual al género superior, convienen esencialmente para constituir la misma cualidad indivisible, que era el inconveniente que se infería y que repugnaba absolutamente.

4. *Segunda opinión.— Se rechaza.—* Por esta razón no han faltado quienes dijeran que aquellos cuatro miembros no se diferencian entre sí como especies diversas de la cualidad, sino como modos accidentales o relaciones diversas de las cualidades, de tal manera que no es la división de un género en sus especies, sino como de un sujeto en sus accidentes. Esto opinó Escoto en *Praedic. de Qualitat.*, q. 1, e *In IV*, dist. 6, q. 10. Pero es una opinión más antigua, pues hace mención de ella Alberto en *Praedic.*, tratado *De Qualit.*, c. 3. Sin embargo, esta opinión no parece que tenga que ser admitida, primero, porque Aristóteles llama a éstas expresamente especies o géneros de la cualidad, y en otro sentido no hubiera podido establecer y dividir acertadamente el predicamento de la cualidad. Además, porque, de lo contrario, no quedaría ningún camino para establecer la distinción esencial entre algunas cualidades, pues si todas las diferencias enumeradas en estas especies

seu modaliter, vel tantum ratione. Primum non potest dici in praesenti, tum quia non possunt in calore, verbi gratia, distingui illa duo a parte rei, quae se habeant ut res et modus; nam idem calor secundum eamdem simplicem entitatem, secundum quam est passibilis qualitas, est etiam virtus proxima ad calefaciendum, et bene vel male afficit subiectum, nec possunt hae omnes rationes ab illa qualitate separari; quapropter gratis omnino fingeretur distinctio ex natura rei inter illas. Tum etiam quia, posita illa distinctione, non posset utraque illarum rationum esse essentialis tali entitati, sed illa tantum quae in re non distingueretur ab entitate, quia essentia formae non distinguitur ab ipsa forma; ratio autem modalis esset accidentalis, vel ad summum per modum propriae passionis respectu talis entitatis, quamvis possit dici essentialis ipsi[1] modo, ut est quid distinctum ab entitate. Si vero dicantur illae duae rationes formales solum per intellectum distingui, et utraque esse dicatur essentialis illi entitati, sequitur differentias oppositas et dividentes ex aequo superius genus, essentialiter convenire ad eamdem indivisibilem qualitatem constituendam, quod erat inconveniens illatum et plane repugnans.

4. *Secunda sententia.— Improbatur.—* Propter hoc non defuerunt qui dicerent illa quatour membra non dividi inter se tamquam diversas species qualitatis, sed tamquam modos accidentales seu habitudines varias qualitatum, ut ita divisio non sit generis in species, sed quasi subiecti in accidentia. Quod sensit Scotus, in Praedic. de Qualitat., q. 1, et In IV, dist. 6, q. 10. Estque antiquior opinio, nam eius meminit Albertus in Praedic., tract. de Qualit., c. 3. Sed haec sententia non videtur probanda. Primo, quia Aristoteles expresse vocat has species vel genera qualitatis. Nec in alio sensu recte constituisset atque divisisset qualitatis praedicamentum. Deinde quia alias nulla relinqueretur via ad constituendam distinctionem essentialem inter aliquas qualitates; nam si omnes differentiae in his

[1] Preferimos la lectura *ipsi* en lugar de *ipso*, como aparece en algunas ediciones, porque la primera se armoniza mejor con el sentido del párrafo. (N. de los EE.)

son accidentales o no indican distinción esencial, no conocemos ningunas diferencias de cualidades por las cuales podamos tener una distinción esencial. Y, además, se repite el argumento propuesto, ya que, o bien estos modos son distintos *ex natura rei* respecto de sus cualidades, o lo son únicamente por la razón. Lo primero no puede afirmarse, ya que no puede hallarse ningún fundamento de tal distinción en estas cosas, como se ha explicado. En cambio, si son distintos únicamente con la razón, ¿por qué se llaman accidentales, siendo así que también la diferencia esencial se distingue conceptualmente de la cosa, y por lo demás estos modos son tan intrínsecos y absolutos respecto de dichas cualidades, cuanto puede serlo una diferencia esencial, como explicaremos en breve? Finalmente, si de ese modo no queda señalada una diferencia esencial entre las cualidades, preguntamos esto mismo, es decir, ¿a qué razón se ha de atender para dividir el género común de la cualidad en especies esencialmente diversas?

Solución

5. En primer lugar pienso, por tanto, que el género de la cualidad puede tener especies propias esencialmente diversas: esto es evidente por sí mismo, ya que pertenece al concepto de todo género. En segundo lugar afirmo que, una vez asignadas las propias y adecuadas diferencias esenciales de las cualidades, que constituyen especies esencialmente diversas, éstas no distinguen sólo con la razón a las cualidades que constituyen, sino realmente, y, por ello, una e idéntica cualidad no puede quedar constituida en la realidad por varias diferencias que dividen de ese modo el género de la cualidad. Esto me imagino que lo prueban suficientemente las razones expuestas. En efecto, una cualidad sólo puede ser una entidad, y de una entidad no hay más que una constitución esencial dentro de un género. Asimismo, porque una cualidad no es solamente un modo o accidente de otra cualidad distinto real o conceptualmente de otra cualidad; por consiguiente, las diferencias que constituyen esencialmente la cualidad distinguen también real-

speciebus numeratae accidentales sunt vel essentialem distinctionem non indicant, nullae nobis differentiae qualitatum notae sunt, ex quibus essentialem distinctionem habere possimus. Et praeterea redit argumentum factum, quia vel isti modi sunt distincti ex natura rei a qualitatibus suis, vel solum ratione. Primum dici non potest, quia nullum fundamentum talis distinctionis inveniri potest in huiusmodi rebus, ut declaratum est. Si vero tantum sunt ratione distincti, cur vocantur accidentales, cum etiam essentialis differentia ratione distinguatur a re, et alioqui hi modi tam intrinseci sint et absoluti respectu talium qualitatum, quantum esse potest differentia essentialis, ut mox explicabimus? Denique si illo modo non est assignata differentia essentialis inter qualitates, hoc ipsum inquirimus, qua, nimirum, ratione dividendum sit commune qualitatis genus in species essentialiter diversas.

Resolutio

5. Censeo igitur in primis posse genus qualitatis habere species proprias essentialiter diversas: quod est per se notum, cum hoc sit de ratione omnis generis. Secundo existimo, assignatis propriis et adaequatis differentiis essentialibus qualitatum, constituentibus species essentialiter diversas, illas non ratione tantum, sed re distinguere qualitates quas constituunt; atque adeo unam et eamdem qualitatem non posse in re constitui pluribus differentiis, sic dividentibus qualitatis genus. Hoc satis probant rationes factae, ut existimo. Nam una qualitas solum potest esse una entitas, et unius entitatis una est essentialis constitutio sub uno genere. Item, quia una qualitas non est tantum modus aut accidens alterius qualitatis, re vel ratione distinctus ab alia qualitate; ergo differentiae essentialiter constituentes

mente las entidades mismas de la cualidad. Finalmente, aunque admitiésemos que en una e idéntica entidad pueden reunirse varias diferencias o modos de cualidades distintos, bien sea *ex natura rei*, bien por razón razonada, sería necesario que en dicha entidad hubiese alguna diferencia primaria y esencial, que no podría ser sino una sola que de modo último constituiría tal esencia, ya que, como decía, para una entidad simple no puede haber sino una única constitución esencial. Por consiguiente, indagamos aquí estas diferencias esenciales, ya que parece cierto que el género de la cualidad puede dividirse en sus especies por esta clase de diferencias; pues, si las tiene ¿por qué no ha de poder dividirse atendiendo a ellas?

6. En tercer lugar pienso que la mencionada división de la cualidad puede explicarse perfectamente de este modo, como parecen haberla explicado Simplicio y Ammonio, en *Praedicament. Qualitatis*. Y tal afirmación se probará fácilmente incluso por la sola solución de los argumentos que se propusieron en la dificultad segunda. En efecto, si en ninguna de estas especies se ha establecido cualidad alguna que sea preciso que quede establecida bajo otra, ni atendiendo a la misma razón formal, ni a diversa, será un argumento suficiente de que estas especies, hablando metafísicamente, están libres de interferencia no sólo en el orden de la razón, sino también en el orden real. Y como, de esta manera, la división es más real (por decirlo así) y más apta para explicar las esencias de las cualidades, habrá que exponerla así. La consecuencia es clara, y el antecedente se muestra recorriendo cada una de las especies y objeciones que se mencionaron en la segunda dificultad.

Respuesta a la primera parte de la segunda dificultad acerca de la potencia natural

7. *Qué principios activos pertenecen a esta especie.*— Y la primera dificultad depende ciertamente de la explicación de la segunda especie, que es la potencia o la impotencia; ésta, como dije anteriormente, se ha de entender, sobre todo, como la potencia activa, pero puede abarcar también a la potencia pasiva, y, por ello, habrá de explicarse en ambas. Pertenecen, por consiguiente, a esta especie las facultades que esencial y primariamente han sido dadas por la naturaleza para

qualitatem, distinguunt etiam realiter ipsas entitates qualitatis. Denique quamvis admitteremus posse in una et eadem entitate coniungi plures differentias vel modos qualitatum, aut ex natura rei, aut ratione ratiocinata distinctos, necessarium esset ut in illa entitate aliqua esset differentia prima et essentialis, quae non posset esse nisi una ultimate constituens talem essentiam, quia, ut dicebam, unius entitatis simplicis unica tantum esse potest essentialis constitutio. Has ergo differentias essentiales nos hic investigamus, cum certum videatur posse genus qualitatis in species suas per huiusmodi differentias dividi; nam si eas habet, cur non poterit secundum eas dividi?

6. Tertio censeo praedictam divisionem qualitatis posse optime in hunc modum explicari, ut eam explicuisse videntur Simplicius et Ammonius, in Praedicamento Qualitatis. Eritque haec assertio facilis ad persuadendum, vel ex sola argumentorum solutione quae in secunda difficultate sunt proposita. Nam si nulla est qualitas in aliqua harum specierum constituta, quam necesse sit constitui sub alia, nec secundum eamdem, nec secundum diversam rationem formalem, sufficiens argumentum erit has species metaphysice loquendo non tantum secundum rationem, sed etiam secundum rem esse impermixtas. Cumque hoc modo realior (ut ita dicam) sit divisio, et aptior ad qualitatum essentias explicandas, ita declaranda erit. Consequentia est manifesta et antecedens declaratur discurrendo per singulas species et per singulas instantias quae in secunda difficultate tactae sunt.

Responsio ad priorem partem secundae difficultatis de naturali potentia

7. *Quae principia agendi ad hanc speciem pertineant.*— Et prima quidem difficultas pendet ex declaratione secundae speciei, quae est potentia vel impotentia; quae, ut supra tetigi, potissimum intelligenda est de potentia activa, comprehendere vero etiam potest passivam, et ideo in utraque explicanda erit. Pertinent ergo ad hanc speciem illae facultates quae per se primo datae sunt a natura ut sint principia proxima agendi,

ser principios próximos de acción, de tal manera que se ordenen a este fin de modo primario y de él tomen su propia razón y especificación. En efecto, que a los agentes creados les hayan sido dadas por la naturaleza facultades de esta clase consta suficientemente por la experiencia y por lo dicho antes en la disp. XVIII sobre los principios eficientes de las causas creadas. En cambio, que esas facultades sean cualidades es consentimiento común de todos los filósofos, que afirman también en general que no hay ningún principio creado y próximo de acción que no sea cualidad, como se observó en la misma disp. XVIII, y puede también inferirse fácilmente de la razón general de cualidad expuesta en la sección precedente. Finalmente, que aquella segunda especie quede expuesta perfectamente de ese modo, es claro primeramente por el nombre mismo de potencia o impotencia natural. En segundo lugar, por la explicación de Aristóteles en el *Predicamento* de la *Cualidad*, donde expresamente declara esto acerca de la facultad concedida por la naturaleza y excluye la que se ha adquirido mediante el uso o el arte. En tercer lugar, porque, hablando formalmente, sólo esta cualidad tiene esencial y primariamente la razón y especificación de potencia.

8. *Por qué los hábitos no están en la especie de potencia natural.*— Y por esto sucede que, aunque los hábitos sean también principios activos y, por lo mismo, puedan decirse a su manera virtudes activas, sin embargo no pertenecen en modo alguno a la segunda especie por no ser facultades concedidas por la naturaleza para ser principios próximos de operaciones, sino que son cualidades adquiridas y sobreañadidas a las potencias para venir como a ayudarlas y darles facilidad en sus operaciones. Así, pues, el hábito operativo se distingue esencialmente de la potencia en que no es el primer principio próximo y connatural de la operación, sino que es algo que cuasi determina y modifica al principio mismo. Y con esto se excluyen no sólo los hábitos adquiridos, sino también los infusos *per se;* pues, aun cuando éstos parezcan imitar a las potencias porque no sólo dan facilidad en la operación como los hábitos adquiridos, sino que dan también el mismo poder, sin embargo suponen esencialmente una potencia que sea principio próximo, a la cual elevan a un nuevo género de operaciones, de tal manera, sin embargo, que suponen en ella alguna eficacia, sea natural u obediencial, y a

ita ut in hunc finem primario ordinentur, et inde habeant suam propriam rationem et specificationem. Nam quod huiusmodi facultates datae sint a natura agentibus creatis, satis constat experientia, et ex dictis supra, disp. XVIII, de principiis efficiendi causarum creatarum. Quod vero illae facultates qualitates sint, est communis consensus omnium philosophorum, qui etiam generatim asserunt nullum esse creatum ac proximum agendi principium quod non sit qualitas, ut eadem disp. XVIII visum est, et facile etiam colligi potest ex generali ratione qualitatis, sectione praecedenti declarata. Denique quod illa secunda species optime in eum modum exponatur, patet primo ex ipso nomine naturalis potentiae vel impotentiae. Secundo, ex Aristotelis explicatione in Praedicamento Qualitatis, ubi expresse hoc declarat de facultate a natura data, et excludit eam quae usu vel arte conquisita est. Tertio, quia, formaliter loquendo, haec sola qualitas habet per se primo rationem ac specificationem potentiae.

8. *Habitus cur non sint in specie naturalis potentiae.*— Atque hinc fit ut, licet habitus sint etiam principia agendi et ideo suo modo dici possint virtutes activae, nullo tamen modo pertineant ad secundam speciem, quia non sunt facultates datae a natura ut sint principia proxima operationum, sed sunt qualitates acquisitae et superadditae potentiis ut eas veluti adiuvent aut faciles reddant ad suas operationes. Itaque habitus operativus in hoc distinguitur essentialiter a potentia, quod non est primum principium proximum et connaturale operationis, sed est quasi determinans vel afficiens ipsum principium. Atque ita excluduntur non solum habitus acquisiti, sed etiam per se infusi; nam, licet hi videantur imitari potentias, quia non solum dant facilitatem in operando sicut habitus acquisiti, sed etiam ipsum posse, tamen essentialiter supponunt potentiam quae sit principium proximum, quam elevant ad novum genus operationum, ita tamen ut aliquam efficacitatem eius, vel naturalem, vel obedientialem supponant,

ésta la completan en su orden. Además quedan excluidas las especie sensibles o las inteligibles, porque, aunque no sólo confieran facilidad en la operación, sino que en su orden sean también necesarias para la operación, no dan, sin embargo, la primera facultad próxima de la operación, sino que la determinan y en cierto modo la completan, y, por ello, más bien pertenecen a la primera especie que a la segunda, aun cuando sean infusas *per se*, como en los ángeles o en los bienaventurados, como diremos después con más extensión.

9. Además, las primeras cualidades, como el calor y el frío, aun cuando sean cualidades connaturales a los elementos o a los compuestos y sean también principios próximos de acción, no pertenecen, sin embargo, en sentido propio a la especie de potencia natural ni fueron colocadas nunca ahí por Aristóteles, ya que no son facultades establecidas esencial y primariamente para la acción, sino que esencial y primariamente son ciertas formas que modifican formalmente a sus sujetos, para cuyo fin han sido establecidas esencial y primariamente y con objeto de que conserven de modo conveniente la unión de la forma con la materia o dispongan a ella. En cambio, el ser principios de acción lo tienen de modo cuasi concomitante por el hecho de ser formas de una índole tal que pueden producir otras semejantes a sí, por lo cual no tienen peculiar especificación o relación trascendental a sus propios efectos; pues, por ser formas de la misma especie y absolutas, no puede tomar una la especie por la relación a otra. Y éste es el motivo por el que hemos distinguido en lo que precede una doble actividad: una, que conviene de modo esencial y primario a una entidad por su fin primario; otra, que le conviene concomitantemente por razón de su perfección. Por consiguiente, juzgamos que la segunda especie de cualidad queda establecida en el primer género de actividad, pero que las cualidades activas que están en la tercera especie tienen actividad solamente de la última manera, y, por ello, ni quedan constituidas en la segunda especie ni bajo tal aspecto tienen una especificación peculiar en el género de la cualidad.

10. *Los objetos que producen las especies quedan excluidos de la especie de potencia natural.*— Y pienso lo mismo de las cualidades que son objeto propio de los sentidos, en cuanto son capaces de producir la especie en el sentido; pues

eamque in suo ordine compleant. Rursus excluduntur species sensibiles vel intelligibiles, quia, licet non solum conferant facilitatem operandi, sed etiam necessariae sint in suo ordine ad operationem, non tamen dant primam facultatem proximam operandi, sed determinant illam et quodammodo complent, ideoque ad primam speciem potius pertinent quam ad secundam, etiamsi per se infusae sint, ut in angelis aut beatis, ut latius inferius dicturi sumus.

9. Praeterea primae qualitates, ut calor et frigus, etiamsi sint qualitates connaturales elementis vel mixtis, et sint etiam proxima principia agendi, non tamen proprie pertinent ad speciem naturalis potentiae, nec in ea sunt unquam ab Aristotele collocatae, quia non sunt facultates per se primo institutae ad agendum, sed per se primo sunt quaedam formae formaliter afficientes subiecta sua, ad quem finem primo ac per se sunt institutae, et ut convenienti modo conservent unionem formae cum materia, vel ad illam disponant. Quod vero sint principia agendi, habent quasi concomitanter ex eo quod sunt tales formae quae possunt efficere sibi similes, ex quo non habent peculiarem specificationem, aut habitudinem transcendentalem ad propria effecta sua; nam, cum sint formae eiusdem speciei et absolutae, non potest una speciem sumere ex habitudine ad aliam. Et hac ratione distinximus in superioribus duplicem activitatem, unam per se primo convenientem alicui entitati ex primario fine eius; aliam concomitanter ex perfectione eius. Secundam ergo speciem qualitatis putamus priori genere activitatis constitui, qualitates vero activas, quae sunt in tertia specie, solum habere activitatem posteriori modo et ideo neque in secunda specie constitui, neque sub ea ratione peculiarem specificationem in genere qualitatis habere.

10. *Obiecta specierum effectiva excluduntur ab specie naturalis potentiae.*— Atque idem censeo de qualitatibus quae sunt propria obiecta sensuum, quatenus efficere possunt speciem in sensu; nam etiam illa activitas est concomitans; non enim sunt illae qualitates per se primo institutae ad illam efficientiam, ut per se notum videtur, sed ad hoc ut tali modo afficiant subiecta sua et cum tali perfectione formali, quam illa activitas comitatur. Et in hoc censeo magnum esse discrimen inter intellectum agentem et quaelibet obiecta productiva propriarum specierum; nam intellectus agens per se primo institutus est ad munus efficiendi species, et ideo est propriissime potentia activa pertinens ad secundam speciem qualitatis; obiecta vero cognoscibilia non sunt per se primo ut producant species intentionales, quia non sunt per se primo ut cognoscantur vel sentiantur, sed ut habeant vel conferant subiectis suis suas formales perfectiones, et ita concomitanter habent ut cognosci vel sentiri possint. Albedo ergo, et nigredo, et similes qualitates, non sunt potentiae activae eo quod species intentionales efficere possint; immo sub ea ratione nullam peculiarem specificationem habent in genere qualitatis.

tal actividad es igualmente concomitante; en efecto, esas cualidades no han sido establecidas esencial y primariamente para dicha eficiencia, como parece evidente por sí, sino con el fin expreso de modificar a sus objetos de una determinada manera y con una perfección formal concreta a la que acompaña esa actividad. Y en este punto pienso que hay una gran diferencia entre el entendimiento agente y cualquier objeto productor de especies propias, pues el entendimiento agente tiene como misión esencial y primaria la producción de las especies, y, por lo mismo, es con toda propiedad una potencia activa perteneciente a la segunda especie de cualidad; en cambio, los objetos cognoscibles no existen esencial y primariamente para producir especies intencionales, ya que esencial y primariamente no existen para ser conocidos o sentidos, sino para tener sus perfecciones formales o para conferírselas a sus sujetos, y así tienen de modo concomitante el poder ser conocidos o sentidos. Por consiguiente, la blancura y la negrura y demás cualidades parecidas no son potencias activas por el hecho de poder producir especies intencionales; es más, bajo tal aspecto no tienen ninguna peculiar especificación en el género de la cualidad.

11. *Se responde a una objeción.*— Y no importa que Aristóteles diga en los *Predicamentos* que éstas son cualidades pasivas, porque por su naturaleza han de producir una pasión en el sentido; no sólo porque pudo describir la cualidad por un cierto efecto suyo, sino sobre todo porque ahí no parece explicar la naturaleza y esencia de la realidad, sino la etimología e imposición del nombre. Por lo cual afirma que otras cualidades semejantes han sido llamadas por otra razón pasivas, concretamente porque han sido producidas mediante una pasión, a pesar de que la razón esencial común deba ser la misma en todas. Se refiere, pues, en esa interpretación no tanto a la razón esencial de la realidad cuanto del origen del nombre.

12. Una mayor duda se me presenta a mí ciertamente acerca de si la gravedad y la ligereza deben enumerarse en la segunda especie o más bien en la tercera; porque parece en realidad que son potencias activas con toda propiedad y establecidas primariamente con esta función de mover y trasladar sus cuerpos a los propios lugares naturales. Y se confirma, porque el impulso impreso al proyectil por el que lo dispara se coloca en la segunda especie, ya que esencial y primaria-

11. *Obiectioni satisfit.*— Neque refert quod Aristoteles in Praedicamentis dicit has esse passivas qualitates, quia natae sunt efficere passionem in sensu; tum quia potuit per quemdam effectum qualitatem describere, tum maxime quia ibi non rei naturam et essentiam, sed nominis etymologiam et impositionem explicare videtur. Unde alias similes qualitates aliunde dicit vocatas esse passivas, scilicet, quia per passionem sunt factae, cum tamen communis ratio essentialis eadem debeat esse in omnibus. Agit ergo in ea interpretatione non tam de essentiali ratione rei, quam de nominis origine.

12. Maius sane dubium mihi est de gravitate et levitate, an debeant in secunda, an potius in tertia specie numerari; nam videntur revera esse propriissime potentiae activae, et ad hoc munus primario institutae, ut moveant ac deferant sua corpora in propria naturalia loca. Et confirmatur, nam impulsus impressus proiecto ab impellente in secunda specie collocatur, quia per se primo

mente no tiene más función que ser una virtud instrumental activa del que lo dispara; ¿por qué, entonces, no se ha de decir lo mismo con más razón de la gravedad? Y si alguien quiere defender esto, que responda a Aristóteles en la *Metafísica* que allí no estableció distinción entre la potencia natural y las demás especies, como dejamos notado, y, por ello, enumeró indistintamente todas las cualidades que o bien producen una pasión o son producidas por medio de una pasión. Y si alguien no pretende atribuir a esas cualidades otro género de actividad distinto del que atribuye al calor y decir que ellas esencial y primariamente son disposiciones formales de los sujetos que concomitantemente poseen dicha actividad, no le será difícil defender eso.

13. Y, de acuerdo con esto, hay que tratar proporcionalmente acerca de la potencia pasiva, porque en primer lugar no se trata de la potencia sustancial ordenada esencial y primariamente al acto sustancial, pues aquélla no es un accidente, sino una sustancia. Por consiguiente, sólo puede entenderse acerca de la potencia para el acto accidental. Sobre ella dijimos también en lo que antecede que algunas veces conviene a una cosa sólo de modo concomitante, y no porque esté ordenada esencial y primariamente a esa función, como, por ejemplo, conviene a la superficie ser receptiva del color o de la luz. Y una potencia o capacidad tal no pertenece a esta especie, más todavía, tampoco se refiere por sí a ningún género de accidente, pues esa cosa a la que conviene tal capacidad no tiene, por ello, ninguna especificación propia, ni ninguna nueva realidad o modo real, sino que por sí tiene capacidad de tal acto o accidente. Por lo cual, en este punto es una misma la razón para la potencia pasiva que para la activa. Por tanto, si alguna potencia pasiva pertenece a esta especie de cualidad, es menester que sea una entidad ordenada esencial y primariamente a la recepción de algún acto accidental; pues tal potencia será accidental, y por la relación a ese acto tendrá la propia especificación, la cual ni puede pertenecer a otro predicamento ni a otra especie de este predicamento. En la disputación siguiente se tratará de si se da en la realidad una potencia accidental tal, que sea puramente pasiva.

ad hoc solum instituitur, ut sit instrumentaria virtus activa proiicientis; cur ergo non idem dicetur maiori ratione de gravitate? Quod si quis velit hoc defendere, ad Aristotelem, in Metaph., respondeat ibi non distinxisse naturalem potentiam a caeteris speciebus, ut annotavimus, ideoque indistincte numerasse qualitates omnes quae vel passionem efficiunt vel per passionem efficiuntur. Si quis autem velit his qualitatibus non tribuere aliud genus activitatis quam calori, et dicere eas esse per se primo formales dispositiones subiectorum, concomitanter habentes eam activitatem, non difficile id sustinebit.

13. Et iuxta haec dicendum cum proportione est de potentia passiva, nam imprimis non est sermo de potentia substantiali per se primo ordinata ad substantialem actum; nam illa non est accidens, sed substantia. Solum ergo potest intelligi de potentia ad actum accidentalem. De qua rursus diximus in superioribus aliquando convenire alicui rei solum concomitanter, et non quia ad hoc munus sit per se primo ordinata, ut convenit superficiei, verbi gratia, esse susceptivam coloris aut luminis. Et talis potentia vel capacitas non pertinet ad hanc speciem, immo nec per se spectat ad aliquod accidentis genus, nam res illa cui convenit talis capacitas non habet inde propriam aliquam specificationem, nec novam realitatem aut realem modum, sed per sese est capax talis actus vel accidentis. Unde quoad hoc eadem est ratio passivae et activae potentiae. Si quae ergo potentia passiva ad hanc speciem qualitatis pertinet, necesse est ut sit entitas per se primo ordinata ad aliquem accidentalem actum recipiendum; talis enim potentia accidentalis erit, et ex habitudine ad illum actum habebit propriam specificationem [1], quae neque ad aliud praedicamentum, neque ad aliam speciem huius praedicamenti pertinere potest. An vero detur in rerum natura talis potentia accidentalis quae pure passiva sit, dicam disputatione sequenti.

[1] *Significationem* en otras ediciones. (N. de los EE.)

14. *Exposición de un pasaje de Aristóteles en el capítulo sobre la Cualidad.*— De esto, sin embargo, infiero que ciertas cualidades que suelen llamarse pasivas, porque no tienen actividad, sino que disponen al sujeto para recibir algún acto u oponerse a él, estas cualidades —repito— no pertenecen a dicha especie si consideramos metafísica y realmente su esencia. Y si alguna vez se enumeran en esta especie, o es solamente por razón del modo vulgar de hablar, o por alguna consideración y denominación dialéctica. El ejemplo lo tenemos en la dureza y blandura, que Aristóteles pone en este género en el capítulo sobre la *Cualidad*, al cual alude también en el lib. V de la *Metafísica*, c. 12, donde, entre otras acepciones de la potencia, enumera *los hábitos por los que las cosas están totalmente carentes de pasión*, etc. Yo, sin embargo, pienso que, aunque con el nombre de potencia o de impotencia se signifiquen a veces cualidades de esta clase, sin embargo de verdad y según la razón esencial de esta especie no pertenecen a ella, ya que ni son potencias activas, como es evidente por sí, ni pasivas, por no ordenarse a recibir en sí ningún acto. Pero, si disponen el sujeto para recibir otro acto o forma, esto lo llevan a cabo solamente informando y actuando a la potencia de alguna manera, juntamente con la conexión o proporción natural que tienen con otro acto, o a veces se dice que disponen solamente porque no pueden oponer resistencia, como el enrarecimiento o la blandura dispone a la división fácil. De la misma manera que también, por el contrario, disponen a veces al acto opuesto, o hacen al sujeto incapaz de ese acto sólo mediante su información sin una relación a tal acto, sino más bien por la resistencia concomitante, la cual, por tanto, no pertenece a un género especial de potencia, como mostraremos después, y en este sentido la dureza está en relación con la división. Por lo cual, Aristóteles, en el II *De Generatione*, c. 2, enumera entre otras cualidades de la tercera especie a la dureza y a la blandura, aunque afirme allí mismo que el nombre se ha tomado de la pasión. Así, pues, cuando en el capítulo sobre la *Cualidad* se vale de este ejemplo al explicar la segunda especie, no se preocupó tanto de la verdad exacta del ejemplo cuanto de la semejanza y proporción para

14. *Aristotelis locus in c. de Qualitate exponitur.*— Hinc vero colligo qualitates quasdam quae solent passivae appellari eo quod activitatem non habeant, sed disponant subiectum ad aliquem actum recipiendum vel ad resistendum illi, has (inquam) qualitates non pertinere ad hanc speciem, si metaphysice et realiter essentiam eius consideremus. Quod si aliquando in hac specie recensentur, aut solum est propter vulgarem loquendi modum, aut propter aliquam dialecticam considerationem vel denominationem. Exemplum est in duritie et mollitudine, quas Aristoteles, c. de Qualitate, in hoc genere ponit, ad quod etiam alludit V Metaph., c. 12, ubi inter alias acceptiones potentiae numerat *habitus quibus res omnino sunt passionis expertes*, etc. Ego vero existimo, quamvis nomine potentiae vel impotentiae huiusmodi qualitates interdum significentur, vere tamen et secundum essentialem rationem huius speciei ad illam non pertinere, quia nec sunt potentiae activae, ut per se constat, neque passivae, cum ad nullum actum in se recipiendum ordinentur. Si vero disponunt subiectum ad alium actum vel formam recipiendam, id solum praestant informando et actuando aliquo modo potentiam, adiuncta connexione vel proportione naturali quam habent cum alio actu, vel interdum dicuntur disponere solum quia non possunt resistere, ut raritas vel mollitudo disponit ad facilem divisionem. Sicut etiam, e contrario, interdum disponunt ad oppositum actum, vel reddunt subiectum incapax talis actus, solum per informationem suam absque habitudine ad talem actum, sed potius per concomitantem resistentiam, quae proinde non pertinet ad speciale genus potentiae, ut infra ostendemus, et hoc modo durities ad divisionem comparatur. Unde Aristoteles, II de Gener., c. 2, inter alias qualitates tertiae speciei, duritiem et mollitudinem numerat, quamvis a passione nomen traxisse, ibidem fateatur. Itaque, cum in c. de Qualit. hoc exemplo utitur declarando secundam speciem, non tam curavit de exacta exempli veritate quam similitudine et

explicar la manera de hablar acerca de la potencia y la impotencia, como notó también Fonseca en el lib. V *Metaph.*, c. 14, q. 1, sec. 4.

Respuesta a la otra parte de la dificultad segunda sobre el hábito

15. Falta que solucionemos la otra parte de aquella dificultad segunda, explicando la razón esencial del hábito y la disposición; pues, aunque Aristóteles las haya enumerado en la primera especie de cualidad, sin embargo, de acuerdo con el modo que sigue para exponer esas especies, la potencia es anterior por naturaleza, y, por lo mismo, tuvo también que ser explicada antes. Por tanto, con el nombre de hábito (bajo el cual abarcamos siempre a la disposición) concebimos que se significan aquellas cualidades que disponen a las potencias naturales y que las actúan o determinan a sus actos o a sus objetos. Tal interpretación de esta especie está conforme con Simplicio y Ammonio, in *Praedic. Qualitat.*, y parece que la sigue Escoto en el mismo pasaje. Se explica brevemente, porque, que en las cosas existan algunos accidentes que modifiquen a las potencias de esta manera, lo damos por conocido por la experiencia misma, y lo mostraremos más ampliamente después en la disp. XLV. Y que tales accidentes sean cualidades es manifiesto, no sólo porque no pueden quedar colocadas bajo ningún otro género, sino también porque les conviene palmariamente la definición de cualidad expuesta antes. Además, que tal cualidad tenga una razón propia, específica y esencial, distinta de la razón de potencia explicada anteriormente, parece manifiesto no sólo porque la potencia natural sigue inmediatamente a la naturaleza, hablando de los casos normales y *per se*, y esta cualidad, en cambio, se adquiere o se sobreañade a la naturaleza; sino también porque esta cualidad o disposición es un acto de la misma potencia, a la cual determina y en cierto modo reduce al acto; es, por tanto, de especie distinta de ella. Y casi con la misma razón se distingue de las cualidades de la tercera o cuarta especie, ya que no pertenece a ninguna de ellas esta función peculiar de modificar o determinar a la potencia.

16. *Cómo es un atributo del hábito disponer bien o mal.*— Y con esto se entiende de qué modo se atribuye particularmente a esta especie disponer bien

proportione, ut modum loquendi de potentia et impotentia declararet, ut etiam notavit Fons., V Metaph., c. 14, q. 1, sect. 4.

Responsio ad alteram partem secundae difficultatis, de habitu

15. Superest ut alteram partem illius secundae difficultatis expediamus, declarando essentialem rationem habitus et dispositionis; nam, licet haec in prima specie qualitatis Aristoteles numeravit, tamen iuxta modum declarandi has species, quem prosequitur, potentia est natura prior, et ideo prius etiam declaranda fuit. Nomine ergo habitus (sub quo semper dispositionem comprehendimus) significari credimus qualitates illas quae disponunt naturales potentias easque actuant vel determinant ad suos actus, vel ad obiecta sua. Quae interpretatio huius speciei consentanea est Simplicio et Ammonio, in Praedic. Qualitat., eamque ibidem Scot. sequi videtur. Et declaratur breviter, nam quod sint in rebus aliqua accidentia quae hoc modo potentias afficiant, et notum supponimus ex ipsa experientia, et infra, disp. XLV, latius ostendetur. Quod vero talia accidentia qualitates sint, patet, tum quia sub nullo alio genere collocari possunt; tum etiam quia illis manifeste convenit definitio qualitatis supra declarata. Rursus quod talis qualitas habeat propriam, specificam, et essentialem rationem distinctam a ratione potentiae superius explicata, manifestum videtur, tum quia naturalis potentia proxime consequitur naturam, regulariter ac per se loquendo; haec vero qualitas acquiritur vel superadditur naturae; tum etiam quia haec qualitas seu dispositio est actus ipsius potentiae, quam determinat et in actum aliquo modo reducit; est ergo distincta species ab illa. Et eadem fere ratione distinguitur a qualitatibus tertiae vel quartae speciei, quia ad nullam earum pertinet hoc peculiare munus afficiendi aut determinandi potentiam.

16. *Bene vel male disponere, ut sit habitus attributum.*— Atque hinc intelligitur quomodo huic speciei peculiariter attribuatur bene vel male disponere subiectum cui

o mal al sujeto en que está, pues como los hábitos se añaden a las potencias para disponerlas a sus actos, por ello tienen por su naturaleza la función de dar facilidad a la potencia en su operación, y como la perfección de una cosa consiste en la operación, se dice, por ello, que el hábito dispone bien (= favorablemente) a la cosa en orden a su perfección última. Aunque, como las operaciones de una potencia son a veces opuestas, mientras un hábito da facilidad para un acto, hace más difícil el ejercicio de otro, y al revés. Y como entre actos opuestos uno es conveniente para el sujeto y otro inconveniente, se dice por esto que el hábito dispone bien o mal al sujeto, ya sea porque un mismo e idéntico hábito dispone bien y mal con respecto a diversos actos, pues, mientras da facilidad para uno, convierte en más dfícil al otro; ya al menos porque aquel hábito que dispone al acto conveniente se dice que afecta favorablemente, y en cambio se dice que afecta desfavorablemente el que inclina a un acto menos conveniente.

17. De ello resulta que este *disponer bien o mal* no ha de entenderse del bien o mal moral, pues, aunque éste quede también comprendido, y tal vez la denominación haya surgido principalmente de él, sin embargo el nombre *hábito* tiene mayor amplitud, e indicó ambas cosas Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica*, c. 14, en las últimas palabras, al decir: *El bien y el mal significan sobre todo una cualidad en las cosas animadas, y principalmente en aquéllas que gozan de elección.* Además se infiere que este *bien o mal* no se ha de tomar por cualquier disposición conveniente o inconveniente de una cosa; pues esta razón, tomada en toda su amplitud, es trascendental, y puede convenir a la cantidad, a la acción y a la pasión y a otras, y limitada al género de la cualidad puede atribuirse a todas las cualidades, como se objetaba con razón en la segunda dificultad. Por consiguiente se ha de tomar como una disposición buena o mala en orden a la perfección última de una cosa, que es la operación; y esa diferencia se ha de sobreentender con cierta precisión, de manera que mediante ella se distinga esta especie de la potencia natural, ya que concretamente el hábito o disposición no confiere el poder mismo radical o próximo, sino que lo supone, y lo modifica favorable o desfavorablemente. Y con esto queda resuelta toda aquella dificultad

inest, nam quia habitus adduntur potentiis ut eas disponant ad suos actus, ideo ex natura sua habent facilem reddere potentiam ad operationem, et quia perfectio rei in operatione consistit, ideo dicitur habitus bene disponere rem in ordine ad suam ultimam perfectionem. Quamquam, quia operationes potentiae interdum sunt oppositae, ideo dum unus habitus dat facilitatem ad unum actum, difficilius reddit exercitium alterius, et e converso. Et quia inter actus oppositos unus est conveniens subiecto, alius vero disconveniens, ideo habitus dicitur bene vel male disponere subiectum, vel quia unus et idem habitus respectu diversorum bene et male disponit, nam dum facilitatem confert ad unum actum, alium reddit difficiliorem; vel certe quia ille habitus qui ad convenientem actum disponit, bene afficere dicitur, ille vero male, qui ad actum minus convenientem inclinat.

17. Ex quo fit ut hoc *bene vel male disponere* intelligendum non sit de bono vel malo morali, nam licet hoc etiam comprehendatur, et inde fortasse maxime sumpta sit denominatio, plura tamen nomen *habitus* complectitur, et utrumque significavit Arist., V Metaph., c. 14, in ultimis verbis dicens: *Maxime autem bonum aut malum qualitatem in rebus animatis significant, in his potissimum quae electionem habent.* Deinde colligitur hoc *bene vel male* non esse sumendum pro quacumque convenienti vel disconvenienti dispositione rei; nam haec ratio in tota sua latitudine sumpta transcendentalis est, et quantitati, actioni ac passioni, et aliis convenire potest, et coarctata ad genus qualitatis potest omnibus qualitatibus attribui, ut recte in secunda difficultate obiiciebatur. Sumendum ergo est pro dispositione bona vel mala in ordine ad ultimam perfectionem rei, quae est operatio; et subintelligenda est illa differentia cum quadam praecisione, ut per eam haec species a naturali potentia distinguatur, quia, nimirum, habitus vel dispositio non confert ipsum posse radicale aut proximum, sed supponit illud, et bene vel male illud afficit.

segunda, pues ninguna cualidad de la tercera o de la cuarta especie pertenece a la primera especie explicada de esta manera, como es por sí suficientemente claro.

Se resuelven algunas objeciones

18. Sin embargo, surgen las objeciones de otro lado y como por el extremo opuesto; porque, en primer lugar, suponemos que el hábito es operativo, cosa que no todos admiten, como consta por Escoto, *In I*, dist. 16, q. 2, y por otros. Pero esto no nos supone dificultad alguna, porque no solamente creemos que es verdadero, sino también cierto, como mostraremos más ampliamente en la disp. XLV.

19. *¿Existe algún hábito que no sea operativo?*— En segundo lugar, en cambio, mayor dificultad ofrece el que parece que suponemos que no hay hábito alguno que no sea operativo, o, si hablamos en sentido más general, que no sea una modificación o disposición de una potencia operativa, cosa que parece estar en contradicción no sólo con la filosofía, sino también con la teología. Lo primero es claro, porque la salud es un cierto hábito, por lo cual Aristóteles, en el lib. VII de la *Física*, c. 3, lo coloca en esta primera especie, y en el mismo pasaje coloca en la misma especie la hermosura, que claramente no es un hábito operativo. Igualmente pone Aristóteles al calor y al frío en la misma especie, a pesar de que no son disposiciones de otras potencias. Lo segundo es claro, porque la gracia dicen los teólogos que es un hábito infuso, y, sin embargo, ni está en una potencia operativa ni se ordena esencial y primariamente a la operación, sino sólo a conferir formalmente la participación de la naturaleza divina. Se responde, sin embargo, que el hábito propiamente dicho, y en cuanto se distingue de las otras especies de cualidad, es una cualidad operativa, no la que da la virtud primera de la operación, sino la que confiere a la potencia (por decirlo así) la capacidad para obrar.

20. *La salud no es una cualidad simple.— Las cualidades primeras no son propiamente hábitos.*— Sin embargo, a la insistencia en favor de lo opuesto respondo que la salud, según la opinión verdadera, no es una cualidad simple, distinta

Atque ita expedita manet tota illa secunda difficultas; nulla enim qualitas tertiae vel quartae speciei pertinet ad primam speciem hoc modo explicatam, ut per se satis constat.

Expediuntur nonnullae obiectiones

18. Verumtamen aliunde et quasi ex alio extremo insurgunt obiectiones; nam imprimis supponimus habitum esse operativum, quod tamen non omnes admittunt, ut constat ex Scoto, In I, dist. 16, q. 2, et aliis. Sed hoc nullum nobis facessit negotium, quia id non solum verum, sed etiam certum esse credimus, ut disp. XLV latius ostendemus.

19. *An sit aliquis habitus non operativus.*— Secundo vero difficilius obstat quia videmur supponere nullum esse habitum qui non sit operativus, vel si latius loquamur, qui non sit affectio vel dispositio potentiae operativae, quod tamen et philosophiae et theologiae repugnare videtur. Primum patet, quia sanitas est habitus quidam, unde ab Aristotele, VII Phys., c. 3, in hac prima specie collocatur, et ibidem ponit pulchritudinem in eadem specie, quam constat non esse habitum operativum. Item calor et frigus ponuntur ab Aristotele in eadem specie, cum tamen non sint dispositiones aliarum potentiarum. Secundum patet, nam gratia dicitur a theologis esse habitus infusus, et tamen neque est in potentia operativa nec per se primo ordinatur ad operandum, sed solum ut formaliter conferat participationem divinae naturae. Respondetur tamen habitum proprie sumptum, et prout distinguitur ab aliis speciebus qualitatis, esse qualitatem operativam, non quae dat primam vim operandi, sed conferens potentiae (ut sic dicam) habilitatem ad operandum.

20. *Sanitas non est qualitas simplex.— Primae qualitates non sunt proprie habitus.*— Ad instantias vero in oppositum respondeo sanitatem iuxta veram sententiam non esse qualitatem simplicem, distinctam a temperamento humorum vel totius corporis,

de la adecuada combinación [= temperamento] de los humores o de todo el cuerpo, como mantiene la opinión verdadera, porque no hay necesidad o razón alguna de fingir tal cualidad ni hay efecto alguno que la muestre; y el temperamento no es una cualidad *per se* una, sino que es un agregado, o —valga la expresión— un compuesto cuasi artificial de las cualidades primeras reducidas a cierta medida y proporción. Por lo cual no tiene la salud más motivo para ser un hábito que las mismas cualidades primeras. Y las cualidades primeras, como el calor y el frío, no pueden llamarse hábitos sino por una razón muy impropia y general, como se ve por el uso común de este término. Y se llaman disposiciones en cuanto preparan la materia para la forma o en cuanto modifican el compuesto de modo conveniente a su naturaleza. Pero esta razón, como dije, no es propia y específica de la primera especie y disposición, en cuanto de manera peculiar se adapta a esta especie, sino que conviene a cualquier cualidad connatural, porque, de acuerdo con ella, el sujeto se encuentra bien en sí mismo.

21. Por lo cual, cuando Aristóteles, al explicar la especie primera de cualidad, se vale del ejemplo del calor y el frío, de la enfermedad y otros parecidos, no lo hace para enseñar que éstas sean cualidades verdaderas de dicha especie, sino sólo para explicar, según una cierta analogía con las realidades sensibles, cómo los hábitos internos y verdaderos disponen las potencias del alma y son separados con facilidad o dificultad. Y así expusieron la mente de Aristóteles Alberto, Alejandro, Simplicio y otros. Y se insinúa suficientemente en las palabras de Aristóteles, que dice primeramente que éstas son de algún modo disposiciones, y añade después que a causa de su duración pueden llamarse también hábitos, indicando que propiamente no son hábitos, pero que por una cierta imitación participan de la denominación de hábitos.

22. *La belleza no es una cualidad.*— Y pienso que de la misma manera hay que reflexionar acerca de la hermosura; porque, en primer lugar, no es propiamente una cualidad *per se*, sino que surge de la figura y el color o los colores; y, por ello, tal vez por sí misma no tiene un lugar propio en estas especies, sino que se reduce a las especies simples de que consta, o, si pertenece a alguna especie

ut verior habet opinio, quia nulla est necessitas vel ratio fingendi talem qualitatem, neque est ullus effectus qui illam ostendat; temperamentum autem non est aliqua qualitas per se una, sed est aggregatum, vel (ut sic dicam) quasi artificiale compositum ex primis qualitatibus ad certam moderationem et proportionem redactis. Unde non magis potest sanitas esse habitus quam ipsaemet qualitates primae. Primae autem qualitates ut calor et frigus non nisi valde impropria et communi ratione possunt habitus appellari, ut constat ex communi usu huius vocis. Vocantur autem dispositiones, quatenus praeparant materiam ad formam, vel quatenus afficiunt compositum convenienter ad naturam eius. Sed haec ratio, ut dixi, non est propria et specifica primae speciei et dispositionis, prout ad hanc speciem peculiariter accommodatur; sed cuilibet qualitati connaturali convenit, quia secundum illam bene se habet subiectum in se ipso.

21. Quocirca quando Aristoteles, explicans primam speciem qualitatis, exempla ponit in calore et frigore, in morbo, et similibus, non ideo id facit ut doceat has esse veras qualitates illius speciei, sed solum ut per quamdam analogiam ad res sensibiles declaret quomodo interni ac veri habitus disponant potentias animae, et facile aut difficile dimoveantur. Ita enim exposuerunt Aristotelis mentem Albert., Alex., Simplicius, et alii. Et innuitur satis in verbis Aristotelis, qui primum ait has esse aliquo modo dispositiones, et deinde subdit ob diuturnitatem posse etiam habitus nuncupari, significans non esse proprie habitus, sed propter quamdam imitationem, habituum appellationem participare.

22. *Pulchritudo non est una qualitas.*— Atque eodem modo philosophandum censeo de pulchritudine; nam imprimis non est proprie una qualitas per se, sed ex figura et colore vel coloribus coalescit; et ideo fortasse per seipsam non habet propriam sedem in his speciebus, sed revocatur ad simplices species quibus constat, vel, si secun-

atendiendo a esa unidad que posee, se coloca perfectamente en la cuarta, como se expuso antes. Y no hay ninguna verdadera y propia razón real por la cual se haya de colocar en la primera especie, ya que la razón aquella de conveniente o inconveniente es muy trascendental, como con frecuencia dije. Por esto, solamente con una denominación análoga puede llamarse hábito a la belleza, ya que adorna el cuerpo, como la virtud al alma.

23. *En qué especie de cualidad se coloca la gracia habitual.*— Sin embargo, acerca de la gracia habitual, suponiendo que esté en la esencia del alma y que esencial y primariamente no sea operativa —ya que ambas cosas son inciertas—, niego que sea una cualidad de la primera especie, sino que es de la tercera (aunque tal género de cualidad fuese desconocido para Aristóteles y los filósofos), ya que esencial y primariamente se ordena sólo a perfeccionar y cualificar la sustancia por medio de su ser formal, y ésta pienso que es la razón propia de la tercera especie, como explicaré más en la sección tercera. Se llama, empero, hábito a la gracia por la designación general con que suele llamarse hábito del cuerpo o del alma a toda buena disposición permanente de suyo, que se añade a éstos, ya que por ella una cosa se comporta bien en sí misma.

24. *Conclusión de todo lo afirmado.*— Por consiguiente, de acuerdo con esta manera de interpretar, se explica con gran facilidad y claridad de qué manera son distintas y carecen de interferencias estas especies, atendiendo a su misma realidad; y por esta razón (hablando en sentido metafísico) la mantengo como verdadera y la más apta para explicar adecuadamente la esencia de cada cualidad y el oficio propio al que por su naturaleza ha sido destinada. Pero no niego que, hablando en sentido dialéctico, y prescindiendo mentalmente esas cualidades y sus esencias mediante conceptos inadecuados o aspectos diversos, pueda defenderse el primer modo de expresión, porque contribuye también a explicar las varias denominaciones que suelen tomarse a veces de una misma cualidad numérica.

dum eam unitatem quam habet ad aliquam speciem pertinet, in quarta optime collocatur, ut superius declaratum est. Neque est aliqua vera et propria ratio realis secundum quam in prima specie collocetur; nam illa ratio convenientis vel disconvenientis est valde transcendens, ut saepe dixi. Quapropter sola denominatione analoga potest pulchritudo habitus appellari, quia ornat corpus, sicut virtus animam.

23. *Gratia habitualis in quanam specie qualitatis.*— De gratia vero habituali, supponendo quod sit in essentia animae et quod per se primo non sit operativa (utrumque enim incertum est), nego esse qualitatem primae speciei, sed tertiae (quamquam Aristoteli et philosophis incognitum fuerit tale qualitatis genus), quia per se primo solum ordinatur ad perficiendam et qualificandam substantiam per suum esse formale, quam existimo esse propriam rationem tertiae speciei, ut in sequenti sectione magis declarabo. Vocatur autem gratia habitus, et communi appellatione qua omnis bona dispositio ex se permanens, corpori vel animae addita, solet habitus eius appellari, quia per illam bene se habet res in se ipsa.

24. *Dictorum omnium conclusio.*— Iuxta hanc ergo interpretandi rationem, magna facilitate et claritate exponitur quomodo istae species secundum rem ipsam distinctae sint et impermixtae; et ideo (metaphysice loquendo) eam censeo veram esse, et aptissimam ad declarandam adaequate uniuscuiusque qualitatis essentiam et proprium munus ad quod a natura instituta est. Non nego tamen quin, loquendo dialectice et mente praescindendo has qualitates et earum essentias per inadaequatos conceptus seu varios respectus, possit prior dicendi modus sustineri, quia etiam confert ad explicandas varias denominationes, quae ab eadem numero qualitate interdum solent desumi.

SECCION V

SI LA DIVISIÓN DE LA CUALIDAD EN CUATRO ESPECIES ES SUFICIENTE

1. No han faltado quienes duden en este punto acerca de la opinión de Aristóteles debido a que, después de la enumeración de aquellas especies, añade estas palabras: *Y ciertamente tal vez parecerá darse algún otro modo de cualidad; sin embargo, los que principalmente suelen nombrarse son más o menos éstos.*

2. *Solución afirmativa de la cuestión.*— Pero, sin embargo, hay que decir que no existe ninguna cualidad que no pertenezca a las especies mencionadas, y que, por lo mismo, la división es exacta. Éste pienso que es el parecer del Filósofo, que no añadió esas palabras porque pensase que se den otras especies de cualidad. En efecto, ¿por qué había de silenciarlas si las conocía? O ¿cómo podía excusarse de haber hecho una división insuficiente? Por tanto, que admita Aristóteles que no conoce otros modos de cualidad; sin embargo, como el género de la cualidad es amplísimo, y él no había propuesto, ni tal vez admitido, la suficiencia de esa división, por eso añade por modestia esas palabras. Lo mismo que si dijese que él no tanto conoció o demostró que no había más especies de un modo positivo cuanto de modo negativo, concretamente que él no había encontrado más. Y si agregamos nosotros que tampoco después de Aristóteles se ha hallado otra especie de cualidad, tendremos un argumento válido de que la división era suficiente. Y mostraremos satisfactoriamente la proposición subsumida al resolver los argumentos en la tercera dificultad propuesta.

Primera razón de la suficiencia de la división

3. Pero antes intentaremos mostrar de modo positivo la suficiencia de esta división, que en este sentido trae por primera vez Simplicio en *Praed. Qualit.* Toda cualidad es natural o adventicia: esta última es hábito o disposición; la primera, por su parte, o modifica en cuanto a la potencia, y constituye la segunda especie, o modifica en cuanto al acto, y ésta o es solamente superficial, y constituye la cuarta especie de figura, o es profunda, y constituye la tercera

SECTIO V

UTRUM DIVISIO QUALITATIS IN QUATUOR SPECIES SUFFICIENS SIT

1. Non desunt qui hac in parte de sententia Aristotelis dubitent, eo quod post illarum specierum enumerationem, haec verba subiecit: *Atque forsitan quidem et alius quispiam qualitatis modus videbitur esse; qui tamen maxime dici solent hi fere sunt.*

2. *Affirmativa quaestionis resolutio.*— Sed nihilominus dicendum est nullam esse qualitatem quae ad dictas species non pertineat, ideoque divisionem exactam esse. Hanc censeo esse mentem Philosophi, qui non addidit illa verba quia putaverit alias esse qualitatis species. Cur enim illas tacuisset, si eas agnovisset? Aut quomodo excusari posset quod insufficientem partitionem fecisset? Fateatur ergo Aristoteles se non agnoscere alios qualitatis modos; tamen, quia genus qualitatis amplissimum est, et ipse non tradiderat, nec forte invenerat sufficientiam illius divisionis, ideo modestiae causa addidit illa verba. Ac si diceret se non tam positive cognoscere aut demonstrasse non esse plures species, quam negative, plures, scilicet, non invenisse. Quod si nos addimus etiam post Aristotelem non esse aliam speciem qualitatis inventam, sufficiens argumentum erit divisionem esse sufficientem. Subsumptam vero propositionem ostendemus satis, solvendo argumenta in tertia difficultate facta.

Prima sufficientia divisionis

3. Prius vero conabimur positive ostendere sufficientiam huius divisionis, quam primo tradidit Simplicius in Praedic. Qualit., in hunc modum. Omnis qualitas aut naturalis est, aut adventitia; haec posterior habitus est, aut dispositio; prior vero aut afficit secundum potentiam, et constituit secundam speciem, vel secundum actum, et haec aut est in sola superficie, et constituit quartam speciem figurae, vel in profundo,

especie. Sin embargo, Santo Tomás rechaza esta suficiencia, porque también en la tercera y en la cuarta especie hay cualidades adventicias, y en la primera —afirma— hay disposiciones naturales, como la salud y la belleza. Pero a esta última parte podría responderse, conforme a lo que dijimos antes, que la salud y la belleza no pertenecen de modo propio y real a la primera especie. Por esto se podría responder también, a la parte primera, que la diferencia apuntada es que la primera especie tiene de suyo e intrínsecamente el ser cualidad adventicia, ya que se adquiere con actos o se infunde desde el exterior. Y en este punto no se hallará excepción en las realidades inferiores o sensibles o en las humanas. En cambio, en los ángeles las especies inteligibles parecen ser connaturales, ya que pertenecen a la primera especie; también el acto con que se contempla un ángel a sí mismo es natural, a pesar de que pertenece igualmente a la primera especie, como diré después. Pero, sin embargo, esas especies pueden también llamarse adventicias, por no emanar de la naturaleza intrínseca, sino que son infundidas por Dios, aunque se otorguen según la proporción y exigencia de la naturaleza; también el acto de conocimiento se adquiere por una eficiencia propia, y desde ese punto puede llamarse adventicio o adquirido; en cambio, las cualidades de las demás especies poseen de suyo el poder ser connaturales, sobre todo si están en sus propios sujetos, porque, que en los sujetos extraños puedan ser adventicias, es accidental; por ello, no varían sus razones. Y, en este sentido, la suficiencia es probable.

Segunda razón de suficiencia

4. Otros proponen de este modo la razón de suficiencia: la cualidad o está en la sola superficie de la sustancia, y así constituye la cuarta especie, o está también más intrínsecamente; y ésta, por su parte, o es sensible *per se*, como objeto propio de algún sentido, y así constituye la tercera especie, o es insensible, y ésta, a su vez, o es innata, y constituye la segunda especie, o es adventicia, y constituye la primera. Esta razón es también probable, aunque venga determinada por diferencias muy extrínsecas y accidentales, que pueden convenir no solamente a las especies

et haec constituit tertiam speciem. Hanc vero sufficientiam reiicit D. Thomas, quia etiam in tertia et quarta specie sunt qualitates adventitiae, et in prima (inquit) sunt dispositiones naturales, ut sanitas et pulchritudo. Sed ad hanc posteriorem partem responderi posset iuxta superius dicta, sanitatem et pulchritudinem proprie et secundum rem non pertinere ad primam speciem. Unde ad priorem etiam partem responderi posset differentiam intentam esse, quod prima species per se et ab intrinseco habet quod sit qualitas adventitia, quia actibus acquiritur, vel ab extrinseco infunditur. Neque in hoc invenietur exceptio in rebus inferioribus, seu sensibilibus, aut humanis. In angelis vero videntur species intelligibiles esse connaturales, cum ad primam speciem pertineant; actus etiam quo seipsum angelus intuetur, naturalis est, cum tamen etiam ad primam speciem pertineat, ut infra dicam. Nihilominus tamen et species illae possunt dici adventitiae, quia non ab intrinseca natura manant, sed a Deo infunduntur, etiamsi dentur iuxta proportionem et debitum naturae; actus etiam cognitionis per propriam efficientiam acquiritur, et ex hac parte adventitius vel acquisitus appellari potest; at vero qualitates aliarum specierum ex se habent quod possint esse connaturales, maxime si sint in propriis subiectis; quod vero in extraneis possint esse adventitiae, accidentarium est; unde non variat rationes earum. Atque hoc modo est probabilis sufficientia.

Altera ratio sufficientiae

4. Alii rationem sufficientiae hoc modo proponunt: nam qualitas aut est in sola superficie substantiae, et sic constituit quartam speciem; vel est etiam interius: et haec rursus vel sensibilis est per se tamquam proprium obiectum alicuius sensus, et haec constituit tertiam speciem; vel est insensibilis, et haec rursus aut est innata, et constituit secundam speciem, aut adventitia, et constituit primam. Quae etiam ratio est probabilis, quamquam per differentias valde extrinsecas et accidentarias assignetur, quae convenire possunt non tantum illis

a que se atribuyen, sino también a otras. En efecto, ser una cualidad innata no solamente le conviene a la potencia, sino también a la cualidad pasible; también, ser insensible *per se* conviene a varias cualidades. Y —lo que es más difícil— aquéllas no parecen ser las diferencias adecuadas para estas especies; porque, en primer lugar, las cualidades pasibles no parecen todas sensibles *per se*, en cuanto objetos propios de los sentidos, ya que la densidad o enrarecimiento es una cualidad de la tercera especie y no es esencial y primariamente sensible como objeto propio; y lo mismo ocurre con la aspereza o suavidad, que no son sensibles *per se* en mayor grado que la figura. Además es verosímil que en las realidades naturales existan más cualidades que las afecten de modo connatural, las cuales no son sensibles *per se*, ni esencial y primariamente son potencias para obrar, sino que son únicamente formas accidentales ordenadas al ornato y perfección del sujeto, lo cual no es verosímil únicamente en los cuerpos corruptibles, sino mucho más en los celestes. Igualmente, en las cualidades espirituales hay algunas posibles que convienen con las cualidades pasibles en esa manera de modificar y pertenecen a la tercera especie, como referíamos antes acerca de la gracia y piensan lo mismo muchos teólogos acerca del carácter. Además, la afirmación de que la figura está solamente en la superficie última, si se entiende como que únicamente en ella aparece y se termina, es verdadera; sin embargo, ello es también común a los colores, como consta por Aristóteles en el lib. *De Sensu et Sensibili;* pero, si el sentido es que la figura está solamente en la superficie de modo único y precisivo, puede parecer incierto, pues el cuerpo circular es circular en toda su integridad. Y no dijo Aristóteles en parte alguna que la figura esté en la superficie únicamente, sino que se termina en ella, de tal manera que sin tener un término no tiene una cierta y determinada razón o especie de figura, como se ve por el lib. III de la *Metafísica*, c. 5, text. 17, aunque allí lo exponga más en forma de duda y de argumentación en uno y otro sentido que de definición. Asimismo, si la densidad y el enrarecimiento pertenecen a esta especie, no están solamente en la superficie, sino que son ciertos modos que afectan íntimamente al cuerpo de la cantidad en toda su integridad. Pero, sin embargo, como he dicho, esta razón es probable, ya

speciebus quibus tribuuntur, sed etiam aliis. Nam esse qualitatem innatam non solum convenit potentiae, sed etiam passibili qualitati; esse etiam insensibilem per se pluribus qualitatibus convenit. Et (quod difficilius est) non videntur esse illae differentiae adaequatae his speciebus; nam imprimis passibiles qualitates non videntur omnes per se sensibiles, ut propria obiecta sensuum; nam densitas aut raritas est qualitas tertiae speciei, et non est sensibilis per se primo ut obiectum proprium; et idem est de asperitate et lenitate, quae non magis sunt per se sensibiles quam figura. Praeterea verisimile est esse in rebus naturalibus plures qualitates connaturali modo afficientes illas, quae non sunt per se sensibiles, neque per se primo sunt potentiae ad agendum, sed solum formae accidentales ad ornandum et perficiendum subiectum ordinatae, quod non solum in corporibus corruptibilibus, sed multo magis in caelestibus verisimile est. Item in qualitatibus spiritualibus sunt aliquae possibiles, quae in hoc modo afficiendi conveniant cum passibilibus qualitatibus, et ad tertiam speciem pertineant, ut de gratia supra dicebamus, et de charactere idem censent multi theologi. Deinde, quod dicitur figura esse tantum in ultima superficie, si intelligatur quod in ea tantum apparet ac terminatur, verum est; tamen id etiam est commune coloribus, ut constat ex Aristotele, lib. de Sensu et sensibili; si vero sit sensus figuram tantummodo esse in sola ac praecisa superficie, videri potest incertum; nam corpus circulare secundum se totum circulare est. Neque Aristoteles alicubi dixit figuram esse in sola superficie, sed in ea terminari, ita ut absque ullo termino non habeat certam ac determinatam rationem seu speciem figurae, ut patet ex III Metaph., c. 5, text. 17, quamquam ibi magis dubitando, et in utramque partem argumentando, quam definiendo procedat. Item si densitas et raritas pertinent ad hanc speciem, illae non sunt in sola superficie, sed sunt quidam modi intime afficientes corpus quantitatis secundum se totum. Sed nihilominus, ut dixi, haec ratio probabilis est; quia nonnullae ex dubitationibus contra eam facile

que algunas de las dudas pueden fácilmente argüir contra ella y las otras, por su parte, no muestran de manera positiva que aquellas diferencias asignadas sean inadecuadas, aun cuando muestren que en virtud de tal suficiencia no se prueba que sean adecuadas; pues lo que se supone en tal suficiencia, es decir, que todas las cualidades pasibles son sensibles *per se*, no se prueba en ella y es para mí muy incierto.

Tercera razón de suficiencia, tomada de Santo Tomás

5. Santo Tomás propone otra razón de esta suficiencia en I-II, q. 49, a. 2. En efecto, la cualidad —dice— es un modo de la sustancia según el ser accidental; ahora bien, tal modo puede tomarse o en orden a la naturaleza del sujeto, o atendiendo a la acción y pasión, o atendiendo a la cantidad. Con el primer modo queda constituida la primera especie de cualidad; con el tercero se constituye la cuarta, y con el segundo se constituyen la segunda y tercera; pues, si es un modo de la sustancia como término de la acción, queda constituida la tercera; y si es como principio, se constituye la segunda. Esto, pues, aunque Santo Tomás no lo explique de esta manera, sin embargo Cayetano, en el c. *De Qualit.*, y los comentaristas, en I-II, lo exponen en este sentido, y era evidente por sí, ya que esas dos especies no podían quedar establecidas de otro modo bajo dicha diferencia común. Y esta razón de suficiencia es asimismo bastante probable.

Se proponen las dificultades acerca de dicha razón

6. Sin embargo, hay un punto difícil en ella, y es que de ese modo no se señala la distinción de estas cualidades según las naturalezas reales de las mismas, sino según las diversas razones que nosotros podemos concebir, de tal manera que una cualidad que es la misma en el plano real quede colocada en especies diversas atendiendo a las diversas relaciones, cosa que consecuentemente admite o supone Santo Tomás; sin embargo, presenta las dificultades que se tocaron en la aserción precedente. Y además, aun cuando queramos admitir que una misma cualidad en el plano real puede pertenecer a distintas especies de cualidad bajo razones diversas, sin embargo esas diferencias señaladas no parecen siempre suficientes, incluso para esa distinción formal que pertenece al género de la cualidad; porque, por ejemplo, cuando se afirma que la tercera especie queda constituida por el hecho de ser una cualidad terminativa del movimiento, no parece esto conforme con Aristóteles, que afirmó en el capítulo sobre la *Cualidad* que no toda cualidad pasible es tal porque se produce por una pasión, sino o bien porque se produce por una pasión, o porque causa una pasión en el sentido. Además, cuando esa cualidad se dice que es término del movimiento, pregunto si se trata del movimiento tomado en sentido propio y riguroso o de cualquier mutación o acción; si se afirma lo primero, se sigue que, por ejemplo, la luz del sol no es una cualidad pasible, más aún, tampoco la luz del aire, ya que no se produce por un movimiento propio, a pesar de que produce en grado máximo una pasión en los sentidos. En cambio, si se afirma lo segundo, se sigue que las operaciones del entendimiento y de la voluntad, y en general todas las cualidades que se producen por una acción propia, pertenecen a la especie tercera; y así habrá que colocar en ella a todos los hábitos adquiridos. Además, pregunto si, cuando se afirma que este género de cualidad es el término del movimiento, se trata del término esencial y primariamente terminativo de la propia acción o movimiento, y de este modo la blancura no será cualidad pasible, puesto que nunca puede producirse así, sino en cuanto es el resultado de una acción, como del calentamiento, del enfriamiento o de una combinación. O bien queda comprendido también el término secundario que resulta del término primario del movimiento; y así, la figura será también cualidad pasible, porque se produce de este modo por un movimiento y las potencias naturales pueden también terminar el movimiento de esta manera. Finalmente pregunto, cuando se afirma que la cualidad queda constituida en esta tercera especie en cuanto es término del movimiento, si se entiende formalmente que queda constituida en esa especie bajo la razón de término, y esto es imposible, porque dicha razón de término indica o una pura relación o una denominación tomada del movimiento, cosas ambas que están fuera de la razón formal de la cualidad. O bien se toma materialmente o fundamentalmente (que es como en verdad debe tomarse), a saber, en cuanto se concibe que pertenece a la tercera especie la cualidad que por naturaleza tiene

loqui possunt, aliae vero non ostendunt positive illas differentias assignatas esse inadaequatas, quamquam ostendant ex vi illius sufficientiae non probari esse adaequatas; nam quod in illa sufficientia supponitur, omnes passibiles qualitates esse per se sensibiles, in ea non probatur et mihi est valde incertum.

Tertia ratio sufficientiae ex D. Thoma

5. Aliam rationem huius sufficientiae affert D. Thomas, I-II, q. 49, a. 2. Nam qualitas (inquit) est modus substantiae secundum esse accidentale; hic autem modus potest accipi, vel in ordine ad naturam subiecti, vel secundum actionem et passionem, vel secundum quantitatem. Primo modo constituitur prima species qualitatis; tertio modo constituitur quarta; secundo autem modo constituuntur secunda et tertia; nam si sit modus substantiae, ut terminus actionis, constituitur tertia; si ut principium, constituitur secunda. Quamvis enim D. Thomas hoc non declaret, tamen Caiet., in c. Qualit., et interpretes, in I-II, exponunt hoc modo, et erat per se manifestum, quia non poterant aliter illae duae species sub illa communi differentia constitui. Quae ratio sufficientiae est etiam valde probabilis.

Difficultates circa dictam rationem proponuntur

6. Illud autem est in ea difficile, quod iuxta illam non assignatur distinctio harum qualitatum secundum reales naturas earum, sed secundum varias rationes conceptibiles a nobis, ita ut eadem qualitas realiter secundum diversos respectus in diversis speciebus collocetur, quod consequenter admittit vel supponit D. Thomas; habet tamen difficultates tactas in assertione praecedenti. Et praeterea, etiamsi velimus admittere eamdem qualitatem secundum rem posse sub diversis rationibus ad distinctas species qualitatis pertinere, tamen illae differentiae assignatae non videntur semper sufficientes, etiam ad hanc distinctionem formalem ad genus qualitatis pertinentem; nam cum dicitur, verbi gratia, tertia species constitui, eo quod sit qualitas terminans motum, id non videtur consentaneum Aristoteli, qui in c. de Qualit., dixit non omnem qualitatem passibilem talem esse quia per passionem fit, sed vel quia fit per passionem, vel quia causat passionem in sensu. Deinde, cum haec qualitas dicitur esse terminus motus, interrogo an intelligatur de motu proprie et in rigore sumpto, vel de qualibet mutatione seu actione; si primum dicatur, sequitur lucem solis, verbi gratia, non esse passibilem qualitatem, immo nec lumen aeris, quia non fit per proprium motum, cum tamen maxime faciat passionem in sensibus. Si vero dicatur secundum, sequitur operationes intellectus et voluntatis, et in universum qualitates omnes quae per propriam actionem fiunt, pertinere ad tertiam speciem; atque ita omnes habitus acquisiti in illa collocabuntur. Rursus inquiro, cum dicitur hoc genus qualitatis esse terminum motus, an intelligatur de termino per se primo propriam actionem seu motum terminante, et sic albedo non erit passibilis qualitas, quia nunquam ita fieri potest, sed quatenus ex aliqua actione resultat, ut ex calefactione, frigefactione, aut aliqua mixtione. Vel comprehenditur etiam secundarius terminus resultans ex primario termino motus; et sic etiam figura erit passibilis qualitas, quia hoc modo fit per motum, et naturales etiam potentiae possunt hoc modo terminare motum. Tandem inquiro, cum dicitur qualitas constitui in hac tertia specie, quatenus est terminus motus, an id intelligatur formaliter quod sub ratione termini constituatur in illa specie, et hoc est impossibile, quia haec ratio termini vel dicit puram relationem, vel denominationem a motu, quae sunt extra formalem rationem qualitatis. Vel sumitur (ut revera sumi debet) materialiter seu fundamentaliter, nimirum, ut illa qualitas intelligatur esse tertiae speciei, quae nata est terminare mo-

la misión de terminar el movimiento; y, de este modo, tal diferencia no indica una razón formal de cualidad diversa de aquella que indica la diferencia atribuida a la primera especie, es decir, que sea un modo del sujeto en orden a su naturaleza; pues la misma cualidad que puede adquirirse por su naturaleza mediante el movimiento puede adquirirse con el fin de modificar al sujeto según su naturaleza; por tanto, estas diferencias no solamente no distinguen la realidad, sino ni siquiera las razones formales de la cualidad. De la misma manera que el hecho de que la sustancia pueda producirse solamente por creación, y que sea de naturaleza intelectual, no cambia la razón formal de la sustancia. Y de modo parecido en la cantidad, el hecho de que por su naturaleza afecte al sujeto de un modo determinado y que pueda producirse mediante aumento no son dos razones formales de cantidad. Y un argumento parecido puede hacerse para aquella diferencia que consiste en ser un modo de la sustancia en orden a la naturaleza del sujeto, concretamente en cuanto es conveniente o inconveniente para él (pues de este modo se la entiende). Tal diferencia, en efecto, se entiende formal o materialmente. Lo primero no puede afirmarse, no sólo porque ésta —como dije con frecuencia— es más bien una diferencia trascendental perteneciente a la razón del bien que no algo que confiera una especificación determinada al ente; sino también porque ésa es una razón respectiva, o una denominación extrínseca, pues una misma cualidad puede ser conveniente para una naturaleza e inconveniente para otra. Pero, si esa diferencia se toma materialmente, no puede ser suficiente para producir una diversidad formal y específica en el género de la cualidad, no sólo porque, si hay alguna distinción de razones formales entre estas especies, no puede darse en una e idéntica cualidad en cuanto a su entidad material, sino en cuanto a alguna formalidad; pero además también porque ese elemento material subyacente a dicha relación y que se explica por ella es común a toda cualidad. Y por esa relación no se explica o indica tampoco algún modo peculiar de afectar a la sustancia que requiera alguna razón propia de cualidad.

tum; et hoc modo talis differentia non indicat diversam rationem formalem qualitatis ab ea quam indicat differentia attributa primae speciei, nimirum, quod sit modus subiecti in ordine ad naturam eius; nam eadem qualitas quae natura sua est acquisibilis per motum, ad hunc finem potest esse acquisibilis, ut afficiat subiectum secundum naturam eius; hae igitur differentiae non solum res, verum nec rationes formales qualitatis distinguunt. Sicut quod substantia sit ex se producibilis tantum per creationem, et quod sit natura intellectualis, non variat rationem formalem substantiae. Et similiter in quantitate, quod sit nata sic afficere subiectum et quod sit producibilis per augmentationem, non sunt duae rationes formales quantitatis. Et simile argumentum fieri potest de illa differentia quae est esse modum substantiae in ordine ad naturam subiecti, id est, ut conveniens vel disconveniens illi (ita enim intelligitur). Vel enim haec differentia intelligitur formaliter, vel materialiter. Primum dici non potest, tum quia illa, ut saepe dixi, magis est differentia transcendentalis pertinens ad rationem boni, quam conferens determinatam specificationem entis; tum etiam quia illa ratio est respectiva, vel denominatio extrinseca; nam eadem qualitas uni naturae potest esse conveniens, alteri disconveniens. Si vero differentia illa sumatur materialiter, non potest sufficere ad efficiendam formalem et specificam diversitatem in genere qualitatis, tum quia, si quae est distinctio rationum formalium inter has species, non potest esse in una et eadem qualitate quantum ad entitatem materialem, sed quantum ad aliquam formalitatem; tum etiam quia illud materiale quod subest illi respectui et per illum declaratur, commune est omni qualitati. Neque per illum respectum explicatur aut indicatur aliquis modus peculiaris afficiendi substantiam qui propriam aliquam rationem qualitatis requirat.

Cuarta razón de suficiencia de esta misma división

7. Por tanto, se ofrece otra razón para explicar esta división y su suficiencia, y puede tomarse del diverso fin a que se ordenan las cualidades y, por consiguiente, del diverso modo de afectar a la sustancia. En efecto, hemos dicho en la sección anterior que la cualidad es un accidente establecido por la naturaleza para ser como un complemento de la sustancia creada en lo referente a su operación, conservación u ornato. Por consiguiente, la cualidad puede sobrevenir a la sustancia, o bien esencial y primariamente por razón de la operación, o bien solamente por razón de su ser formal, concretamente que se ordene sólo al ornato y perfección formal de la misma sustancia, miembros ambos que dividen adecuadamente la cualidad, como es por sí evidente, ya que en ninguna cosa se halla algo que no sea el ser y la operación y lo que se ordena a la perfección de ambos. Además, la cualidad del primer género podría dividirse de este modo, porque o es la operación misma o es el principio próximo de la operación. Y, por su parte, el principio o es connatural y de origen intrínseco y en definitiva lo que primero constituye a la realidad como capaz de operar en razón de principio próximo; y de esta manera queda constituida la segunda especie de cualidad, que es la potencia. O es un principio sobreañadido a la potencia, que la determina o le ayuda o le da facilidad en la operación; y así queda constituida la especie primera, que es el hábito. Y si la operación misma pertenece también a la cualidad, como diremos poco después, se incluye también en la primera especie, en cuanto es una disposición. Y de esta manera aquellas dos primeras especies abarcan todas las cualidades que pueden atribuirse a las sustancias esencial y primariamente en razón de la operación. En efecto, además del principio principal de la operación, que no es la cualidad, sino la sustancia, solamente pueden hallarse en la realidad estas tres cosas pertenecientes a la operación, es decir, la potencia, el hábito y la operación misma, como se ve por Aristóteles, II de la *Etica*, c. 5. Por otra parte, la cualidad, que esencial y primariamente se ordena sólo al ornato o modificación de la sustancia por medio de su ser formal, o es únicamente un modo

Quarta ratio sufficientiae eiusdem divisionis

7. Alia igitur ratio occurrit explicandi hanc divisionem et sufficientiam eius, quae ex diverso fine ad quem ordinantur qualitates, et consequenter ex diverso modo afficiendi substantiam sumi potest. Diximus enim in sectione praecedenti qualitatem esse accidens, institutum a natura ut sit veluti complementum substantiae creatae, in his quae spectant ad operationem, vel conservationem, vel ornamentum eius. Potest ergo qualitas advenire substantiae, vel per se primo ratione operationis, vel solum ratione sui esse formalis, nimirum, quod solum ad ornandam et formaliter perficiendam ipsam substantiam ordinetur, quae duo membra adaequate dividunt qualitatem, ut per se constat, quia in nulla re aliud invenitur quam esse et operatio, et quae ad utriusque perfectionem ordinantur. Rursus qualitas prioris generis posset in hunc modum dividi: aut enim est operatio ipsa, aut principium proximum operationis. Et rursus principium vel est connaturale et ab intrinseco proveniens, ac denique primo constituens rem ut potentem ad operandum in ratione principii proximi; et hoc modo constituitur secunda species qualitatis, quae est potentia. Vel est principium superadditum potentiae, determinans vel adiuvans illam, aut dans facilitatem in operando; et sic constituitur prima species, quae est habitus. Quod si operatio ipsa ad qualitatem spectat, ut paulo post dicemus, ad primam etiam speciem pertinet, quatenus est dispositio. Atque hoc modo illae duae primae species complectuntur omnes qualitates quae per se primo ratione operationis substantiis tribui possunt. Nam praeter principium principale operandi, quod non est qualitas sed substantia, tantum illa tria inveniri possunt in rebus, quae ad operationem pertineant, scilicet, potentia, habitus et operatio ipsa, ut ex Aristotele sumitur, II Ethic., c. 5. Praeterea qualitas, quae per se primo ad hoc solum ordinatur, ut per suum esse formale ornet vel afficiat substantiam,

consecuente a la cantidad y cuasi terminativo e informativo de la misma, y así constituye la última especie que es la figura o forma, la cual difiere grandemente de las demás, ya porque es un cierto modo de la cantidad, mientras las demás poseen sus propias entidades, ya también porque las otras siguen a la forma, y ésta, en cambio, parece resultar más bien por razón de la materia, aunque también reciba el modo y determinación por razón de la forma. Por consiguiente, cualquier otra cualidad que siga o imite a la forma de tal modo que posea también su propia entidad y no sea operación ni se ordene esencial y primariamente a la operación, sino a la perfección formal y ornato de la sustancia, pertenece a la tercera especie de cualidad, que se llama pasión o cualidad pasible, ya que la conocemos nosotros en las realidades sensibles mediante estas señales o efectos, no porque la razón formal de su especie quede explicada mediante esas palabras, ni tampoco porque sea preciso que toda cualidad de esa especie posea dicha razón o relación de la cual se ha tomado aquella palabra, pues una cosa es aquello por lo que se pone el nombre y otra lo que significa.

8. Pero esta suficiencia tal como la hemos expuesto pienso que se hace por sí misma probable, incluso por su mera proposición y explicación. Además, si se compara con las anteriores, ciertamente tiene muchas menos dificultades y mayor aptitud para explicar las esencias propias de cada una de las especies de cualidad, pues está tomada de las diferencias más intrínsecas y de las más diversas que podemos concebir nosotros dentro del género de la cualidad. Por esta razón no establecen la distinción de esas especies atendiendo a las relaciones y consideraciones del entendimiento, sino atendiendo a la realidad; y de este modo podemos volver a poner cada cualidad en su especie de un modo simple y absoluto y atribuirle su esencia simple, cosa que no puede hacerse siguiendo a las otras opiniones, sino que es menester siempre atender a las relaciones o razones formales, de tal manera que cualquier cualidad, atendiendo a una razón formal, quede colocada en una especie, y atendiendo a otra, en otra distinta, lo cual es enojoso. Y es algo por sí mismo difícil de creer que no haya ninguna cualidad que posea una cons-

vel est tantum modus quidam consequens quantitatem et quasi terminans et informans illam, et haec constituit ultimam speciem, quae est figura vel forma, quae multum differt a reliquis, tum quia solum est modus quidam quantitatis, alia vero habent suas proprias entitates; tum etiam quia aliae consequuntur formam, haec vero magis videtur sequi ex ratione materiae, quamvis etiam recipiat modum et determinationem ratione formae. Omnis ergo alia qualitas, quae ita consequitur formam vel eam imitatur, ut suam propriam habeat entitatem, et non sit operatio neque ad operationem per se primo ordinetur, sed ad formaliter perficiendam et ornandam substantiam, ad tertiam speciem qualitatis pertinet, quae passio vel passibilis qualitas nominatur, quia per haec signa vel effectus maxime a nobis cognoscitur in sensibilibus rebus, non quia formalis ratio illius speciei per illa verba explicetur, neque etiam quia necesse sit omnem qualitatem illius speciei habere illam rationem vel habitudinem, a qua vox illa sumpta est; nam aliud est a quo nomen imponitur, aliud quod significat.

8. Hanc vero sufficientiam sic expositam existimo per se fieri probabilem, vel ex sola eius propositione et declaratione. Deinde, si cum prioribus conferatur, certe multo pauciores habet difficultates, et aptior est ad explicandas proprias essentias singularum specierum qualitatis; nam et sumitur ex differentiis magis intrinsecis magisque diversis, quae intra genus qualitatis concipi a nobis possunt. Unde non distinguunt illas species secundum habitudines et considerationes intellectus, sed secundum rem; atque ita possumus unamquamque qualitatem simpliciter et absolute in sua specie reponere, eique suam simplicem essentiam tribuere, quod iuxta alias sententias fieri non potest, sed semper oportet distinguere respectus seu rationes formales, ut omnis qualitas sub una ponatur in una specie, et sub alia in alia, quod operosum est. Et per se est creditu difficile quod nulla sit qualitas habens unam simplicem constitutionem in una serie prae-

titución simple en una serie de predicamentos hasta la última especie. Además, las mencionadas diferencias son enteramente adecuadas a sus miembros y tienen cabal aptitud para abarcar y coordinar todos los géneros de cualidades, cosa que sucede difícilmente atendiendo a la razón primera expuesta antes. Por tanto, esta razón de suficiencia parece bastante probable y digna de anteponerse a las otras.

Razón del orden de las especies de cualidad

9. *Se da razón de la cuarta especie.*— Y en conformidad con este modo de explicar dicha suficiencia podemos dar alguna razón del orden y enumeración de dichas especies, aunque no sea preciso que tal orden y enumeración contenga siempre algún misterio. Así, pues, la especie cuarta obtuvo con razón el último lugar, como la inferior a todas tanto en la perfección como en el modo de su entidad, hasta tal punto que parezca a algunos que apenas merece unívocamente el nombre de cualidad. Omitida, por tanto, dicha especie, las otras tres podrían numerarse desde otro punto de vista en un orden contrario. Pues, en cuanto el ser se presupone para el operar, la cualidad pasible que de suyo se ordena a la perfección del ser mismo podría colocarse en el primer lugar, y como la potencia se supone para el hábito y la operación, podrían enumerarse el hábito y la disposición después de la potencia en el tercer lugar y retener la potencia el segundo lugar, aunque bajo una relación diversa. En cambio, atendiendo a un punto de vista distinto, que se refiere al orden de perfección y de mayor actualidad, se han enumerado con un criterio magnífico, pues una cosa es perfecta en sumo grado cuando está en el acto último, al cual se aproxima inmediatamente el hábito, cosas ambas que han quedado comprendidas en la primera especie. Y después de ellas sigue la potencia, que constituye la segunda especie. En la tercera especie, en cambio, se han colocado las cualidades que, o carecen de virtud activa, o no se ordenan a esta función de modo esencial y primario, sino solamente al ser.

10. Puede también considerarse este orden atendiendo a la dignidad de parte de los sujetos; pues la especie primera, tal como la hemos explicado, tiene lugar únicamente en los vivientes y en los cognoscentes, sobre todo en los seres inte-

dicamentorum [1], usque ad ultimam speciem. Sunt etiam praedictae differentiae omnino adaequatae suis membris, et aptissimae ad comprehendenda et coordinanda omnia qualitatum genera, quod iuxta primam rationem supra traditam difficile fit. Videtur ergo haec ratio sufficientiae satis probabilis, et reliquis praeferenda.

Ratio ordinis specierum qualitatis

9. *De quarta specie ratio redditur.*— Et iuxta hunc modum explicandi hanc sufficientiam reddere possumus rationem aliquam ordinis et enumerationis harum specierum, quamquam necesse non sit huiusmodi ordinem aut enumerationem semper continere aliquod mysterium. Quarta itaque species merito ultimum locum obtinuit tamquam omnium infima, et in perfectione et in modo entitatis, adeo ut aliquibus videatur vix mereri univoce nomen qualitatis. Omissa ergo illa specie, aliae tres possent certe contrario ordine numerari sub aliqua consideratione. Nam quatenus esse supponitur ad operari, posset passibilis qualitas, quae per se ordinatur ad perfectionem ipsius esse, primo loco constitui, et quia potentia supponitur ad habitum et operationem, posset habitus et dispositio post potentiam tertio loco numerari, et potentia secundum locum retinere, quamvis sub diversa habitudine. At vero secundum aliam considerationem pertinentem ad ordinem perfectionis et maioris actualitatis, optima ratione numeratae sunt; nam res tunc est maxime perfecta quando est in ultimo actu, ad quem proxime accedit habitus, quae duo in prima specie comprehensa sunt. Post illa vero subsequitur potentia, quae constituit secundam speciem. In tertia autem specie collocatae sunt qualitates, quae aut vim agendi non habent, aut ad hoc munus per se primo non ordinantur, sed tantum ad esse.

10. Potest etiam hic ordo secundum dignitatem attendi ex parte subiectorum; nam prima species, ut a nobis explicata est, solum habet locum in viventibus et cognoscentibus, maxime in intellectualibus rebus;

[1] *Praedicatorum* en otras ediciones. (N. de los EE.)

lectuales, pues éstas son las únicas realidades que pueden perfeccionarse a sí mismas y disponerse ordenadamente por medio de sus actos y de los hábitos que adquieren mediante ellos, o que reciben para producirlos. La potencia, en cambio, tiene un ámbito mayor, pues es común también a las realidades inferiores e inanimadas, al menos a aquellas que pueden obrar algo mediante una acción transeúnte. En cambio, la cualidad pasible puede encontrarse también en las realidades inanimadas que no poseen virtud alguna ordenada esencial y primariamente a la acción.

11. *Observación importante.*— Aunque en esa especie, tal como la hemos expuesto, hay otra cosa digna de notarse, concretamente que esta clase de cualidad (al menos según el orden natural de las cosas) se halla solamente en los cuerpos; pues las sustancias espirituales, exceptuando el entendimiento y la voluntad que son potencias naturales de ellas, no tienen capacidad más que de hábitos o de disposiciones de las mismas potencias. Y puede darse una razón, ya que, al carecer de materia esas sustancias y ser de suyo unos ciertos actos incorruptibles, no necesitan las cualidades ni para la conservación, ni para ornato, ni para la belleza natural de su ser, sino solamente para la operación, lo cual sucede al contrario en las realidades materiales y sobre todo en las corruptibles, y, por ello, se encuentran en éstas varias cualidades pasibles. Por esta razón dijo Santo Tomás, V *Metaph.*, lec. 16, que las cualidades de la tercera y cuarta especie se encuentran en las solas realidades corporales, lo cual es manifiesto en el caso de la especie cuarta. En cambio, acerca de la tercera es bastante probable y conforme con la razón, según nuestra manera de explicarlo.

21. Y he dicho *hablando en un plano natural*, porque sobrenaturalmente una sustancia espiritual puede ser modificada por cualidades que se ordenen esencial y primariamente a dar o perfeccionar el ser, las cuales coinciden en ese aspecto con las cualidades de la tercera especie y han de ser colocadas en ella. Y la razón es que, por más que tales sustancias no necesiten dicha perfección en lo referente a su ser natural, sin embargo pueden quedar elevadas a la participación de un ser de orden superior y ser ordenadas y perfeccionadas con una belleza superior, y, por ello, pueden recibir tales cualidades por la elevación al orden

nam hae tantum res possunt sese perficere ac recte disponere suis actibus et habitibus quos per eos acquirunt, vel ad eos eliciendos recipiunt. Potentia vero latius patet; nam etiam inferioribus et inanimatis rebus communis est, saltem iis quae per actionem transeuntem aliquid operari possunt. At vero passibilis qualitas etiam in rebus inanimatis inveniri potest, quae nullam habent virtutem per se primo ordinatam ad agendum.

11. *Notatione dignum.*— Quamquam est in illa specie, prout est a nobis exposita, aliud notatione dignum, nimirum, huiusmodi qualitatis genus (saltem iuxta naturalem ordinem rerum), solum in corporibus reperiri; nam spirituales substantiae praeter intellectum et voluntatem, quae sunt naturales potentiae earum, non sunt capaces nisi habituum vel dispositionum earumdem potentiarum. Et ratio reddi potest, quia cum illae substantiae materia careant et per se sint quidam actus incorruptibiles, neque ad conservationem, neque ad ornamentum, neque ad naturalem pulchritudinem sui esse indigent qualitatibus, sed ad operationem tantum, quod secus est in rebus materialibus et maxime corruptibilibus, et ideo plures in his passibiles qualitates reperiuntur. Propter quod dixit D. Thomas, V Metaph., lect. 16, qualitates tertiae et quartae speciei in solis rebus corporalibus reperiri, quod de quarta specie manifestum est. De tertia vero iuxta nostram dicendi rationem est satis probabile et rationi consentaneum.

12. Dixi autem *loquendo ex natura rei*, quia supernaturaliter potest substantia spiritualis affici qualitatibus quae ad dandum vel perficiendum esse per se primo ordinentur, quae in ea ratione cum qualitatibus tertiae speciei conveniunt et in illa constituendae sunt. Et ratio est quia, licet hae substantiae quoad suum esse naturale non indigeant illa perfectione, elevari tamen possunt ad participandum esse superioris ordinis, et ornari ac perfici superiori pulchritudine, et ideo per elevationem ad supernaturalem ordinem possunt eiusmodi qualitates

sobrenatural. Pero como el metafísico no alcanza esas cualidades, coloca por esa razón las cualidades pasibles en el orden más bajo de cualidades corporales. Y por la misma razón no consideraremos más cosas en particular acerca de la tercera y cuarta especie, puesto que por ser materiales no se refieren al objeto de la metafísica más que en cuanto es preciso para establecer la división de las cualidades; en cambio, sobre los hábitos y las potencias emprenderemos disputaciones propias, porque de suyo prescinden de la materia.

Se responde a las dificultades propuestas al comienzo

13. *Si los actos inmanentes son cualidades propias.*— Y basándonos en la suficiencia que hemos propuesto, responderemos con facilidad a las instancias sobre la dificultad tercera. La primera trataba de los actos inmanentes, y muchos la solucionan negando que sean cualidades, y afirmando que son acciones solamente, opinión que parece muy admitida entre los tomistas, como veremos después al tratar del predicamento de la acción. Pero, aunque sea verdad que en la producción de actos inmanentes interviene una verdadera acción, como mostraremos allí, sin embargo no puede negarse que dicha acción tenga un término intrínseco producido por medio de ella, como mostraremos allí mismo; ahora bien, ese término no puede ser otro más que la cualidad, como se evidencia fácilmente discurriendo a lo largo de los demás predicamentos. Asimismo, en conformidad con estos actos se nos aplican con verdad predicados cualitativos, es decir, somos llamados buenos o malos, sabios, amantes, airados, etc. Igualmente, esos actos son las formas que en último término actúan y perfeccionan a las sustancias en que están; por consiguiente, les conviene la razón común de cualidad señalada antes. Y esta opinión es común entre los autores; la defiende Santo Tomás, *Opusc.* 48; y Soncinas, V *Metaph.*, q. 36, y más ampliamente lib. IX, q. 21; Ferrar., II *cont. Gent.* c. 82, y II *De Anima*, q. 22; Herveo, *Quodl.* IX, q. 8; Egidio, tract. *de Mensur. Angel.*, q. 10. Y en el mismo parecer está Escoto, *In I*, dist. 3, q. 6, § *Hic sunt*, y en *Quodl.*, 12, § *Ad tertium principale*, a quien

recipere. Quia vero metaphysicus has qualitates non attingit, ideo passibiles qualitates collocat in inferiori ordine corporalium qualitatum. Et ob eamdem causam de illa tertia et quarta specie plura in particulari non considerabimus, quia cum materiales sint, non spectant ad obiectum metaphysicae nisi quantum necesse est ad divisionem qualitatum tradendam; de habitibus vero et potentiis proprias disputationes instituemus, quia ex se a materia abstrahunt.

Satisfit difficultatibus initio propositis

13. *Immanentes actus an sint propriae qualitates.*— Atque ex sufficientia tradita facile respondebimus ad instantias in tertia difficultate positas. Prima erat de actibus immanentibus, quam multi expediunt negantes illos esse qualitates, sed actiones tantum, quae inter thomistas videtur esse valde recepta opinio, ut infra videbimus, tractando de praedicamento actionis. Sed licet verum sit in effectione actuum immanentium intervenire veram actionem, ut ibi ostendemus, tamen negari non potest quin illa actio aliquem habeat terminum intrinsecum qui per eam fiat, ut ibidem ostendemus; ille autem terminus non potest esse nisi qualitas, ut facile patebit discurrendo per caetera praedicamenta. Item secundum hos actus vere dicimur quales, nempe boni aut mali, scientes, amantes, irati, etc. Item hi actus sunt formae ultimo actuantes ac perficientes substantias quibus insunt; ergo convenit illis communis ratio qualitatis supra assignata. Atque haec sententia est communis inter auctores; eam tenet D. Thomas, Opusc. 48; et Soncin., V Metaph., q. 36, et latius, lib. IX, q. 21; Ferrar., II cont. Gent., c. 82, et II de Anima, q. 22; Hervaeus, Quodl. IX, q. 8; Aegidius, tract. de Mensur. Angel., q. 10. Et in eadem sententia est Scot., In I, dist. 3, q. 6, § Hic sunt, et Quodl., 12, § Ad tertium principale, quem sequuntur

siguen los escotistas, principalmente Antonio Andrés, IX *Metaph.*, q. 4; y lo mismo opinan Durando y Gabriel, *In I*, dist. 27, q. 2.

14. *Se explica un pasaje difícil de Aristóteles.*— Ni en contra de este parecer veo que tenga probabilidad ningún argumento que sea preciso resolver. Solamente puede objetarse un pasaje difícil de Aristóteles, lib. X de la *Etica*, c. 3, donde se expresa así: *Ahora bien, si el placer no es una cualidad, no por esto no es un bien, pues tampoco las operaciones de la virtud son cualidades, ni lo es la felicidad misma.* Pero consta que el placer, la felicidad y las operaciones de la virtud son actos inmanentes. Y de modo absoluto lo enseñan también allí Santo Tomás y otros, no interpretando de otro modo las palabras de Aristóteles. Sin embargo, juzgo que necesitan alguna acotación, concretamente que el placer o la felicidad no son una pura cualidad que no consista necesariamente en la operación actual de aquel que es afectado por el placer o la felicidad, ya que nadie puede ser afectado por el placer o llegar a ser feliz más que haciendo actualmente algo; no puede negarse, empero, que aquello que hace sea una cualidad.

15. Suponiendo, por tanto, que esos actos sean cualidades, puede parecer a alguien que hay que colocarlos en la tercera especie, no sólo porque son términos de sus acciones, sino también porque Aristóteles coloca en esa especie las pasiones del alma, como la ira, el gozo, etc., las cuales, sin embargo, son actos inmanentes. Pero esas razones no son apremiantes, pues hemos dicho ya que ser término de la acción no es la razón adecuada o esencial de esa tercera especie. En cambio, las pasiones del alma por sí mismas, en cuanto son actos inmanentes, no pertenecen a la tercera especie más que atendiendo a aquello de donde reciben el nombre de pasión, concretamente de la alteración que producen en el cuerpo, y de su término. Por consiguiente, hay que afirmar que esos actos o cualidades de la primera especie están también comprendidos con toda propiedad bajo el nombre y la razón de la disposición. Así piensan con frecuencia los autores citados, los cuales enseñan que esos actos son cualidades, y puede mostrarse ello basándose en todas las razones de suficiencia aducidas antes. Pues tales actos, considerados en sí, son cualidades internas y adventicias, ya que no son innatas; por tanto,

scotistae, praesertim Anton. Andr., IX Metaph., q. 4; et idem sentiunt Durand. et Gabr., In I, dist. 27, q. 2.

14. *Difficilis Aristotelis locus explicatur.*— Neque contra hanc sententiam video probabilem aliquam rationem quam solvere necesse sit. Solum potest obiici difficilis locus Aristotelis, X Ethic., c. 3, ubi sic ait: *Atqui neque si voluptas non est qualitas propter hoc bonum non est, neque enim operationes virtutis sunt qualitates, neque felicitas ipsa.* Constat autem voluptatem, felicitatem et operationes virtutis actus esse immanentes. Et ita etiam absolute docent ibi D. Thomas et alii, non aliter interpretando verba Aristotelis. Existimo tamen aliquo indigere moderamine, nimirum, voluptatem aut felicitatem non esse puram qualitatem, quae non necessario consistat in actuali operatione eius qui voluptate vel felicitate afficitur, quia nemo potest aut voluptate affici vel fieri felix, nisi actualiter aliquid efficiendo; non tamen potest negari quin illud quod facit qualitas sit.

15. Supposito ergo quod hi actus sint qualitates, videri potest alicui esse collocandos in tertia specie, tum quia sunt termini suarum actionum, tum etiam quia Aristoteles passiones animae in illa specie collocat, ut iram, gaudium, etc., quae tamen actus immanentes sunt. Sed hae rationes non urgent; iam enim diximus esse terminum actionis non esse adaequatam vel essentialem rationem illius tertiae speciei. Passiones autem animae per se ipsae, ut sunt actus immanentes, non pertinent ad tertiam speciem, sed secundum id a quo accipiunt nomen passionis, nimirum ex alteratione quam in corpore efficiunt, et ex termino eius. Dicendum ergo est hos actus aut qualitates primae speciei, et propriissime sub nomine et ratione dispositionis comprehendi. Ita sentiunt frequentius auctores citati, qui hos actus qualitates esse docent, et iuxta omnes rationes sufficientiae supra adductas id ostendi potest. Nam hi actus secundum se internae qualitates sunt atque adventitiae, non enim sunt inna-

según el parecer de Simplicio, se han de colocar en la primera especie. Además, esas cualidades son en alto grado convenientes o disconvenientes según la naturaleza, y por ellas nos convertimos en buenos o malos; por tanto, pertenecen a la primera especie, de acuerdo con aquella segunda opinión, como advirtió Fonseca, lib. V, c. 14, q. 1, sec. 3, porque ni son objeto de los sentidos ni términos de movimiento o de pasión tomada con propiedad. Pero, de acuerdo con la última razón de suficiencia que hemos propuesto, la cosa resulta manifiesta, ya que esos actos son perfecciones últimas de las potencias; ahora bien, se colocan en la primera especie todas las cualidades que se establecen para actuar y determinar las potencias; luego a ella pertenecen tales actos. Además, mediante los actos se alcanzan los hábitos; por lo cual, mediante los actos se dispone la potencia para alcanzar facilidad en su operación; por consiguiente, estos actos quedan perfectamente establecidos bajo aquella especie, que es la disposición. Y en esto no encuentro dificultad alguna de importancia.

16. *Qué puesto ocupan entre las cualidades las especies intencionales.*— La dificultad que en segundo lugar insistía en lo mismo trataba de las especies intencionales; los que las admiten no dudan de que todas ellas son cualidades, ya que no pueden participar de otro género de accidente. Por tanto, sobre ellas hay que decir que pertenecen a la primera especie y que, hablando en términos generales, quedan comprendidas bajo el nombre de hábitos, aun cuando pueda ofrecerse alguna duda acerca de las especies de los sentidos externos, tal vez más nominal que real, como expondré en la sección siguiente. Luego las especies intencionales, en cuanto esencial y primariamente se ordenan a la operación, pertenecen a la segunda de las dos primeras especies; pero, como no suministran la virtud activa primera, sino que la suponen y determinan, no se refieren a la segunda especie, sino a la primera, y como no actúan la potencia como actos últimos de ella, sino como actos primeros, que son los principios de los segundos, están, por ello, incluidas entre los hábitos dentro de esa especie. Por lo cual, en cuanto depende de ellas, pueden ser permanentes y difícilmente movibles. Y no importa que en el entendimiento estas especies suelan distinguirse de los hábitos, pues en esos nombres cabe una significación múltiple. En efecto, en el entendimiento hay há-

tae; ergo iuxta sententiam Simplicii, in prima specie collocandi sunt. Rursus hae qualitates sunt maxime convenientes vel disconvenientes secundum naturam, et per eam efficimur boni vel mali; ergo pertinent ad primam speciem, iuxta secundam illam sententiam, ut notavit Fonseca, lib. V, c. 14, q. 1, sect. 3, quia neque sunt obiecta sensuum, nec termini motus seu passionis proprie sumptae. Iuxta ultimam vero rationem sufficientiae a nobis datam res est manifesta, quia hi actus sunt perfectiones ultimae potentiarum; sed in prima specie collocantur omnes qualitates quae ad actuandas et determinandas potentias institutae sunt; ergo ad illam pertinent huiusmodi actus. Praeterea per actus comparantur habitus; unde per actus disponitur potentia, ut facilitatem in operando habeat; ergo optime constituuntur hi actus sub illa specie, quae est dispositio. Neque in hoc invenio difficultatem alicuius momenti.

16. *Intentionales species quam sedem inter qualitates obtineant.*— Secunda instantia erat de speciebus intentionalibus, quas qui admittunt, omnes qualitates esse non dubitant, quia non possunt aliud genus accidentis participare. De his ergo dicendum est pertinere ad primam speciem, et, regulariter loquendo, sub nomine habitus comprehendi, quamvis de speciebus sensuum externorum possit esse nonnulla dubitatio, magis forte de nomine quam de re, ut in sequenti sectione declarabo. Species igitur intentionales, quatenus per se primo ordinantur ad operandum, ad alteram ex duabus primis speciebus pertinent; quia vero non dant primam vim agendi, sed illam supponunt et determinant, non ad secundam, sed ad primam speciem referuntur, et quia non actuant potentiam ut ultimi actus eius, sed ut actus primi, qui sunt principia secundorum, ideo in ea specie sub habitibus comprehenduntur. Unde quantum est ex se, permanentes et difficile mobiles esse possunt. Nec refert quod in intellectu distingui soleant hae species ab habitibus, nam in his nominibus potest esse multiplex significatio

bitos judicativos que se dan de parte de la potencia y que, según la opinión más común, se distinguen de las especies. Hay también hábitos aprehensivos que se dan de parte del objeto, y éstos no se distinguen de las especies, razón por la cual son llamados frecuentemente por Santo Tomás hábitos. Por consiguiente, cuando las especies suelen distinguirse de los hábitos, se habla de los judicativos, a los cuales se atribuye comúnmente el nombre de hábitos en sentido absoluto por el hecho de que son propiamente los que dan a la potencia intelectiva la facilidad en la operación. Y no importa que las especies intencionales no parezcan conferir a sus sujetos una denominación, pues en realidad se la confieren, puesto que los informan, pero es innominada, cosa que sucede en muchas otras cualidades, y sobre todo en las que no son sensibles *per se* y se producen únicamente como para comunicar la virtud instrumental. Pero, no obstante, esta denominación queda de algún modo explicada respecto de las potencias, en cuanto se dice que las potencias se constituyen en acto primero mediante estas especies.

17. *Si el enrarecimiento, la densidad, la aspereza y la suavidad son cualidades.*— La tercera dificultad versaba sobre el enrarecimiento y la densidad, la aspereza y la suavidad, que Aristóteles rechaza en absoluto del género de la cualidad; si es esto verdad, desaparece la dificultad. Pero Gilberto, en el libro *De sex principiis*, cap. *De Situ*, parece contradecir absolutamente a Aristóteles y establecer todas estas cosas dentro de la cualidad. Y verdaderamente Aristóteles, en el lib. VII de la *Física*, c. 2, text. 11, enumera el enrarecimiento y la densidad entre las cualidades en orden a las cuales se da la alteración, y al menos suele pensarse así con bastante frecuencia acerca del enrarecimiento y la densidad. Y absolutamente parece más probable, ya que el enrarecimiento y la densidad no parecen consistir principalmente en una posición de partes, sino en una cierta propiedad y en un determinado modo de comportarse, por razón del cual puede hallarse mucha materia dentro de dimensiones pequeñas, como afirma Santo Tomás, *In IV*, dist. 12, q. 1, a. 1, q. 3, ad 6. Esto lo entiendo referido a una intensificación pequeña de la cantidad en orden a la ocupación del lugar. En cambio, la aspereza y la suavidad parecen consistir más bien en una posición igual o desigual de las partes. Pero, no obstante, de la misma manera que la figura surge de la

Sunt enim in intellectu habitus iudicativi, qui tenent se ex parte potentiae et distinguuntur ab speciebus iuxta communiorem sententiam. Sunt etiam habitus apprehensivi, qui tenent se ex parte obiecti, et hi non distinguuntur ab speciebus, quae propterea frequenter a D. Thoma habitus nominantur. Quando ergo distingui solent species ab habitibus, sermo est de iudicativis, quibus solet nomen habitus simpliciter attribui, eo quod illi proprie sunt qui dant potentiae intellectivae facilitatem in operando. Neque etiam refert quod species intentionales non videantur conferre suis subiectis denominationem; nam reipsa conferunt, quandoquidem ea informant, sed innominata est, quod in multis aliis qualitatibus accidit, et praesertim in iis quae et non sunt per se sensibiles, et solum fiunt quasi ad deferendam instrumentariam virtutem. Nihilominus tamen respectu potentiarum aliquo modo explicatur haec denominatio, quatenus potentiae dicuntur constitui in actu primo per has species.

17. *Raritas, densitas, asperitas et lenitas utrum qualitates.*— Tertia instantia erat de raritate et densitate, asperitate et lenitate, quas Aristoteles simpliciter reiicit a genere qualitatis; quod si verum est, cessat difficultas. Gilbertus autem, libro de Sex principiis, c. de Situ, absolute contradicere videtur Aristoteli, et haec omnia sub qualitate constituere. Et revera Aristoteles, VII Phys., c. 2, textu 11, raritatem et densitatem numerat inter qualitates ad quas est alteratio, et saltem de raritate et densitate ita frequentius censeri solet. Et simpliciter videtur probabilius, quia densitas et raritas non videntur praecipue consistere in positione partium, sed in proprietate quadam et tali modo se habendi, ratione cuius multa materia potest esse sub parvis dimensionibus, ut ait D. Thomas, In IV, dist. 12, q. 1, a. 1, q. 3, ad 6. Quod intelligo de parva intensione quantitatis in ordine ad occupandum locum. Asperitas autem et lenitas magis videntur consistere in partium positione aequali vel inaequali. Sed nihilominus sicut figura con-

posición de las partes, así la aspereza y suavidad pueden ser cualidades que surjan de la posición de las partes, y así piensan más frecuentemente Averroes, Alberto y otros que interpretan y restringen el sentido de Aristóteles de manera que haya tratado de éstas únicamente en cuanto se percibe en ellas una posición de partes. Por tanto, suponiendo que éstas son cualidades, hay que colocarlas en la cuarta especie, concretamente la aspereza y la suavidad, porque realmente no consisten sólo en una cierta figura. Y no interesa con qué sentido se perciban, ya que no se perciben como sensibles propios, sino como comunes, lo mismo que la figura, como se ve por el lib. II *De Anima*, c. 5. Y hasta aquí sobre la suficiencia de dicha división.

SECCION VI

SI LAS PAREJAS DE NOMBRES CON QUE SE DESIGNAN DICHAS ESPECIES SIGNIFICAN DIFERENCIAS ESENCIALES O ACCIDENTALES DE LAS MISMAS

1. Aunque Aristóteles enumere sólo cuatro especies de cualidad, sin embargo las propone todas bajo un doble nombre; a la primera le llama hábito y disposición; a la segunda, potencia o impotencia; a la tercera, pasión o cualidad pasible; a la cuarta, figura o forma. Por ello se duda con razón de cuál es la diferencia entre cada uno de los miembros de los cuatro complejos mencionados.

Diferentes opiniones

2. En este punto pueden pensarse tres fórmulas. La primera es que todas ellas difieren sólo accidentalmente, de tal manera que por medio de cada pareja de nombres se signifique una misma especie o esencia bajo un modo accidental diverso. La razón puede estar en que esa división, tal como ha sido propuesta por Aristóteles, tiene solamente cuatro miembros; por tanto, es preciso que cada uno de ellos sea una especie simple de cualidad; de lo contrario, si en cada miembro estuviesen contenidas inmediatamente dos especies, la división constaría de ocho miembros esenciales.

surgit ex partium positione, ita asperitas et lenitas esse possunt qualitates consurgentes ex positione partium, et ita frequentius sentiunt Averroes, Albertus et alii interpretantes et limitantes Aristotelem, ut tantum locutus sit de his prout in illis cernitur partium positio. Supponendo igitur has esse qualitates, in quarta specie collocandae sunt, scilicet, asperitas et lenitas, quia revera solum non consistunt in figura quadam. Nec refert quo sensu percipiantur, quia non percipiuntur ut sensibilia propria, sed ut communia, sicut figura, ut constat ex II de Anima, c. 5. Et hactenus de sufficientia huius divisionis.

SECTIO VI

AN DUPLICATAE VOCES QUIBUS DICTAE SPECIES PROPONUNTUR, SIGNIFICENT ESSENTIALES VEL ACCIDENTALES DIFFERENTIAS EARUM

1. Quamvis Aristoteles quatuor tantum species qualitatis numeret, singulas tamen proponit sub duplici nomine; primam appellat habitum et dispositionem; secundam, potentiam vel impotentiam; tertiam, passionem vel passibilem qualitatem; quartam, figuram vel formam. Unde merito dubitatur qualis sit differentia inter singula membra dictarum quatuor complicationum.

Variae opiniones

2. In qua re tres possunt excogitari dicendi modi. Primus est omnia illa tantum accidentaliter differre, ita ut per singula binaria illorum nominum eadem species seu essentia sub diverso modo accidentali significetur. Ratio esse potest quia illa divisio, prout ab Aristotele tradita est, tantum est in quatuor membra; ergo oportet ut singula sint simplices species qualitatis, alioqui si in singulis membris duae species immediate continerentur, esset divisio in octo membra essentialia.

3. La segunda fórmula es que los dos miembros cualesquiera de aquellas especies pueden reducirse a una especie próxima en la que convienen, y que así es una división cuatrimembre, y la propuso de este modo Aristóteles con el fin de indicar que cada uno de esos miembros que se dividen en otros dos tiene en sí una especial unidad y conveniencia; pero que, sin embargo, en cada uno de ellos se dan dos especies próximas, esencialmente distintas, que se significan con esa pareja de nombres, y en este sentido la división consta de ocho miembros esenciales.

4. La fórmula tercera es intermedia: esos miembros difieren en parte accidentalmente y en parte esencialmente. Y esta opinión es verdadera, aun cuando la primera no diste mucho de la verdad, ya que no interviene una diferencia esencial más que entre el hábito y la disposición bajo algún aspecto, como explicaremos.

Se rechaza la segunda opinión

5. Que la segunda opinión no es universalmente verdadera lo mostraremos discurriendo a lo largo de todas esas especies. Y para comenzar por lo más claro, acerca de la figura y la forma no hay ninguna razón para dudar de que no difieren esencialmente, y así no se da diversidad de opiniones entre los autores acerca de ellas, ya que consta que la figura es una cierta forma cuasi externa de la realidad cuanta, y con el nombre de forma no puede significarse realmente otra cosa dentro de dicha especie. Por lo cual, entre los significados de esas palabras no parece haber ni siquiera una diversidad accidental por parte de las cosas, sino sólo en el modo de sgnificar de los términos, ya que es una misma cosa la que se significa con el nombre de figura, prescindiendo de la materia a la manera matemática, y la que se significa con el nombre de forma en sentido físico, connotando de alguna manera la materia a la cual dice relación la forma. Y esto viene a ser lo que dijo Alberto, que la forma significa la figura misma, en cuanto está en una realidad natural o le conviene por razón de la forma. Y si, como decíamos antes, tomándolo de Boecio, la forma no dice la figura escueta, sino en cuanto está adornada con colores, en la cual consiste la belleza, en este caso o la forma no es una especie

3. Secundus modus dicendi est quaelibet duo membra illarum specierum posse ad unam proximam speciem in qua conveniunt reduci, et sic esse quadrimembrem divisionem, et ita fuisse ab Aristotele propositam ut indicaret singula ex illis membris, quae in duo alia dividuntur, habere in se specialem unitatem et convenientiam; nihilominus tamen in singulis dari duas proximas species essentialiter distinctas, quae illis binis nominibus significantur, et hoc sensu esse divisionem octo membrorum essentialium.

4. Tertia sententia media erit illa membra partim accidentaliter differre, partim essentialiter. Et haec sententia vera est, licet prima non multum a veritate distet, quia differentia essentialis non intercedit, nisi inter habitum et dispositionem sub quadam consideratione, ut explicabimus.

Secunda opinio reiicitur

5. Secundam ergo sententiam non esse in universum veram ostendemus per singulas illarum specierum discurrendo. Et ut a clarioribus incipiamus, de figura et forma non est ulla dubitandi ratio, quin essentialiter non differant, et ita inter auctores non est de illis diversitas opinionum, quia constat figuram esse quamdam formam quasi externam rei quantae; non potest autem in ea specie nomine formae aliud in re significari. Quocirca inter significata illarum vocum nec accidentalis diversitas esse videtur ex parte rerum, sed solum in modo significandi terminorum, quia eadem res nomine figurae significatur, mathematice abstrahendo a materia; nomine autem formae significatur modo physico connotando aliquo modo materiam, ad quam forma dicit habitudinem. Et hoc est quod Albertus dixit, formam significare ipsam figuram, quatenus inest rei naturali vel ei convenit ratione formae. Quod si, ut supra dicebamus ex Boetio, forma non dicit nudam figuram, sed ut ornatam coloribus, in qua pulchritudo consistit, sic vel forma non est una simplex species qualitatis, sed consideratur tantum

simple de cualidad, sino que se considera únicamente como un compuesto artificial de muchas especies naturales, o al menos para estar en la especie cuarta, no debe incluir la cualidad misma del color, sino sólo la figura que surge en los términos de un mismo color o de varios colores. Así, pues, por razón de esas palabras de figura y forma no hay una diversidad esencial en dicha especie.

6. Pero por otro motivo pueden enumerarse en ese miembro varias especies diversas esencialmente; pues los matemáticos multiplican las especies de figuras por el número de los ángulos, o de las líneas, o de las superficies, o por la proporción de ellas. Del primer modo, en efecto, difiere el triángulo del cuadrilátero, y el círculo de uno y otro, ya que carece de todo ángulo y queda encerrado en una línea o superficie; del segundo modo, en cambio, difiere el cuadrado del cuadrilátero. Pero físicamente pueden distinguirse muchas figuras de cuerpos naturales o incluso artificiales. Y si bajo esta especie queda comprendido todo modo de cantidad que pertenezca a la cualidad, puede dividirse así en el modo que afecta íntimamente a toda la cantidad, como es la densidad o enrarecimiento, o que la afecta solamente de modo externo en su término, como es la aspereza y suavidad y, en general, la figura, como mantiene la opinión más común.

7. *La pasión y la cualidad pasible son distintas sólo accidentalmente.*— Sobre la pasión y la cualidad pasible enseña expresamente Aristóteles que no difieren esencialmente, sino sólo accidentalmente. Difieren, en efecto, por la permanencia breve o prolongada, como explica el mismo Filósofo; ahora bien, la permanencia breve o prolongada, hablando *per se,* no diversifica la esencia de una cosa, como consta por sí mismo. Y en el caso propuesto puede suceder (afirma Aristóteles) que un mismo color, que en un hombre es causado por el pudor u otra pasión semejante, y pasa rápidamente, sea en otro connatural y permanente, ya que *la disposición que surge en el cuerpo, en el momento preciso en que siente pudor, puede también producirse idéntica en la constitución natural.* Y así convienen en esto todos los intérpretes. Unicamente puede dudar alguien sobre ciertas cualidades que por su naturaleza son fugaces, como el sonido, la luz y las que haya parecidas. Respondo primeramente que, sea lo que fuere de este punto, sin

ut una artificiose composita ex multis naturalibus speciebus, vel certe ut sit in quarta specie, non debet includere ipsam qualitatem coloris, sed tantum figuram, quae terminis ipsius coloris vel plurium colorum consurgit. Itaque ex vi illarum vocum figurae et formae non est essentialis diversitas in illa specie.

6. Alia vero ratione possunt plures species essentialiter diversae sub illo membro numerari; nam mathematici multiplicant species figurarum per numerum angulorum, aut linearum, vel superficierum, aut per proportionem earum. Priori enim modo differt triangulus a quadrangulo, et circulus ab utroque, quia omni caret angulo, et una linea vel superficie concluditur; posteriori autem modo differt quadratum a quadrangulo. Physice autem distingui possunt plures figurae corporum naturalium, vel etiam artificialium. Quod si sub hac specie comprehenditur omnis modus quantitatis ad qualitatem pertinens, sic dividi potest in modum afficientem intime totam quantitatem, ut est densitas vel raritas, vel tantum externe in termino eius, ut est asperitas et lenitas, et in universum figura, ut habet communior sententia.

7. *Passio et passibilis qualitas accidentaliter tantum distincta.*— De passione et passibili qualitate Aristoteles ipse expresse docet non differre essentialiter, sed accidentaliter tantum. Differunt enim per brevem aut diuturnam permanentiam, ut idem philosophus declarat; brevis autem aut diuturna permanentia, per se loquendo, non distinguunt rei essentiam, ut per se constat. Et in proposito (ait Aristoteles) fieri potest ut idem color, qui ex pudore vel alia simili passione in uno homine causatur et cito transit, in alio sit connaturalis et permanens, *quia dispositio quae nunc, dum pudet, circa corpus emergit, eadem et in naturali constitutione fieri potest.* Et ita in hoc etiam omnes interpretes conveniunt. Solum potest quis dubitare de quibusdam qualitatibus, quae natura sua sunt cito transeuntes, ut sonus, lumen, et si quae est alia similis.

embargo aquí con el nombre de pasión no se significan esas cualidades, sino todas aquellas que se producen por una alteración repentina y brevemente pasajera, de tal modo que sólo entonces denominan absolutamente que el sujeto es tal. Por ello se afirma, en segundo lugar, que las cualidades de la tercera especie no poseen de suyo el pasar rápidamente o el permanecer, sino que se lo deben a sus causas y a la dependencia que de ellas tienen. Hay, en efecto, ciertas cualidades que dependen de sus causas próximas en su producción y en su conservación; otras, en cambio, que dependen solamente en su producción, y esta diversidad es un signo evidente de la diversidad esencial de tales cualidades, no porque sea pasión o cualidad pasible, pues estas dos denominaciones pueden hallarse en cada una de las cualidades, sino porque el modo de dependencia indica la naturaleza de la cosa.

8. Por consiguiente, cuando la cualidad depende de su causa únicamente en su producción, aun cuando desaparezca rápidamente la causa, puede dejar un efecto permanente y duradero. Y así, no obstante la breve permanencia de la causa, puede ser pasible la cualidad producida. Pero sucede a veces que, aunque la cualidad no dependa *per se* en su conservación de la causa, sin embargo, separada ésta, perece inmediatamente la cualidad producida por la acción de los elementos contrarios que la rodean, como sucede con la mano que se ha calentado con el sol o el fuego, y entonces esa misma cualidad se llamará solamente pasión. Por lo dicho se ve claramente que hay sólo una distinción accidental entre aquellas dos.

9. Pero, cuando una cualidad depende de su causa en la conservación, entonces tendrá de una manera mucho más intrínseca la duración prolongada o breve según el modo de aplicación o de duración de la causa, y así una misma luz en el aire, e incluso en la luna, se dará a modo de pasión; en cambio, en las estrellas fijas, por ejemplo, será a manera de cualidad pasible. Finalmente, si hay alguna causa de alguna cualidad que por su naturaleza es transeúnte o que no se aplica sino de manera transeúnte, en ese caso dicha cualidad será producida siempre a manera de pasión, y de tal clase parece ser el sonido; sin embargo, no

Respondeo primo, quidquid de hoc sit, tamen hic non significari nomine passionis huiusmodi qualitates, sed omnes illas quae per subitam et breviter transeuntem alterationem fiunt, ita ut pro tunc absolute denominent subiectum esse tale. Unde dicitur secundo qualitates tertiae speciei ex se non habere quod cito transeant vel permaneant, sed ex suis causis et ex dependentia quam ab ipsis habent. Sunt enim quaedam qualitates quae a suis proximis causis pendent in fieri et in conservari, aliae vero quae in fieri tantum; quae diversitas est signum evidens diversitatis essentialis talium qualitatum, non quia sit passio vel passibilis qualitas, nam haec utraque denominatio potest in singulis qualitatibus reperiri, sed quia modus dependentiae indicat naturam rei.

8. Quando ergo qualitas pendet tantum in fieri a sua causa, etiamsi causa cito transeat, potest effectum permanentem et durabilem relinquere. Et ita non obstante brevi permanentia causae, potest qualitas facta esse passibilis. Contingit autem interdum ut, licet qualitas per se non pendeat in conservari a sua causa, tamen illa remota, statim pereat qualitas facta, ob actionem contrariorum circumstantium, ut contingit in manu calefacta a sole vel igne, et tunc illamet qualitas dicetur passio tantum. Ubi constat aperte tantum esse distinctionem accidentalem inter illa duo.

9. Quando vero qualitas pendet in conservari a sua causa, tum multo magis intrinsece habebit diuturnam aut brevem durationem iuxta modum applicationis vel durationis causae, et ita idem lumen in aere, et etiam in luna, erit per modum passionis; in stellis autem fixis, verbi gratia, erit per modum passibilis qualitatis. Denique si sit aliqua causa alicuius qualitatis quae natura sua est transiens, vel non applicatur nisi transeunter, tunc illa qualitas semper fiet per modum passionis, et huiusmodi videtur

puede inferirse de ahí que la pasión y la cualidad pasible como tales difieran específicamente, sino que haya alguna pasión que no pueda llegar al estado de cualidad pasible, y consecuentemente que haya también alguna pasión que difiera específicamente de toda cualidad pasible; y ésta difiere también específicamente de las demás pasiones que tienen causas de distinta clase, y pueden, por ello, en cuanto de ellas depende, alcanzar el estado de cualidades pasibles.

10. *Si la potencia se distingue de la impotencia esencialmente.*— En tercer lugar hay que tratar de la potencia e impotencia, sobre las cuales hay una controversia mayor, pues muchos pretenden que la impotencia se distinga esencialmente de la potencia por el hecho de ordenarse por su naturaleza a actos contrarios, ya que, siendo la potencia una cualidad que da la facultad de la operación, la impotencia es la facultad que más bien impide la facultad de operar o de recibir. O, lo que es casi lo mismo, se llama potencia a la que da la facultad para algún acto, e impotencia, a la que da la facultad para el acto opuesto, y como los mismos actos se comportan entre sí con respecto al sujeto como positivo y privativo, o como perfecto e imperfecto, por ello se llama impotencia la que da aptitud para un acto imperfecto, a la manera como la salubridad es potencia, y la debilidad, en cambio, se llama impotencia.

11. Pero, si se consideran las cosas que dijimos anteriormente acerca de la significación de estas palabras, es más probable que ésta sea la única especie que pudiera significarse adecuadamente con el nombre de potencia. Pues, si hablamos formal y esencialmente, no se coloca nada en esta especie en cuanto impide o hace a la facultad más dificultosa o menos apta para la operación (pues estas cosas son accidentales), sino en cuanto positivamente da la facultad o capacidad para el acto, ya que esto es lo que la cualidad puede conferir esencialmente y lo que formalmente se refiere a esta especie, como se ha declarado suficientemente. Pero añadió Aristóteles el nombre de impotencia para indicar que aquellas facultades que son débiles en sus especies, o que se ordenan a actos contrarios a la naturaleza o al sujeto, están contenidas también dentro de la especie de potencia, en cuanto dan de algún modo la posibilidad de la operación. Y el que

esse sonus; tamen inde colligi non potest quod passio et passibilis qualitas ut sic specie differant, sed quod sit aliqua passio, quae non possit ad statum passibilis qualitatis pervenire, et consequenter, quod sit etiam aliqua passio quae specie differat ab omni passibili qualitate; quae etiam differt specie ab aliis passionibus quae habent causas diversae rationis, et ideo possunt, quantum est ex se, obtinere statum passibilium qualitatum.

10. *Potentia num ab impotentia distinguatur essentialiter.*— Tertio loco dicendum est de potentia et impotentia, de quibus nonnulla maior est controversia; nam multi volunt impotentiam distingui essentialiter a potentia, eo quod ad contrarios actus ordinantur natura sua; nam cum potentia sit qualitas dans facultatem operandi, impotentia est qualitas quae potius impedit facultatem operandi vel recipiendi. Vel (et in idem fere redit) potentia dicitur quae dat facultatem ad aliquem actum; impotentia vero, quae dat facultatem ad oppositum actum, et quia ipsi actus inter se respectu subiecti ut positivum et privativum, vel ut perfectum vel imperfectum comparantur, ideo illa vocatur impotentia quae ad actum imperfectum praebet aptitudinem; ut salubritas est potentia, debilitas autem dicitur impotentia.

11. Si vero considerentur ea quae superius de significatione harum vocum diximus, probabilius est hanc esse unicam speciem, quae nomine potentiae adaequate significari posset. Nam si formaliter ac per se loquamur, nihil in hac specie collocatur quatenus impedit aut difficiliorem reddit vel minus aptam facultatem operandi (haec enim per accidens sunt), sed quatenus positive dat facultatem vel capacitatem ad actum; nam hoc est quod per se potest conferre qualitas, quodque formaliter ad hanc speciem spectat, ut satis declaratum est. Addidit vero Aristoteles nomen impotentiae, ut significaret illas facultates quae vel in suis speciebus debiles sunt, vel ad actus naturae vel subiecto contrarios ordinantur, etiam contineri sub specie potentiae, quatenus aliquo modo dans

las potencias en ocasiones se ordenen a actos opuestos, de los cuales es uno más perfecto que otro, puede ciertamente contribuir a alguna distinción específica de las potencias, pero de allí no se saca la distinción propia de la potencia y de la impotencia como tales; pues la gravedad y la ligereza se distinguen de ese modo, y ninguna de las dos tiene razón de impotencia. Y en los hábitos se halla el mismo linaje de distinción, como es manifiesto en la ciencia y el error, en la virtud y el vicio, y, sin embargo, no distinguen dos razones generales de hábito, una positiva y la otra cuasi privativa, sino que todas están contenidas bajo la razón general del hábito, y después se distinguen específicamente por sus propios actos y objetos; luego lo mismo ocurre proporcionalmente en la potencia.

12. *Por qué razón se distinguen el hábito y la disposición.— Opinión primera.—* Por último, acerca del hábito y la disposición existe todavía una mayor dificultad y diferencia de opiniones, pero tal vez fundada más en las palabras que en la realidad. En efecto, que aquellas dos palabras de hábito y disposición signifiquen la misma esencia según diversos estados accidentales lo enseñan Alberto Magno, Escoto, Egidio y algunos otros, en el c. *De Qualitate;* y lo apoya Santo Tomás, q. 7 *De Malo,* a. 2, ad 4, donde se expresa así: *La dificultad de remoción no es una diferencia constitutiva del hábito; pues tampoco el hábito y la disposición pertenecen a diversas especies, ya que, de lo contrario, una misma e idéntica cualidad que primeramente fue disposición no podría después convertirse en hábito, sino que la facilidad de remoción y la dificultad de remoción se comportan como lo perfecto y lo imperfecto acerca de una misma cosa.* Y en esas palabras está contenido el fundamento de esta opinión, que corrobora en gran manera Aristóteles en el mismo c. *sobre la Cualidad,* ya que primeramente afirma que el hábito difiere de la disposición porque permanece más tiempo y es más duradero. Por lo cual, habiendo enumerado más abajo algunas disposiciones, añade: *A no ser que alguna de estas mismas se haya convertido ya en naturaleza y no pueda ser removida, o pueda cambiarse con dificultad suma. Y a ésta, por ese motivo, ciertamente habría ya alguien que la llamaría hábito;* y, por ello,

posse operari. Quod autem potentiae interdum ordinentur ad actus oppositos, quorum unus est perfectior alio, potest quidem conferre ad aliquam distinctionem specificam potentiarum, non tamen inde sumitur propria distinctio potentiae et impotentiae, ut sic; nam gravitas et levitas illo modo distinguuntur, et neutra habet rationem impotentiae. Et in habitibus invenitur idem genus distinctionis, ut patet in scientia et errore, virtute et vitio, et tamen non distinguunt duas generales rationes habitus, alteram positivam, alteram quasi privativam, sed omnes continentur sub generali ratione habitus, et postea specifice distinguuntur per proprios actus et obiecta: idem ergo est proportionaliter in potentia.

12. *Habitus et dispositio qua ratione distinguantur.— Prima sententia.*—Ultimo de habitu et dispositione maior adhuc difficultas et opinionum dissensio est, sed fortasse in vocibus potius quam in re posita. Quod enim illae duae voces habitus et dispositionis eamdem essentiam secundum diversos status accidentales significent, docent Albertus Magnus, Scotus, Aegidius, et nonnulli alii[1], in c. de Qualitate; et favet D. Thomas, q. 7 de Malo, a. 2, ad 4, ubi sic ait: *Difficile mobile non est differentia constitutiva habitus; neque enim dispositio et habitus sunt diversae species; alioqui non posset una et eadem qualitas, quae prius fuit dispositio, postea fieri habitus; sed facile mobile et difficile mobile se habent sicut perfectum et imperfectum circa eamdem rem.* Et in his verbis continetur fundamentum huius sententiae, cui plurimum favet Aristoteles, in eodem capite de Qualit., nam primum ait habitum differre a dispositione quia magis permanet atque diuturnior est. Unde, cum inferius quasdam dispositiones numerasset, addit: *Nisi et harum ipsarum aliqua versa iam in naturam sit dimoverique nequeat, aut summa difficultate mutari possit. Quam quidem hac ratione quispiam habitum iam nuncupaverit;* et ideo inferius concludit omnem habitum esse dispositionem, non vero e converso, quia, nimirum, habitus dicit essentiam dispositionis et addit accidentalem perfectionem quam dispositio ut sic non requirit.

[1] Alex. Alens., IV p., q. 9, mem. 5, a. 1, parag. 1, q. 1, ad 1.

más abajo concluye que todo hábito es disposición, pero no al contrario, ya que concretamente el hábito dice la esencia de la disposición y le añade una perfección accidental que la disposición como tal no requiere.

13. *Segunda opinión.—* Pero el mismo Santo Tomás, en I-II, q. 49, a. 2, ad 3, aunque juzgue probable la mencionada opinión, sin embargo piensa que más conforme con la intención de Aristóteles es que el hábito y la disposición difieran esencialmente, ya que aquellas dos diferencias, *fácil y difícil de mover,* no significan diversos estados de una misma cosa según el ser perfecto e imperfecto, sino que indican diferencias esenciales en orden a diversas causas que exigen las diversas cualidades. Pues hay ciertas disposiciones que tienen *per se* por razón de su naturaleza, en virtud de sus causas, un ser permanente y difícilmente separable del sujeto, y éstas son esencialmente los hábitos, aun cuando accidentalmente acaezca que no duren mucho tiempo o que sean de fácil remoción. Pero hay otras disposiciones que *per se* en virtud de sus causas son fácilmente mudables; y éstas no son nunca esencialmente hábitos, aun cuando accidentalmente se separen a veces con dificultad. Explicadas, pues, así estas diferencias, indican claramente esencias diversas: pues las cosas que por su naturaleza reclaman para sí condiciones opuestas y causas propias y *per se* de ellas, es menester que posean naturalezas diversas, de las cuales se origine esto.

14. Y de ello infieren algunos en conformidad con esta opinión que la ciencia es esencialmente un hábito, aun cuando se haya adquirido de modo imperfecto, y que hay que decir lo mismo de las virtudes morales, la justicia, prudencia, etc. Y esto lo piensa Aristóteles en el mencionado capítulo, al decir: la ciencia es un hábito, porque se aparta con dificultad, *aun en el caso de que alguien la adquiera medianamente.* Y agrega: *Igualmente también la virtud, como la justicia, templanza,* etc. En cambio, el error, según esta opinión, no es esencialmente hábito nunca, aun cuando parezca muy arraigado y difícil de perder, a causa de la excesiva costumbre del sujeto, pues como se funda en falsos principios, cuanto de sí depende puede siempre rechazarse fácilmente. Y lo mismo se piensa de los vicios morales,

13. *Secunda sententia.—* At vero idem D. Thomas, I-II, q. 49, a. 2, ad 3, quamvis probabilem existimet dictam sententiam, magis tamen consonum intentioni Aristotelis esse putat habitum et dispositionem essentialiter differre, quia illae duae differentiae, *facile et difficile mobile,* non significant diversos status eiusdem rei secundum esse perfectum et imperfectum, sed indicant differentias essentiales per ordinem ad diversas causas, quae diversae qualitates postulant. Nam quaedam dispositiones sunt quae per se ex natura sua habent ex vi suarum causarum esse permanens et difficile mobile a subiecto, et hae sunt essentialiter habitus, etiamsi contingat ex accidenti non diu permanere aut facile dimoveri posse. Aliae vero sunt dispositiones, quae per se ex vi suarum causarum sunt facile transmutabiles; et hae nunquam sunt essentialiter habitus, etiamsi ex accidente interdum difficulter dimoveantur. Sic enim explicatae hae differentiae plane indicant diversas essentias: nam res quae natura sua vendicant sibi conditiones oppositas et proprias ac per se causas illarum, necesse est ut diversas habeant naturas, a quibus id proveniat.

14. Atque hinc inferunt aliqui iuxta hanc sententiam scientiam esse habitum essentialiter, etiamsi imperfecte acquisita sit, idemque esse dicendum de virtutibus moralibus, iustitia, prudentia, etc. Quod sentit Aristoteles dicto capite, dicens: scientiam esse habitum, quia cum difficultate dimovetur, *etiamsi quispiam mediocriter eam acquirat.* Et subdit: *Similiter et virtus, ut iustitia, temperantia,* etc. At vero error (iuxta hanc sententiam) nunquam est essentialiter habitus, etiamsi maxime radicatus esse videatur, et difficulter amitti ob nimiam consuetudinem subiecti, quia cum falsis principiis nitatur, quantum est de se, semper potest facile dimoveri. Idemque existimatur de vitiis moralibus; haec enim, cum sint naturae

ya que éstos, por ser contrarios a la naturaleza racional, cuanto de ellos depende pueden perderse fácilmente, aun cuando por razón de la condición del sujeto se hagan a veces más duraderos. Por lo cual, además, en lo tocante al uso de los términos, afirman que el nombre de disposición puede tomarse doblemente: de un modo, en sentido general, y así es un género para la disposición y el hábito; de otro, en sentido particular y precisivo, y como tal significa una especie distinta del hábito; esta distinción está conforme con Aristóteles, que afirma que todo hábito es una disposición, pero no al contrario; y de este modo Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica*, c. 20, define al hábito por la disposición como por su género. Finalmente, dicen que el hábito y la disposición se dicen en dos sentidos, concretamente atendiendo a la realidad y atendiendo al modo, a la manera como la ciencia o la virtud poco arraigada tiene accidentalmente el modo de una disposición, pero en realidad es un verdadero hábito; pero, cuando está ya arraigada, es un hábito según la realidad y el modo; en cambio, el error o el vicio no es nunca un hábito según la realidad, aun cuando a veces por parte del sujeto presente el modo de un hábito. Y así queda constituida una diversidad específica y esencial entre el hábito y la disposición atendiendo a la realidad.

Juicio del autor

15. Esta última opinión la admito yo en cuanto a la conclusión que pretende concretamente que el hábito y la disposición pueden diferir específicamente bajo una significación peculiar y restringida; sin embargo, el modo de explicación propuesto no me agrada en todas sus partes. Así, pues, supongo, por lo dicho, que en esta especie bajo el nombre de hábito y disposición se comprenden solamente las cualidades que perfeccionan a las potencias del alma; pues en las cualidades del cuerpo no se da esa razón peculiar que constituye a la mencionada especie, tal como la hemos explicado nosotros. Por lo cual, en ese sentido en que, usando el nombre de hábito de modo impropio o amplio, se atribuye a las cualidades del cuerpo, nunca se distingue esencialmente de la disposición, sino accidentalmente por la mayor intensidad o por otras causas de adherencia más firme al sujeto,

rationali contraria, quantum ex se est, facile amitti possunt, licet ex conditione subiecti diuturniora interdum fiant. Unde ulterius, quoad usum terminorum, aiunt nomen dispositionis dupliciter sumi: uno modo generatim, et sic esse genus ad dispositionem et habitum; alio modo speciatim et cum praecisione, et ut sic significare speciem condistinctam ab habitu; quae distinctio est consentanea Aristoteli dicenti omnem habitum esse dispositionem, non vero e converso; et sic Aristoteles, V Metaph., c. 20, habitum definit per dispositionem tamquam per genus. Tandem aiunt habitum et dispositionem dupliciter dici, scilicet, secundum rem et secundum modum; ut scientia vel virtus parum radicata ex accidente habet modum dispositionis, re tamen ipsa est verus habitus; quando vero iam est radicata, est habitus secundum rem et modum; error autem aut vitium nunquam est habitus secundum rem, quamvis interdum ex parte subiecti habeat modum habitus. Atque ita specifica et essentialis diversitas constituitur inter habitum et dispositionem secundum rem.

Auctoris iudicium

15. Haec posterior sententia, quantum ad conclusionem intentam mihi probatur, nimirum, quod habitus et dispositio sub peculiari quadam et contracta significatione possint specie distingui; tamen modus explicandi propositus non mihi probatur quoad omnia. Itaque suppono ex dictis, in hac specie sub nomine habitus et dispositionis solum comprehendi qualitates perficientes potentias animae; nam in qualitatibus corporis non est illa peculiaris ratio quae dictam speciem constituit, prout a nobis explicata est. Unde eo modo quo improprie aut late utendo nomine habitus, attribuitur qualitatibus corporis, nunquam distinguitur essentialiter a dispositione, sed accidentaliter per maiorem intensionem, vel alias causas firmioris adhaesionis ad subiectum, quomodo febris hecti-

a la manera como la fiebre hética o la salud robusta se llamará hábito, y así en los demás casos. Además, en las potencias del alma podemos distinguir los actos últimos o segundos de los primeros, que son principios de los segundos, junto con las mismas potencias. De ellos, los actos segundos pueden llamarse disposiciones; los primeros, en cambio, se llaman hábitos por una razón propia y peculiar. Y una y otra cosa es clara por el modo común de hablar de todos. La razón está en que por medio de los actos se disponen las potencias a los hábitos y a obtener la facilidad en la operación que confiere el hábito. Igualmente, el acto segundo, como depende del influjo actual y de la atención de la potencia vital, no tiene por su género el ser enteramente fijo y permanente, sino que se muda fácilmente; en cambio, el acto primero, de suyo y por su naturaleza, tiene un ser permanente; pues, aunque la potencia cese de obrar, puede conservarse en ella, a no ser que por otro motivo dependa de un agente extrínseco, por cuya ausencia deje de existir, como sucede en las especies intencionales de los sentidos externos.

16. Por consiguiente, usando estas palabras en este sentido es muy verdadero que el hábito y la disposición difieren específica y esencialmente, pues el hábito y el acto, según consentimiento unánime, difieren en especie, como es claro por la manera de alcanzar su objeto. El acto, en efecto, lo alcanza *per se* e inmediatamente, y es como la unión próxima y formal con el objeto; el hábito, en cambio, lo alcanza únicamente mediante el acto, y, por ello, se dice que existe por causa del acto y que es solamente la unión radical con el objeto, después de la potencia misma, como principio del acto. Puede también explicarse esta diversidad esencial mediante aquellas diferencias: *Fácil y difícil de mover, por su naturaleza y por sus propias causas.* En efecto, la cualidad que depende por su naturaleza del influjo actual de la potencia, y de ello le viene el ser fácilmente transmutable, difiere esencialmente de la cualidad que no tiene por su naturaleza esa dependencia, y, por lo mismo, en cuanto de sí depende, tiene un ser permanente y duradero; ahora bien, éste es el modo como difieren el hábito y la disposición según la mencionada interpretación; por consiguiente. La menor es clara por lo dicho, y la mayor parece evidente por sí misma, ya que no puede discernirse mejor la naturaleza de cada cosa que por la relación a sus causas.

ca, vel sanitas firma vocabitur habitus, et sic de aliis. Rursus in potentiis animae distinguere possumus actus ultimos seu secundos, a primis, qui sunt principia secundorum cum ipsis potentiis. Ex quibus actus secundi vocari possunt dispositiones; primi vero propria et peculiari ratione vocantur habitus. Et utrumque constat ex communi modo loquendi omnium. Et ratio est quia per actus disponuntur potentiae ad habitus, et ad obtinendam facilitatem in operando, quam confert habitus. Item actus secundus ex suo genere, quia pendet ex actuali influxu et attentione potentiae vitalis, non habet esse omnino fixum et permanens, sed facile transmutatur; at vero actus primus de se et natura sua habet esse permanens; nam etiamsi potentia cesset ab operando, potest in ea conservari, nisi aliunde pendeat ab extrinseco agente, per cuius absentiam desinat esse, ut contingit in speciebus intentionalibus sensuum externorum.

16. In hoc ergo sensu utendo illis vocibus, verissimum est habitum et dispositionem specie ac essentialiter differe; nam habitus et actus, ex omnium consensu, differunt specie, ut patet ex modo attingendi obiectum. Actus enim per se et immediate illud attingit et est quasi formalis et proxima unio ad obiectum; habitus vero solum attingit mediante actu, et ideo dicitur esse propter actum et esse tantum radicalis unio ad obiectum, post ipsam potentiam, tamquam principium actus. Potest etiam haec essentialis diversitas declarari per illas differentias: *Facile et difficile mobile ex natura sua et ex propriis causis.* Nam qualitas quae natura sua pendet ex actuali influxu potentiae, et inde habet quod sit facile transmutabilis, essentialiter differt a qualitate quae natura sua non habet talem dependentiam, et ideo quantum est ex se, habet esse permanens et durabile; sed hoc modo differunt habitus et dispositio iuxta praedictam interpretationem; ergo. Minor constat ex dictis, et maior videtur per se nota, quia uniuscuiusque rei natura non potest melius diiudicari quam ex habitudine ad

Y, de acuerdo también con esta interpretación, se dice con toda verdad que el nombre o concepto de disposición puede tomarse genérica y específicamente. Porque del primer modo es lo mismo que el acto que perfecciona y actúa a la potencia operativa, en cuanto prescinde del acto primero y del segundo y constituye como tal esta primera especie de cualidad en cuanto es cierta especie subalterna simple que se divide por su parte en acto primero y segundo, como en hábito y disposición tomada en sentido estricto y específico. Y en este sentido tal distinción carece de toda dificultad.

17. *Advertencia importante.*— Pero, en cambio, tomando el hábito y la disposición en cuanto tales palabras pueden atribuirse al acto primero del entendimiento o de la voluntad, no pienso que se dé una distinción específica entre el hábito y la disposición, hablando en sentido propio y en cuanto son tales. Pues todos los actos primeros de estas potencias son de suyo permanentes y difícilmente movibles, sobre todo si alcanzan su estado perfecto; y al contrario, todos ellos, bien sea por la imperfección del estado, o por la condición del sujeto, o por otras causas extrínsecas, pueden a veces ser apartados fácilmente; hasta tal punto que la ciencia misma, que en el entendimiento parece estar muy adherida, puede a veces perderse fácilmente y tener el modo o estado de una disposición, como lo enseñó expresamente Aristóteles en el c. sobre la *Cualidad.* Y en la voluntad, la caridad, que parece un hábito muy arraigado, se pierde fácilmente por razón de la condición del sujeto.

18. *Las opiniones, los errores y los vicios son verdaderos hábitos.*— Finalmente, para abordar el punto mismo en que puede haber diversidad, en el entendimiento no sólo las ciencias son hábitos, sino también las opiniones, ya sean verdaderas, ya falsas y erróneas, y en la voluntad no sólo son verdaderos hábitos las virtudes, sino también los vicios, que es la opinión expresa de Aristóteles, lib. VII de la *Física,* c. 3, text. 17, cuando dice: *De los hábitos, ciertamente, unos son virtudes y otros, en cambio, vicios.* Es también la opinión de Santo Tomás, I-II, q. 51, a. 3, donde afirma que el hábito de la ciencia se adquiere mediante un solo acto, y el hábito de la opinión, mediante varios; y en q. 54, a. 13, divide los hábitos en vicios y virtudes, en cuanto disponen la potencia a

suas causas. Et iuxta hanc etiam interpretationem verissime dicitur nomen seu conceptum dispositionis generice et specifice sumi posse. Nam priori modo idem est quod actus perficiens et actuans potentiam operativam, ut abstrahit ab actu primo et secundo, et ut sic constituit hanc primam speciem qualitatis, quatenus est simplex quaedam species subalterna, quae ulterius dividitur in actum primum et secundum, tamquam in habitum et dispositionem stricte et specifice sumptam. Atque ita caret omni difficultate haec distinctio.

17. *Animadversione dignum.*— At vero sumendo habitum et dispositionem prout hae voces attribui possunt actui primo intellectus vel voluntatis, non opinor esse distinctionem specificam inter habitum et dispositionem, per se loquendo et quatenus tales sunt. Nam omnes actus primi harum potentiarum ex se sunt permanentes et difficile mobiles, praesertim si suum statum perfectum acquirant; et e converso, omnes illi, aut ex imperfectione status, aut conditione subiecti et aliis causis extrinsecis, possunt interdum facile dimoveri; adeo ut scientia ipsa, quae in intellectu videtur esse maxime adhaerens, possit interdum facile amitti et habere modum seu statum dispositionis, ut expresse docuit Aristoteles, in c. de Qualit. Et in voluntate charitas, quae videtur potentissimus habitus, facile amittitur ex conditione subiecti.

18. *Opiniones, errores, vitia, veri sunt habitus.*— Denique (ut rem ipsam in qua potest esse diversitas attingamus) in intellectu non solum scientiae sunt habitus, sed etiam opiniones, sive verae, sive falsae et rroneae, et in voluntate non tantum virtutes, sed etiam vitia sunt veri habitus, quae est expressa sententia Aristotelis, VII Phys., c. 3, text. 17, dicentis: *Habituum alii quidem virtutes, alii vero vitia.* Est etiam sententia D. Thomae, I-II, q. 51, a. 3, ubi dicit habitum scientiae acquiri per unum actum, habitum autem opinionis per plures; et q. 54, a. 13, distinguit habitus in vitia et virtutes, prout ad actum bonum

un acto bueno o malo; y en q. 57, a. 2, ad 3, distingue en los hábitos intelectuales aquellos que son virtudes y los que no son virtudes, como la opinión. Y la razón está en que todas esas cualidades son por su naturaleza permanentes y difícilmente movibles en el sentido explicado más arriba; y si el hábito se toma propiamente en cuanto puede adquirirse de suyo mediante muchos actos, no hay ninguno que por parte de su causa no sea difícilmente movible, en cuanto la costumbre es otra naturaleza, que, por lo mismo, se muda con dificultad. Por ello, no sólo por la condición del sujeto, sino también por virtud de los mismos actos o de la costumbre, es difícil para el hombre no sólo pasar del vicio a la virtud, sino también de la virtud al vicio, e igualmente en el entendimiento la costumbre del error hace difícil la ciencia misma o la inteligencia de la verdad. Por consiguiente, todos esos hábitos coinciden en aquella razón general: *difícil de remover.* En cambio, el que de entre esos hábitos tengan unos causas más firmes o más inmóviles que otros puede servir para la ulterior distinción específica de los mismos hábitos; así pueden, efectivamente, distinguirse en el entendimiento las virtudes de las no-virtudes, y en la voluntad las virtudes de los vicios; pero ello no basta para que dichas cualidades queden excluidas de la razón verdadera y propia del hábito, sobre todo teniendo como tienen el mismo modo general de afectar a la potencia y de darle facilidad para realizar sus propios actos, cosa que se significa propiamente con el nombre de hábito. Finalmente no hay duda de que estas cualidades tengan entre sí una especial conveniencia que no tienen con los actos segundos, en cuanto convienen en la razón de principio próximo que da a la potencia la facultad o actuación para el acto segundo, por razón de la cual se oponen entre sí los mismos hábitos de manera más propia y formal que con los actos; por consiguiente, tal razón se significa propiamente con el nombre de hábito. Y así todas estas cualidades son verdaderos hábitos según su realidad y su esencia, aun cuando puedan participar de aquella razón común en una mayor o menor perfección, sea accidental, sea alguna vez también esencial. Y sobre la distinción de dichas especies baste con esto, con lo cual se ha dejado satisfecha la dificultad cuarta propuesta en la segunda sección.

vel malum disponunt potentiam; et q. 57, a. 2, ad 3, distinguit habitus intellectuales in eos qui sunt virtutes, et qui virtutes non sunt, ut opinio. Et ratio est quia hae omnes qualitates sunt ex natura sua permanentes et difficile mobiles in sensu superius explicato; et si proprie sumatur habitus, quatenus ex se acquiri potest per multos actus, nullus est qui ex parte suae causae non sit difficile mobilis, quatenus consuetudo est altera natura, quae proinde difficile mutatur. Unde non solum ex conditione subiecti, sed etiam ex vi ipsorum actuum seu consuetudinis difficile est homini, non solum a vitio ad virtutem, sed etiam a virtute ad vitium transmutari, et in intellectu etiam ipsa consuetudo erroris reddit difficilem ipsam scientiam, vel intelligentiam veritatis. Omnes ergo hi habitus conveniunt in illa generali ratione, *difficile mobilis.* Quod vero inter hos habitus quidam habeant firmiores vel immobiliores causas quam alii, deservire potest ad ulteriorem distinctionem specificam ipsorum habituum; sic enim in intellectu distingui possunt virtutes a non virtutibus, et in voluntate virtutes a vitiis; non tamen id satis est ut hae qualitates excludantur a vera et propria ratione habitus. Maxime cum habeant eumdem generalem modum afficiendi potentiam et dandi facilitatem ad operandos proprios actus, quae nomine habitus proprie significatur. Denique non est dubium quin istae qualitates habeant inter se specialem convenientiam, quam non habent cum actibus secundis, quatenus conveniunt in ratione principii proximi, dantis potentiae facultatem vel actuationem ad actum secundum, ratione cuius ipsi habitus inter se proprius et formalius opponuntur, quam cum actibus; illa ergo ratio proprie significatur nomine habitus. Atque ita omnes hae qualitates sunt veri habitus secundum rem et essentiam, etiamsi secundum maiorem vel minorem perfectionem, vel accidentalem vel aliquando etiam essentialem, possint communem illam rationem participare. Atque haec satis sint de distinctione harum specierum, ex quibus satisfactum est quartae difficultati propositae in secunda sectione.

SECCION VII

Qué propiedades convienen a la cualidad

1. Después de haber tratado de la esencia y especies de la cualidad, puede desearse que hablemos de sus causas y de sus efectos. Sin embargo, no se ofrece nada peculiar que decir de ellos, porque, hablando en general, las causas de las cualidades son las mismas que las de las demás cosas; en particular, en cambio, cada una de las cualidades tiene causas propias acomodadas a ella, cuyo conocimiento pertenece a las ciencias particulares en que se trata de las propiedades y cualidades de cada una de las cosas. Y lo mismo hay que afirmar proporcionalmente sobre los efectos; pues el efecto más propio de cada cualidad es el efecto formal mismo que esencial y primariamente confiere; pero algunas, además de éste, tienen otros efectos en el género de causa eficiente, punto sobre el que hemos tratado anteriormente en particular, cuando exponíamos la causa eficiente. También frecuentemente una cualidad es el fin de otra cosa o cualidad, y puede así tener también un efecto en el género de causa final, y además, en cuanto una puede ser sujeto próximo de otra, puede tener un efecto en el género de causa material, cosas todas que son claras en general por lo dicho antes en la disputación sobre las causas; en cambio, en particular pertenecen a varias ciencias y diremos algo de ellas en las dos disputaciones siguientes.

2. Igualmente, acerca de las propiedades de la cualidad apenas puede decirse algo en general; sin embargo, para complemento de esta materia, y para preparar el camino a lo que tenemos que tratar después, hay que notar unas cuantas cosas, tomadas de Aristóteles en los *Predicamentos,* c. sobre la *Cualidad,* donde señala tres propiedades.

Sobre la primera propiedad, que es la contrariedad

3. La primera propiedad es que en las cualidades se da contrariedad propia, la cual explica de tal manera Aristóteles que afirma no convenirle a toda cualidad.

Consta, en efecto, que no todas las cualidades tienen contrario, como la figura, que propiamente no tiene contrario, ni tampoco la potencia natural; más aún, agrega Aristóteles que tampoco los colores intermedios tienen contrario, cosa que se ha de entender de la contrariedad en toda su propiedad, la cual se da entre los extremos. Se duda, sin embargo, de si esta propiedad se encuentra en el género de la cualidad solamente; pues Aristóteles atribuye a la sustancia, a la cantidad y a la relación la propiedad opuesta, que es no tener contrario; en cambio, a la acción y a la pasión les atribuye la misma propiedad, es decir, tener contrario; pero de los cuatro restantes predicamentos no dice nada. Sin embargo, Gilberto parece negar la contrariedad en todos ellos, cosa que ofrece alguna dificultad en el *donde.* Pero todo esto depende de que se entienda con exactitud lo que propiamente es la contrariedad y cómo difiere de cualquier otra oposición o repugnancia e incompatibilidad de formas. Pero éste es un punto que requiere una disputación particular, sobre todo siendo así que para declararla ha puesto Aristóteles el libro X de su *Metafísica;* por esta razón la expondremos después de las dos disputaciones siguientes.

Sobre la segunda propiedad, que es la intensidad

4. La segunda propiedad de la cualidad es que sea capaz de intensificación y remisión, o sea, capacidad de más y de menos, propiedad que explica asimismo Aristóteles que no conviene a todas las cualidades, lo cual es también cierto. Pero parece dejar en la duda si esta propiedad conviene a las cualidades en abstracto, o sólo a los concretos, o a los sujetos que participan de estas cualidades, de tal manera que, por ejemplo, una blancura no se diga más blancura que otra, sino que es lo blanco mismo lo que se dice más blanco que otro, o lo que recibe o participa más de la blancura; pero esta cuestión requiere que expliquemos la naturaleza de la intensidad y de qué modo se produce; para tratar de este punto emprenderemos la disp. XLVI, donde expresamente nos ocuparemos de esta propiedad y la explicaremos.

SECTIO VII

Quae proprietates qualitati conveniant

1. Postquam dictum est de essentia et speciebus qualitatis, desiderari potest ut de causis et effectibus eius dicamus. Verumtamen de his nihil peculiariter occurrit dicendum, quia, in genere loquendo, causae qualitatum eaedem sunt quae aliarum rerum; in particulari vero singulae qualitates habent causas proprias et sibi accommodatas, quarum cognitio pertinet ad particulares scientias, in quibus de singularum rerum proprietatibus et qualitatibus agitur. Idemque est proportionaliter dicendum de effectibus; propriissimus enim effectus uniuscuiusque qualitatis est ipse formalis effectus, quem per se primo confert; quaedam vero ultra hunc habent alios effectus in genere causae efficientis; de qua re peculiariter dictum est supra, dum de causa efficienti disputaremus. Saepe etiam una qualitas est finis alterius rei vel qualitatis, et ita etiam potest habere effectum in genere causae finalis, et rursus, quatenus una esse potest proximum subiectum alterius, potest habere effectum in genere causae materialis, quae omnia in communi sunt clara ex dictis supra, in disputatione de causis, in particulari vero ad varias scientias pertinent, et in duabus disputationibus sequentibus nonnihil attingemus.

2. De proprietatibus item qualitatis vix potest aliquid in communi dici; tamen ad huius materiae complementum et ut paremus viam ad ea quae inferius disputaturi sumus, pauca notanda sunt ex Aristotele in Praedicamentis, c. de Qualit., ubi tres proprietates assignat.

De prima proprietate, quae est contrarietas

3. Prima proprietas est contrarietatem propriam in qualitatibus inveniri, quam Aristoteles ita declarat ut non omni qualitati convenire doceat. Constat enim non omnes qualitates habere contrarium; ut figura proprie contrarium non habet, nec naturalis potentia; immo addit Aristoteles neque medios colores habere contrarium, quod intelligendum est de propriissima contrarietate, quae inter extrema versatur. An vero haec proprietas in solo qualitatis genere inveniatur, dubium est; nam substantiae, quantitati et relationi attribuit Aristoteles oppositam proprietatem, quae est non habere contrarium; actioni autem et passioni eamdem attribuit proprietatem, scilicet, habere contrarium; de caeteris vero quatuor praedicamentis nihil ipse dicit. Gilbertus autem in eis omnibus [1] videtur contrarietatem negare, quod in ubi nonnullam habet difficultatem. Sed haec omnia pendent ex eo quod exacte intelligatur quid sit propria contrarietas, et quomodo a quacumque alia oppositione, vel repugnantia et incompossibilitate formarum differat. Sed haec res peculiarem postulat disputationem, praesertim cum in ea declaranda X lib. suae Metaphysicae Aristoteles posuerit, et ideo post duas sequentes disputationes eam trademus.

De secunda proprietate, quae est intensio

4. Secunda proprietas qualitatis est quod intensionem recipiat et remissionem, seu quod recipiat magis et minus, quam proprietatem declarat Aristoteles non convenire omnibus qualitatibus, quod etiam certum est. In dubio autem relinquere videtur an haec proprietas qualitatibus in abstracto conveniat, vel solis concretis aut subiectis participantibus has qualitates, ita ut una albedo, verbi gratia, non dicatur magis albedo quam alia, sed ipsum album dicatur magis album quam aliud, aut magis recipere vel participare albedinem; haec vero quaestio requirit ut naturam intensionis declaremus, et quo modo fiat, de qua re instituemus disp. XLVI, ubi proprietatem hanc ex professo tractabimus et explicabimus.

[1] *Nominibus* en otras ediciones. (N. de los EE.)

Ultima propiedad

5. La tercera propiedad es que algo se diga semejante o desemejante a otro atendiendo a la cualidad, y ésta afirma Aristóteles que es la más propia de la cualidad, porque sólo a ella le conviene, y puede convenir por razón de cualquier cualidad. Pero esta propiedad se ha de explicar del mismo modo y con la misma proporción con que expusimos el caso semejante de la igualdad de la cantidad; la razón, efectivamente, es la misma enteramente. Por ello no se ofrece nada que añadir, fuera de lo que diremos más abajo, al tratar de las relaciones, acerca de las relaciones propias de semejanza y desemejanza.

Ultima proprietas

5. Tertia proprietas est ut secundum qualitatem simile aliquid vel dissimile dicatur, quam dicit Aristoteles esse maxime propriam qualitati, quia illi soli convenit, et ratione cuiuscumque qualitatis potest convenire. Haec vero proprietas eodem modo et eadem proportione explicanda est qua similem de aequalitate quantitatis declaravimus; est enim omnino eadem ratio. Unde nihil addendum occurrit praeter ea quae de propriis relationibus similitudinis et dissimilitudinis inferius, inter disputandum de relationibus, trademus.

DISPUTACION XLIII

LA POTENCIA Y EL ACTO

RESUMEN

El prólogo de esta disputación hace una enumeración detallada de los significados del término potencia, tanto en sentido trascendental como predicamental, insistiendo en que se va a tratar ahora de la potencia en cuanto es la segunda especie de la cualidad. Se pueden advertir dos partes con sus subdivisiones correspondientes:

I. La potencia: a) *Se divide en activa y pasiva (Sec. I).*
b) *División que no es siempre real (Sec. II).*
c) *Objeto de esa división (Sec. III).*
d) *No toda potencia es natural (Sec. IV).*

II. El acto: a) *Corresponde siempre a una potencia (Sec. V).*
b) *Sobre su prioridad respecto de la potencia (Sec. VI).*

SECCIÓN I

Las primeras líneas de esta sección enuncian el orden que se va a seguir, tanto en la presente como en las secciones inmediatamente siguientes: 1.º ¿Es suficiente la división en activa y pasiva? 2.º ¿Son esos miembros siempre realmente distintos? 3.º ¿Hay una razón común de potencia? (1). La primera interrogación se propone con ocasión de la potencia objetiva y otras (2-3), en especial la potencia para resistir (4); afirma, sin embargo, Suárez que la división es suficiente (5-6) y lo prueba, con el fin de dedicar la última parte de la sección a la potencia de resistir, donde examina la opinión de Soncinas (7), y declara largamente lo que es resistir y las maneras como puede suceder (8-10), así como el origen de la desigualdad en el resistir, que se debe a cuatro razones que expone con pormenor (11-15).

SECCIÓN II

Se va a ocupar aquí Suárez de la distinción que se da entre esos miembros, y afirma primeramente que se dan potencias que difieren realmente de los actos (1-2). Plantea a continuación el problema de si se da una cualidad que sea potencia puramente pasiva (3), al cual hay que responder en sentido negativo (5-8), a pesar de los argumentos que se aducen en favor de la respuesta afirmativa (4), que pueden quedar satisfechos cómodamente (9). Pasa a exponer el axioma: "A todo

Ultima propiedad

5. La tercera propiedad es que algo se diga semejante o desemejante a otro atendiendo a la cualidad, y ésta afirma Aristóteles que es la más propia de la cualidad, porque sólo a ella le conviene, y puede convenir por razón de cualquier cualidad. Pero esta propiedad se ha de explicar del mismo modo y con la misma proporción con que expusimos el caso semejante de la igualdad de la cantidad; la razón, efectivamente, es la misma enteramente. Por ello no se ofrece nada que añadir, fuera de lo que diremos más abajo, al tratar de las relaciones, acerca de las relaciones propias de semejanza y desemejanza.

Ultima proprietas

5. Tertia proprietas est ut secundum qualitatem simile aliquid vel dissimile dicatur, quam dicit Aristoteles esse maxime propriam qualitati, quia illi soli convenit, et ratione cuiuscumque qualitatis potest convenire. Haec vero proprietas eodem modo et eadem proportione explicanda est qua similem de aequalitate quantitatis declaravimus; est enim omnino eadem ratio. Unde nihil addendum occurrit praeter ea quae de propriis relationibus similitudinis et dissimilitudinis inferius, inter disputandum de relationibus, trademus.

DISPUTACION XLIII

LA POTENCIA Y EL ACTO

RESUMEN

El prólogo de esta disputación hace una enumeración detallada de los significados del término potencia, tanto en sentido trascendental como predicamental, insistiendo en que se va a tratar ahora de la potencia en cuanto es la segunda especie de la cualidad. Se pueden advertir dos partes con sus subdivisiones correspondientes:

I. La potencia: a) *Se divide en activa y pasiva (Sec. I).*
b) *División que no es siempre real (Sec. II).*
c) *Objeto de esa división (Sec. III).*
d) *No toda potencia es natural (Sec. IV).*

II. El acto: a) *Corresponde siempre a una potencia (Sec. V).*
b) *Sobre su prioridad respecto de la potencia (Sec. VI).*

SECCIÓN I

Las primeras líneas de esta sección enuncian el orden que se va a seguir, tanto en la presente como en las secciones inmediatamente siguientes: 1.º ¿Es suficiente la división en activa y pasiva? 2.º ¿Son esos miembros siempre realmente distintos? 3.º ¿Hay una razón común de potencia? (1). La primera interrogación se propone con ocasión de la potencia objetiva y otras (2-3), en especial la potencia para resistir (4); afirma, sin embargo, Suárez que la división es suficiente (5-6) y lo prueba, con el fin de dedicar la última parte de la sección a la potencia de resistir, donde examina la opinión de Soncinas (7), y declara largamente lo que es resistir y las maneras como puede suceder (8-10), así como el origen de la desigualdad en el resistir, que se debe a cuatro razones que expone con pormenor (11-15).

SECCIÓN II

Se va a ocupar aquí Suárez de la distinción que se da entre esos miembros, y afirma primeramente que se dan potencias que difieren realmente de los actos (1-2). Plantea a continuación el problema de si se da una cualidad que sea potencia puramente pasiva (3), al cual hay que responder en sentido negativo (5-8), a pesar de los argumentos que se aducen en favor de la respuesta afirmativa (4), que pueden quedar satisfechos cómodamente (9). Pasa a exponer el axioma: "A todo

acto corresponde una potencia pasiva proporcionada", que define como referido a la potencia activa absoluta y simplemente (10) y restringido al orden de las criaturas (11), y dentro de estos límites puede considerarse como verdadero (12-13). Entra a tratar de la posibilidad de una potencia que sea activa y pasiva, y puede darse siempre que se refiera a distintos actos (14); al referirse al problema que esto plantearía para colocar a tal potencia en una o dos especies, responde que la cuestión tiene sólo sentido en el orden conceptual, puesto que realmente no se da distinción entre esas potencias (15-17); de ahí infiere la resolución de la cuestión: la potencia activa se distingue de la pasiva en que la activa no es receptiva, aunque la receptiva pueda ser activa (18). Termina la sección explicando la definición de potencia activa (19), así como la de pasiva (20).

SECCIÓN III

El problema que plantea acerca del objeto de esta división queda fácilmente resuelto con lo que se dijo anteriormente (1). Se define la potencia como principio próximo de operaciones destinado a ellas por su naturaleza (2) y se distingue del hábito por ser principio de las operaciones en cuanto a su sustancia (3-4). Termina esta breve sección aclarando los modos de reconocer la cualidad ordenada primariamente a la operación (5-6).

SECCIÓN IV

La sección última de esta parte 1.ª de la disputación investiga si toda potencia es natural e infundida naturalmente. La sección, perfectamente ordenada, tiene una introducción (1-3) en que se plantea el sentido de la cuestión, y una serie dilatada de números en que se expone la resolución, que cifra en tres afirmaciones. La primera es que la potencia activa tomada como trascendental no siempre es natural (4-9), tesis que prueba largamente, solucionando de paso las objeciones que se ofrecen. La segunda afirmación: la potencia pasiva tomada en sentido trascendental no es siempre absolutamente natural (10); a propósito de esta afirmación resuelve incidentalmente la cuestión de la potencia neutra de Escoto (11-15), toca el tema de la potencia obediencial (16), así como el de las formas artificiales (17) y otras de menor importancia que podrían ofrecerse (18-21). La tercera afirmación se refiere a la potencia predicamental; declara que ésta es siempre natural en comparación con su acto, pero no siempre en comparación con el sujeto en que está (22-25). Con ella termina la sección.

SECCIÓN V

Comienza a tratar del acto, y lo primero que se pregunta Suárez acerca de él es si a cada potencia corresponde un acto propio. Para solucionar la cuestión advierte previamente que se trata de la potencia real y de su acto propio (1), y resuelve la interrogación en sentido afirmativo (2-6). Esta solución se complementa con varias aserciones más: el acto propio de la potencia activa es la acción más bien que el efecto (7-9); la distinción de potencia y acto no siempre es real, sino que a veces es meramente modal (10-13); el acto y la potencia no están siempre bajo un mismo género y con mucha frecuencia están bajo géneros distintos (14).

SECCIÓN VI

Completando la doctrina de la sección anterior, se ocupa en ésta de la prioridad del acto sobre la potencia en distintos aspectos (1). Advierte que la comparación es distinta si se trata de la cosa en potencia objetiva y en acto y si se trata de la potencia real con el acto real (1). En el primer sentido, el acto tiene prioridad sobre la potencia en perfección (2). En el orden del conocimiento tiene asimismo prioridad el acto en dos sentidos que expone largamente (3-6). Comparadas la potencia y el acto en cuanto a su duración, se da de ordinario la prioridad de la potencia en las criaturas (8), aunque en absoluto no sea forzosamente necesario (7). Pasa a la segunda parte de las enunciadas al principio, o sea, la comparación de cada potencia con su acto (9); de ella resulta que el acto del agente como tal no es más perfecto que la potencia (10-13), y que la potencia activa tiene prioridad de naturaleza sobre el acto y puede tenerla también de duración (14-17), excepto la potencia pasiva, que necesariamente debe tenerla (18), aun cuando sea más imperfecta que su acto (19-20), y, por ello, se comporta mejor con el acto que sin él (21). Con ocasión de este último punto se refiere a la perfección que pueda aportar un acto malo a la potencia (22), y lo resuelve distinguiendo el sentido moral, en el cual es mejor la carencia que la posición del acto malo (23) y el sentido físico, en el cual cabe aún subdistinguir y afirmar que en las potencias que tienen indiferencia para los actos, incluso el acto malo en cuanto a su entidad positiva es más perfecto que su carencia (24). Termina la sección y la disputación afirmando que la potencia pasiva ordenada primariamente al acto tiene respecto de él posterioridad de conocimiento y de definición (25-26).

DISPUTACION XLIII

LA POTENCIA Y EL ACTO

Acepción múltiple de potencia.— Sobre este punto trató Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica,* c. 12, y con más amplitud expresamente en todo el lib. IX de la *Metafísica.* Pero allí toma el nombre de potencia en un sentido más amplio del que usamos nosotros en la presente disputación; pues, como notó Santo Tomás en el *Opúsculo* 48, c. 3 de *Qualit.*, la potencia puede tomarse en un sentido trascendentalmente, y en otro predicamentalmente, o sea, en cuanto es una especie de un determinado predicamento. Del primer modo suele decirse que todo ente está dividido por la potencia y el acto, o, como dicen otros, que ésta es una de las propiedades disyuntivas del ente, de acuerdo con la cual se divide el ente —sobre todo el creado— en ente en potencia y en acto, división que hemos explicado anteriormente en la disp. XXXI, sec. 2 y 3. Y allí explicamos también, de paso, qué es potencia objetiva; pues ésta, si es algo, o sea lo que fuere, pertenece a dicha potencia trascendental; y sobre tal potencia objetiva dijimos también algunas cosas anteriormente —disp. XIV— al explicar aquel axioma: *La potencia y el acto están dentro de un mismo género.* Además, por la potencia tomada en sentido trascendental se denomina una cosa posible, bien con potencia lógica por la no repugnancia, o con potencia física por la denominación extrínseca tomada de la potencia agente o paciente, como con frecuencia se refirió también en lo que precede. Finalmente, potencia real tomada en sentido amplio, ya sea activa o pasiva, se dice de cualquier principio de acción o de pasión, y así se

DISPUTATIO XLIII
DE POTENTIA ET ACTU

Multiplex acceptio potentiae.— De hac re scripsit Aristoteles, lib. V Metaph., c. 12, et latius ex professo toto [1] lib. IX Metaph. Sed ibi latius accipit nomen potentiae quam in praesenti disputatione a nobis sumatur; ut enim notavit D. Thom., Opusc. 48, c. 3 de Qualit., potentia uno modo sumi potest transcendenter, alio modo praedicamentaliter, seu quatenus est species cuiusdam praedicamenti. Priori modo dici solet omne ens dividi per potentiam et actum, vel, ut alii loquuntur, hanc esse unam de proprietatibus disiunctis entis, secundum quam dividitur ens, praesertim creatum, in ens in potentia et in actu, quae divisio explicata a nobis est superius, disp. XXXI, sect. 2 et 3. Et ibi etiam obiter explicuimus quid sit potentia obiectiva; illa enim, si aliquid est, vel quidquid est, ad hanc potentiam transcendentalem pertinet, de qua etiam potentia obiectiva nonnulla diximus supra, disp. XIV explicando illud axioma: *Potentia et actus sunt sub eodem genere.* Rursus a potentia transcendenter sumpta denominatur res possibilis, vel potentia logica per non repugnantiam, vel potentia physica per extrinsecam denominationem a potentia agente vel patiente, ut saepe etiam in superioribus tactum est. Denique potentia realis late sumpta, sive activa sive passiva, dicitur de quocumque principio agendi vel patiendi, et sic tribuitur

[1] Esta palabra falta en la ed. Vivès. (N. de los EE.)

atribuye al principio sustancial como a la materia prima, en cuanto es potencia receptiva de las formas, y a la forma sustancial, en cuanto es principio principal de acción, y a Dios mismo, en cuanto es omnipotente. Se atribuye también este nombre a los hábitos que son principios de operaciones; pues en este sentido Aristóteles, en el lib. IX de la *Metafísica*, c. 5, enumera las artes y las virtudes entre las potencias; también las cualidades de la tercera especie, como el calor y el frío, que son principios próximos de acción, quedan incluidos dentro de esta acepción trascendental de la potencia. Y, finalmente, todo lo que es principio de acción o de recepción se denomina potencia en este sentido general; sobre dicha acepción se ha tratado suficientemente cuando se habló de la causa material y de la eficiente. Nosotros, sin embargo, nos ocupamos aquí de la potencia en un sentido más restringido, concretamente de la potencia en cuanto es la segunda especie de la cualidad. En efecto, habiéndose expuesto ya suficientemente las restantes acepciones en los pasajes citados, resta solamente ésta, y es propia de este lugar, como observamos en la disputación precedente. Pero como el acto responde a la potencia proporcionalmente, por ello trataremos al mismo tiempo del acto proporcionado a esta potencia, aun cuando éste pertenezca a la primera especie de cualidad, como se dijo antes. Por consiguiente, acerca de esta potencia hay que ver primero qué es y de cuántas clases, y después cómo se comporta respecto al acto.

SECCION PRIMERA

Legitimidad y suficiencia de la división de la potencia en activa y pasiva, y en qué consiste cada una

1. Aun cuando la potencia en general sea una especie de cualidad, sin embargo Aristóteles no dio nunca una definición común de la misma; pues en el predicamento de la *cualidad* no expuso tanto esta especie con la definición de la esencia de la cosa cuanto con la interpretación del nombre, al decir que *es otro género de cualidad aquel por el que se dice que somos aptos para la lucha, la carrera o la salud*. En cambio, en el lib. V de la *Metafísica*, c. 12, divide primera-

principio substantiali, ut materiae primae, quatenus est potentia receptiva formarum, et formae substantiali, quatenus est principium principale agendi, et Deo ipsi, quatenus est omnipotens. Tribuitur etiam hoc nomen habitibus, qui sunt principia operandi; sic enim Aristoteles, IX Metaph., c. 5, artes et virtutes inter potentias numerat; qualitates etiam tertiae speciei, ut calor et frigus, quae sunt principia proxima agendi, sub hac transcendentali acceptione potentiae comprehenduntur. Ac denique quidquid est principium agendi aut recipiendi, hac generali ratione potentia vocatur; de qua acceptione inter disputandum de causa materiali et efficienti satis dictum est. Nos autem hic pressius de potentia disputamus, nimirum de potentia ut est secunda species qualitatis. Nam cum de caeteris acceptionibus satis sit dictum in citatis locis, haec sola superest et est huius loci propria, ut in praecedenti disputatione annotavimus. Quia vero actus potentiae respondet cum proportione, ideo simul dicemus de actu huius potentiae accommodato, quamvis ille ad primam speciem qualitatis pertineat, ut supra dictum est. De hac ergo potentia, primo videndum est quid et quotuplex sit, deinde quomodo ad actum comparetur.

SECTIO PRIMA

Utrum potentia recte et sufficienter dividatur in activam et passivam, et quid utraque sit

1. Quamquam potentia in communi sit una qualitatis species, nunquam tamen Aristoteles unam communem eius definitionem assignavit; nam in praedicamento qualitatis non tam definitione quid rei, quam nominis interpretatione declaravit huiusmodi speciem, dicens *aliud genus qualitatis esse, quod ad luctam, cursum aut sanitatem apti esse dicimur*. In V autem Metaph., c. 12, prius di-

mente la potencia en agente y paciente, y después define a ambas diciendo que *la potencia activa es el principio de transmutación de otra cosa en cuanto es otra*; en cambio, que la pasiva es *el principio de transmutación a partir de otra cosa*. Hemos explicado de paso estas definiciones anteriormente al tratar sobre la causa eficiente y el principio de acción. Pero ahora hay que explicar dicha división con más pormenor. Acerca de ella hay que investigar muchas cosas. Primero, si la potencia queda dividida suficientemente en activa y pasiva. Segundo, si esos dos miembros son siempre realmente distintos, y ahí explicaremos al mismo tiempo si hay alguna potencia puramente activa o pasiva, o alguna que incluya ambas razones, con lo cual quedarán más declaradas las definiciones de potencia activa y pasiva. Finalmente habrá que ver qué razón común de potencia puede señalarse, en cuanto es una especie simple subalterna de la cualidad.

La potencia objetiva ¿es activa o pasiva?

2. Acerca de la primera dificultad, la razón principal de duda suele ofrecerse por causa de la potencia objetiva, que algunos juzgan distinta de la activa y de la pasiva. Pero, si se considera lo que se dijo poco antes, esto no nos presenta problema alguno, no sólo porque la potencia objetiva no es una especie determinada de la cualidad, que es la potencia de que tratamos ahora, sino también porque o no es una potencia física y real, sino solamente lógica y una como no repugnancia, o bien, en cuanto es real y física, no es distinta de la activa y la pasiva, sino que la llaman así por repugnancia o denominación tomada de ella.

3. Otra razón de duda podría estar en que hay ciertas potencias que ni son pasivas ni activas, sino que tienen una razón más eminente, en la cual participan algo de uno y otro de dichos miembros; por esto, Santo Tomás, en la q. 1 *De Virtutibus*, a. 1, parece que propone esa división en tres miembros. Pero esta dificultad se ha de tratar extensamente en el segundo punto propuesto, y, por ello, baste decir de momento que ese tercer miembro se reduce fácilmente a los otros dos.

4. *Razón de dudar acerca de la potencia para resistir.*— Por consiguiente, ahora se ofrece una única razón de duda, que se toma de la potencia para resistir;

vidit potentiam in agentem et patientem, et deinde utramque definit, dicens *potentiam activam esse principium transmutandi aliud in quantum aliud*; passivam vero esse *principium transmutandi ab alio*. Quae definitiones obiter sunt a nobis explicatae supra, disputando de causa efficienti et principio agendi. Nunc autem diligentius explicanda est haec divisio. Circa quam multa investiganda sunt. Primo, an sufficienter dividatur potentia in activam et passivam. Secundo, an illa duo membra semper sint in re distincta, ubi simul explicabimus sitne aliqua potentia pure activa, vel passiva, vel aliqua utramque rationem includens, ex quo definitiones potentiae activae et passivae magis declarabuntur. Tandem videndum erit quaenam communis ratio potentiae, ut est simplex quaedam species subalterna qualitatis, assignari possit.

Potentia obiectiva activane an passiva

2. Circa primam difficultatem solet esse praecipua ratio dubitandi propter potentiam obiectivam, quae ab aliquibus existimatur distincta ab activa et passiva. Sed si considerentur paulo antea dicta, hoc nullum nobis facessit negotium, tum quia potentia obiectiva non est determinata species qualitatis, de qua potentia nunc agimus; tum etiam quia vel non est potentia physica et realis, sed tantum logica et non repugnantia quaedam, vel prout est realis et physica, non est distincta ab activa et passiva, sed per repugnantiam vel denominationem ab eis dicitur.

3. Alia dubitandi ratio esse poterat quia sunt quaedam potentiae quae nec passivae sunt nec activae, sed eminentiorem habent rationem, in qua aliquid de utroque illorum membrorum participant, unde D. Thomas, q. 1 de Virtutibus, a. 1, trimembrem videtur illam divisionem facere. Sed haec difficultas fuse tractanda est in secundo puncto proposito, et ideo satis nunc sit dicere tertium illud membrum ad alia duo facile revocari.

4. *Ratio dubitandi de potentia ad resistendum.*— In praesenti ergo unica sese of-

en efecto, ésta es una verdadera potencia real, y, sin embargo, no es activa ni pasiva; por consiguiente se da un tercer miembro además de esos dos; por tanto, dicha división no es suficiente. La mayor consta, primeramente, por Aristóteles en los *Predicamentos*, c. sobre la *cualidad*, en donde en la especie de potencia pone a la potencia que uno tiene para no padecer fácilmente, como, por ejemplo, la dureza, por la cual tiene poder el cuerpo para no dividirse fácilmente; ahora bien, ésta no es sino la potencia de resistir, como es claro por sí; por consiguiente. En segundo lugar es un axioma común de los filósofos que la acción natural resulta de acuerdo con la proporción de la actividad del agente y de la resistencia del paciente o del medio, cosa que está tomada de Aristóteles, IV libro de la *Física*, c. 8, text. 71, y lib. VII, c. 5, y IV *De Caelo*, c. 6, y I *De Generatione*, c. 10, y lo explicamos nosotros anteriormente cuando tratábamos de la causa agente. Por consiguiente, lo mismo que la actividad dice en el agente una cierta potencia real, del mismo modo la resistencia en acto primero dice en el paciente una potencia real. Y se explica por los mismos actos, pues, así como obrar actualmente es algo real, también lo es resistir actualmente; y lo mismo que una cosa, incluso cuando no obra, tiene aptitud para obrar, del mismo modo, aun cuando no resiste, tiene aptitud para resistir. Por consiguiente, la facultad de resistir es una potencia real que infundió la naturaleza a las cosas para que se defendiesen de sus contrarios.

5. Y se prueba la proposición menor. En primer lugar, que la potencia para resistir no es activa. Es manifiesto primeramente porque resistir no es obrar, pues una cosa resiste incluso cuando no obra sobre otra; por consiguiente, la potencia de resistir como tal no es potencia de obrar, pues como es el acto, así es la potencia. En segundo lugar, porque sucede que una misma cosa es menos activa y más resistente, y al contrario, como se dijo en lo que precede; por consiguiente, la potencia de resistir no es potencia de obrar ni al contrario. Y con las mismas razones puede mostrarse que la potencia de resistir no es potencia pasiva, pues resistir no es padecer, sino más bien impedir la pasión. Por lo cual, cuanto más padece uno, tanto menos puede resistir; y resiste en aquello en que impide o

fert dubitandi ratio sumpta ex potentia resistiva; illa enim vera potentia realis est, et tamen non est activa, neque passiva; datur ergo tertium membrum praeter illa duo; igitur non est illa divisio sufficiens. Maior constat primo ex Aristotele, in Praedicamentis, c. de qualitate, ubi in specie potentiae ponit illam potentiam quam aliquis habet ut non facile patiatur, ut, verbi gratia, duritiem, per quam corpus est potens ut non facile dividatur; haec autem non est nisi potentia resistendi, ut per se constat; ergo. Deinde, commune est axioma philosophorum naturalem actionem sequi iuxta proportionem activitatis agentis et resistentiae passi vel medii, quod sumptum est ex Aristotele, IV Phys., c. 8, text. 71, et lib. VII, c. 5, et IV de Caelo, c. 6, et I de Generatione, c. 10, et superius a nobis declaratum est, dum de causa agente disputaremus. Sicut ergo activitas dicit in agente potentiam aliquam realem, ita resistentia in actu primo dicit in passo potentiam aliquam realem. Et ex actibus ipsis declaratur; nam, sicut actu agere est aliquid reale, ita et actu resistere; et sicut res etiam cum non agit, apta est ad agendum, ita etiam cum non resistit, apta est ad resistendum. Est ergo vis resistendi potentia quaedam realis, quam natura rebus indidit ut sese a contrariis tuerentur.

5. Minor autem propositio probatur. Et primum, quod potentia resistiva non sit activa. Patet primo, quia resistere non est agere; resistit enim res, etiam dum non agit in aliam; ergo potentia resistendi, ut sic, non est potentia agendi; nam qualis est actus, talis est potentia. Secundo, quia contingit eamdem rem esse minus activam et magis resistivam, et e contrario, ut in superioribus dictum est; ergo potentia resistendi non est potentia agendi, neque e converso. Et eisdem rationibus ostendi potest potentiam resistendi non esse potentiam patiendi; nam resistere non est pati, sed potius est passionem impedire. Unde quantum quis patitur, tantum resistere non valet; in eo autem resistit in quo impedit vel retardat

retarda la pasión; por consiguiente, la potencia de resistir no es la potencia pasiva, sino más bien la opuesta a ella; por consiguiente se da un tercer género de potencia distinto de la activa y la pasiva.

La división de la potencia en activa y pasiva es suficiente

6. Sin embargo, hay que afirmar que toda potencia real y predicamental es activa o pasiva; y que, de este modo, la división propuesta es suficiente. Esta afirmación consta primeramente por la autoridad del Filósofo y de todos los autores e intérpretes. Además se verá por la solución de la propia dificultad, pues, si mostrásemos o que la potencia para resistir no es una propia y especial potencia real, o que no es distinta de la activa y la pasiva, concluiremos manifiestamente que no hay otro género de potencia fuera de aquellos dos, ya que ningún otro género de potencia se ha inventado hasta ahora. Finalmente, puede darse la razón de que la potencia como tal es un cierto acto primero que dice relación al segundo; ahora bien, el acto segundo próximo e inmediato de una potencia no es más que la acción o la pasión; por consiguiente, tampoco la potencia puede ser más que activa o pasiva. La menor es clara, porque sólo puede concebirse una doble relación del acto a la potencia, a saber, como a principio *por el que* se produce, o bien *en el que* o *desde el que* se produce; de ellos, el primero constituye la acción, y el segundo la pasión.

Sobre la potencia de resistir

7. *Opinión de Soncinas.— Dificultades que tiene.*— Por tanto, acerca de la potencia de resistir afirma Soncinas, en IX *Metaph.*, q. 6, que en la realidad se identifica con la potencia activa, pero que se distinguen según diversas razones, y que ello basta para que una misma cualidad tenga más capacidad de resistencia que de acción, o al revés. De la misma manera que una misma potencia —afirma— es entendimiento y memoria, y, sin embargo, es más perfecta en la razón de entendimiento que en la de memoria, y de modo parecido —sigue— un mismo

passionem; ergo potentia resistendi non est potentia patiendi, sed potius illi opposita; datur ergo tertium potentiae genus distinctum ab activa et passiva.

Sufficiens potentiae divisio in activam et passivam

6. Dicendum nihilominus est omnem realem et praedicamentalem potentiam esse activam vel passivam, atque ita divisionem datam sufficientem esse. Haec assertio constat primo ex auctoritate Philosophi et omnium auctorum et interpretum. Deinde constabit ex solutione propriae difficultatis; si enim ostenderimus potentiam resistivam aut non esse propriam et specialem potentiam realem, aut non esse distinctam ab activa et passiva, aperte concludemus non esse aliud genus potentiae praeter illa duo, quia nullum aliud potentiae genus hactenus excogitatum est. Tandem reddi potest ratio, quia potentia, ut sic, est quidam actus primus, qui dicit habitudinem ad secundum; sed actus secundus proximus et immediatus alicuius potentiae non est nisi aut actio, aut passio; ergo etiam potentia tantum potest esse aut activa, aut passiva. Minor patet, quia duplex tantum habitudo actus ad potentiam intelligi potest, scilicet, ut ad principium a quo, vel in quo seu ex quo fit; ex quibus prior constituit actionem, posterior passionem.

De potentia resistendi

7. *Soncinatis sententia.— Quas difficultates patiatur.*—De potentia igitur resistendi, Soncin., IX Metaph., q. 6, ait secundum rem esse eamdem cum potentia agente, distingui tamen secundum diversas rationes, idque satis esse ut eadem qualitas magis sit resistiva quam activa, vel e contra. Sicut eadem potentia (inquit) est intellectus et memoria, et tamen perfectior est in ratione intellectus quam in ratione memoriae; et similiter (ait) idem actus potest esse amor finis et medii, et tamen censetur maior amor

acto puede ser amor del fin y del medio, y, no obstante, se tiene por un amor mayor cuando se refiere al fin que cuando se refiere al medio, ya que aquello por causa de lo cual una cosa es tal, lo es en mayor grado. Pero en esta respuesta quedan dos dificultades: una es que, aunque con frecuencia suceda que una misma cosa sea fuerza de acción y de resistencia, no lo es, sin embargo, siempre, pues la blancura, por ejemplo, resiste a la introducción de la negrura y, a pesar de todo, no tiene virtud para producir otra blancura o la disminución de la negrura; igualmente, la dureza y densidad no parecen tener ninguna virtud activa, y, sin embargo, resisten vehementemente o impiden la acción. La segunda dificultad es que, lo mismo que la virtud de resistir es en ocasiones realmente idéntica a la potencia activa, y es distinta de ella conceptualmente, así también la potencia pasiva es a veces realmente idéntica a la potencia activa y es distinta de ella sólo conceptualmente, como mostraremos después; por consiguiente, si basta la distinción de razón para distinguir las potencias, tendría que darse esa división trimembre; o, si no basta, tampoco tendría que distinguirse la potencia pasiva de la activa.

8. *Qué cosa es resistir y de cuántas maneras acaece.*— Por consiguiente, para que este punto se entienda con más exactitud hay que declarar, en primer lugar, qué es resistir, pues con ello se verá en qué consiste la virtud de resistir y por qué no se enumera entre las potencias propias. Por tanto, sucede de dos maneras que una cosa resista a otra: primero, formalmente por repugnancia inmediata; segundo, radicalmente y cuasi por la disminución de la virtud de la otra cosa. De este último modo resiste el calor del fuego al agua fría, previniendo su acción en cuanto puede y disminuyendo su poder; de la misma manera que entre los hombres se dice que uno resiste a otro si anticipándose a herirle le corta la mano o le merma sus fuerzas de otra manera. Por consiguiente, esta resistencia no es, en realidad, sino una cierta acción y difiere únicamente por la denominación o relación; pues se llama acción en cuanto procede de un principio agente, y resistencia en cuanto disminuye las fuerzas de otro para que no pueda obrar. Y así, en cuanto a esta manera de resistir es muy verdadero que la potencia de resistir no es distinta en la realidad de la potencia activa, y aunque

respectu finis quam respectu medii, quia propter quod unumquodque tale, et illud magis. In hac vero responsione duae supersunt difficultates: una est quia, licet saepe contingat eamdem rem esse vim agendi et resistendi, non tamen semper; nam albedo, verbi gratia, resistit introductioni nigredinis, et tamen non habet vim agendi aliam albedinem aut remissionem nigredinis; durities etiam et densitas nullam vim agendi habere videntur, et tamen valde resistunt vel impediunt actionem. Secunda difficultas est, quia sicut vis resistendi interdum est idem realiter cum potentia activa, et ratione ab illa distincta, ita etiam potentia passiva interdum est idem realiter cum potentia activa et ratione tantum distincta, ut inferius ostendemus; ergo si distinctio rationis sufficit ad distinguendas potentias, danda esset illa divisio trimembris; vel si non sufficit, neque potentia passiva esset ab activa distinguenda.

8. *Quid sit resistere, et quot modis eveniat.*— Ut ergo res haec exactius intelligatur, declarandum prius est quid sit resistere; nam inde constabit in quo consistat vis resistendi et cur inter proprias potentias non numeretur. Duobus ergo modis contingit unam rem alteri resistere: primo, formaliter per immediatam repugnantiam; secundo, radicaliter et quasi per diminutionem virtutis alterius rei. Hoc posteriori modo resistit calor ignis aquae frigidae, praeveniendo quantum potest actionem eius, et vires illius diminuendo; sicut inter homines unus dicitur resistere alteri, si anticipato vulnere abscindit manum, aut alio modo diminuit vires illius. Haec ergo resistentia revera non est nisi actio quaedam solumque differt denominatione aut habitudine; dicitur enim actio quatenus est a principio agente, resistentia vero quatenus diminuit vires alterius, ne possit agere. Atque ita quoad hunc resistendi modum, verissimum est potentiam resistendi non esse distinctam in re a potentia agendi; et licet ratione aut denomi-

se distinga por la razón o la denominación, a pesar de todo no constituye un miembro peculiar en la división de la potencia, bien sea porque la potencia de resistir no está fuera del ámbito formal de la potencia activa, sino que es algo que se le añade, o, mejor, porque esa potencia no se ha establecido *per se* para resistir, sino que esto es algo como consecuente y concomitante a la virtud activa. De la misma manera que la potencia de engendrar lo semejante y de corromper lo contrario no son dos potencias, ya que la potencia no se ha instituido para la corrupción, sino que esto lo tiene como consecuencia, por el hecho de ser potencia generativa. Pero ocurre lo contrario con la potencia propia de padecer, que puede haber sido establecida con idéntica primacía para recibir, como explicaremos después; y con esto se entiende que, en cuanto a este modo de resistir, en cada cualidad es igual la virtud de acción y la de resistencia, ya que es una e idéntica realmente, y en cuanto pueden distinguirse conceptualmente, una se sigue de la otra con proporción e igualdad, pues cuanto más fuerte y eficazmente puede obrar una cualidad sobre su contrario, tanto más debilita las fuerzas de ésta, y, por lo mismo, más le resiste con este modo de resistir.

9. Pero, en cambio, el otro modo de resistir no consiste en una acción, como persuaden las razones propuestas al principio. Por tanto, ni esencial y primariamente, ni de modo consecuencial esta manera de resistir proviene de la potencia activa en cuanto es activa, como persuade asimismo la razón de que este modo de resistir conviene también a las cualidades que no poseen virtud activa alguna. Por lo cual, de la virtud para resistir de ese modo no puede decirse, sino con suma impropiedad y en sentido material, que sea idéntica a la potencia activa, ya que esto ni es general ni cuando conviene a alguien proviene de la razón de potencia activa como tal, sino de otros motivos; y, por ello, es también verdadero solamente en este modo de resistir que una misma cualidad tiene más capacidad de acción y menos de resistencia. Por consiguiente, acerca de este modo de resistir hay que afirmar que no consiste en algún acto positivo que provenga de esa virtud que se dice que es la fuerza de resistir, sino que consiste más bien en la privación del acto. Por lo cual, esa virtud de resistir es más bien una cierta impotencia o

natione distinguatur, non tamen constituit peculiare membrum in divisione potentiae, vel quia potentia resistendi non est extra latitudinem formalem potentiae agendi, sed aliquid ei additum, vel melius, quia talis potentia non est per se instituta ad resistendum, sed illud est quasi quid consequens et concomitans vim agendi. Sicut potentia generandi simile et corrumpendi contrarium, non sunt duae potentiae, quia potentia non est instituta ad corrumpendum, sed id consequenter habet, eo quod est potentia generandi. Secus vero est de propria potentia patiendi, quae potest esse aeque primo instituta ad recipiendum, ut postea declarabimus; et hinc intelligitur, quoad hunc resistendi modum, vim agendi et resistendi in unaquaque qualitate aequalem esse, quia est una et eadem secundum rem, et quatenus ratione distingui possunt, una ex altera cum proportione et aequalitate consequitur, nam quo una qualitas fortius et efficacius potest agere in suum contrarium, eo magis eius vires debilitat et consequenter magis ei resistit hoc resistendi modo.

9. At vero alius resistendi modus non consistit in actione, ut convincunt rationes in principio factae. Unde, nec per se primo nec consecutive provenit hic resistentiae modus ex potentia activa ut activa est, ut convincit etiam illa ratio, quod hic resistendi modus convenit etiam iis qualitatibus quae nullam vim agendi habent. Quapropter nonnisi valde improprie et materialiter dici potest de virtute ad resistendum hoc modo, quod sit idem cum potentia agendi, quia id neque generale est, neque, quando alicui convenit, provenit ex ratione potentiae activae ut sic, sed aliunde; et ideo etiam in hoc tantum resistendi modo verum habet eamdem qualitatem esse magis activam et minus resistivam. De hoc ergo resistendi modo dicendum est non consistere in aliquo actu positivo, proveniente a virtute illa quae vis resistendi esse dicitur, sed consistere potius in privatione actus. Unde talis resistendi vis potius est impotentia, vel incapacitas quaedam, quam propria potentia, ideoque

incapacidad que una propia potencia, y, por lo mismo, no debió añadirse aquel tercer miembro en la división de la potencia.

10. Se explica toda esta opinión porque esa resistencia actual y formal consiste únicamente en que el sujeto, por medio de una cualidad o disposición existente en él, impide que se introduzca en sí mismo otra forma o acción, y este impedimento no consiste en alguna acción que realice ese paciente, ya sea sobre otro agente o sobre sí mismo, como es claro por lo dicho, porque tal resistencia es común a las cualidades no activas y además porque no es posible pensar ni explicar qué es esa acción. Consiste, por consiguiente, en una cierta incompatibilidad formal o repugnancia, de la cual nace que la acción del agente contrario sea impedida absolutamente, o sea retardada, y se produzca más débilmente. Por consiguiente, de esta manera, esa resistencia actual no consiste en algún acto segundo positivo que provenga de la virtud de resistir, sino más bien en la carencia, retraso o atenuación de la acción contraria. Y, por lo mismo, tal virtud de resistir no es una facultad ordenada *per se* a esa carencia o retraso de la acción, puesto que una potencia natural no se ordena *per se* a una privación; y, por ello, decimos que ésta no es tanto una potencia como una impotencia y cuasi incapacidad que tiene carácter consecuencial con respecto al efecto formal de alguna cualidad o disposición. Por esto, tal fuerza de resistencia no constituye una especie determinada de cualidad, pero puede acompañar a cualquier cualidad o incluso a cualquier forma que, al afectar y disponer al sujeto, repugna de modo formal a la forma y acción que le es contraria. De la misma manera que puede atribuirse también a las formas o cualidades la virtud o facultad de expulsar formalmente las cualidades o formas que les son opuestas, virtud que no constituye una razón o especie peculiar, sino que acompaña a cada forma, en cuanto es apta para otorgar su efecto formal. Por consiguiente, de este modo consta que la potencia de resistir, de cualquier modo que se la conciba, no pertenece a una especie peculiar de cualidad o de potencia distinta de la potencia activa y de la pasiva.

11. *Cómo se comportan la actividad y la resistencia.— De dónde nace la desigualdad en el resistir.—* Y con esto se entiende que, acerca de este último modo

non debuit tertium illud membrum in divisione potentiae adiungi.

10. Explicatur tota haec sententia, nam haec actualis et formalis resistentia solum in hoc consistit, quod subiectum per qualitatem aut dispositionem in ipso existentem, impedit ne alia forma vel actio in ipsum introducatur, quod impedimentum non consistit in actione aliqua quam tale passum efficiat, vel in aliud agens vel in seipsum, ut ex dictis patet; nam talis resistentia communis est qualitatibus non activis, et quia nec fingi nec declarari potest quae sit talis actio. Consistit ergo in quadam formali incompossibilitate seu repugnantia, a qua provenit ut actio contrarii agentis vel impediatur prorsus, vel retardetur ac remissior fiat. Sic ergo haec resistentia actualis non consistit in aliquo actu secundo positivo proveniente a virtute resistiva, sed potius in carentia aut retardatione seu remissione contrariae actionis. Ideoque illa virtus resistendi non est facultas aliqua per se ordinata ad illam carentiam vel retardationem actionis; quia naturalis potentia non ordinatur per se ad aliquam privationem; et ideo dicimus hanc non tam esse potentiam quam impotentiam et quasi incapacitatem, quae consequenter se habet ad effectum formalem alicuius qualitatis seu dispositionis. Quare huiusmodi resistendi vis non constituit certam aliquam speciem qualitatis, sed comitari potest quamcumque qualitatem, vel etiam formam quae afficiendo et disponendo subiectum formae et actioni sibi contrariae formaliter repugnat. Sicut etiam attribui potest formis aut qualitatibus vis seu facultas ad expellendum formaliter qualitates aut formas sibi repugnantes, quae vis non constituit peculiarem rationem aut speciem, sed comitatur unamquamque formam, prout apta est ad suum effectum formalem tribuendum. Sic igitur constat potentiam resistendi, quacumque ratione sumatur, non pertinere ad peculiarem speciem qualitatis vel potentiae distinctam a potentia activa et passiva.

11. *Activitas et resistentia, ut se habeant.— Inaequalitas in resistendo unde proveniat.—* Atque hinc intelligitur de hoc

de resistir, es verdad lo que comúnmente se dice de que una cualidad puede ser más capaz de acción que de resistencia, y al revés, ya que esta resistencia no sigue a la actividad, sino precisamente a la información o disposición. Por lo cual, como con frecuencia he dicho, una cualidad puede ser capaz de resistencia de este modo, a pesar de no ser activa; y, por ello, aun cuando ese modo de resistir convenga a las cualidades activas, no es preciso que la resistencia y la actividad guarden entre sí proporción o igualdad, ya que tal resistencia no conviene en atención al modo de obrar, sino en atención al modo de informar. Pero no es fácil de explicar en qué consiste o de dónde nace el que una cualidad sea más capaz de resistencia que otra en este último sentido, ya que esta resistencia consiste únicamente en la incompatibilidad o repugnancia formal. Porque, si, por ejemplo, comparamos entre sí el calor y el frío, en tanto grado repugna formalmente el calor al frío como el frío al calor, ya que son igualmente incompatibles en un mismo sujeto y en los mismos grados; ¿por qué se dice, entonces, que la frialdad es una cualidad que tiene más capacidad de resistir que el calor? Y el mismo argumento se da para la sequedad y humedad y para otros casos semejantes.

12. Pero, sin embargo, hay que decir que este exceso o desigualdad de resistencia puede explicarse de varias maneras. Primero, por el diverso modo de unión, pues una cualidad puede ser de tal naturaleza que por medio de su información se una con más firmeza e inmovilidad al sujeto, no sólo por razón de la mayor intensidad, sino también en cada uno de los grados de intensidad comparados proporcionalmente, de tal manera que esto provenga de la misma especie de unión y no de la intensidad; en esto, pues, no hay repugnancia alguna, y admitido esto se entiende perfectamente cómo una forma a causa de su unión formal, resiste más que otra forma a la acción que se le opone. Y también de esta manera resiste más a la división la dureza que la blandura, ya que une las mismas partes integrales en mayor grado y con más firmeza. En efecto, de la misma manera que en los objetos artificiales las partes que se enlazan mediante un aglutinante se dividen tanto más difícilmente cuanto mayor poder unitivo tiene el aglutinante

posteriori resistendi modo verum esse quod communiter dicitur, unam qualitatem posse esse magis activam quam resistivam, et e converso; quia haec resistentia non consequitur activitatem, sed praecise informationem aut dispositionem. Unde (ut saepe dixi) potest qualitas hoc modo esse resistiva, etiamsi activa non sit; et ideo etiamsi talis resistendi modus qualitatibus activis conveniat, non oportet ut resistentia et activitas inter se servent proportionem aut aequalitatem, quia talis resistentia non convenit iuxta modum agendi, sed iuxta modum informandi. Non est autem facile ad explicandum in quo consistat, vel unde proveniat, quod una qualitas sit magis resistiva quam alia hoc posteriori modo, cum haec resistentia solum consistat in formali incompossibilitate seu repugnantia. Nam si calorem, verbi gratia, et frigus inter se comparemus, tantum repugnat formaliter calor frigori, sicut frigus calori; nam aeque sunt incompossibiles in eodem subiecto et in eisdem gradibus; cur ergo dicitur frigiditas esse qualitas magis resistiva quam calor? Et idem argumentum est de siccitate et humiditate, et de aliis similibus.

12. Dicendum vero est variis modis explicari posse hunc excessum vel inaequalitatem resistentiae. Primo, ex diverso modo unionis, nam una qualitas potest esse talis naturae, ut per suam informationem firmius et immobilius uniatur subiecto, non propter solam maiorem intensionem, sed etiam in singulis gradibus intensionis cum proportione comparatis, ita ut id proveniat ex ipsa specie unionis, non ex intensione; in hoc enim nulla est repugnantia, et illo posito optime intelligitur quomodo una forma propter suammet formalem unionem magis resistat actioni sibi repugnanti, quam alia. Et ad hunc etiam modum durities magis resistit divisioni quam mollitudo [1], quia magis et firmius unit partes ipsas integrales. Nam, sicut in artificialibus, partes quae glutine aliquo connectuntur, eo difficilius dividun-

[1] Inexplicablemente, varias ediciones, entre ellas la Vivès, sustituyen *mollitudo* por *multitudo*. (N. de los EE.)

para unirlas o para unirse a ellas, igual puede entenderse proporcionalmente en las cualidades naturales.

13. En segundo lugar, esta mayor resistencia puede surgir de que a esa cualidad le sigue una desigualdad en alguna condición requerida para la acción; como, por ejemplo, la densidad en el paciente contribuye a una mayor resistencia, ya que, por razón de ella, sucede que las distintas partes del paciente se unen más entre sí para resistir al agente contrario, el cual no puede obrar simultáneamente sobre todas esas partes así dispuestas como podría hacerlo sobre cada una de ellas si se aplicase por separado. Y tal vez por este motivo resiste más la sequedad cuando contribuye a una mayor densidad como en la tierra y demás cuerpos terrestres, pues en el fuego quizá no ocurre lo mismo; e igual sucede tal vez con la dureza que tiene siempre mezclada una densidad, y por esa razón contribuye a una mayor resistencia.

14. En tercer lugar, esta desigualdad puede quedar reducida a algún género de actividad de tal manera que el primer modo de resistir se una con el último. Pero esta actividad puede ser doble. La primera es la de la resultancia natural de la cualidad a partir de su forma, como si alguien dice que la frialdad en el agua resiste más a su corrupción que en el aire, ya que en el agua resiste no sólo por su información, sino también por la dimanación natural a partir de la forma misma del agua; tal emanación es una cierta actividad, como vimos antes. Y del mismo modo podría opinar alguien —incluso comparando dos propiedades que dimanan de sus formas— que puede darse entre ellas desigualdad en el modo de dinamanación, de tal manera que una dimane de una mayor virtud o actividad que la otra. De la manera como si alguien, por ejemplo, dice que el tacto dimana más fuertemente del alma sensitiva que los otros sentidos externos; y de modo parecido puede entenderse que un cuerpo pesado que se encuentra en su lugar resiste al movimiento no natural, concretamente porque por su peso retiene o conserva activamente la existencia en ese lugar y por medio de esa actividad resiste al motor contrario, que no puede superarle si no tiene una mayor virtud activa.

15. El otro modo de esta resistencia por actividad puede ser por reacción contra otro agente; de este modo, el cuerpo pesado resiste también al que le mueve

tur quo gluten maiorem vim habet uniendi illas aut sese illis uniendi, ita potest proportionaliter intelligi in qualitatibus naturalibus.

13. Secundo potest haec maior resistentia oriri ex eo quod ad talem qualitatem consequitur inaequalitas in aliqua conditione requisita ad agendum; ut, verbi gratia, densitas in passo confert ad maiorem resistentiam, quia ratione illius fit ut plures partes passi magis inter se uniantur ad resistendum contrario agenti, quod non potest aeque agere simul in omnes illas partes ita applicatas, ac posset in singulas, si sigillatim applicaretur. Et fortasse hac ratione siccitas magis resistit quando ad maiorem densitatem confert, ut in terra et aliis corporibus terrestribus, nam in igne fortasse non ita contingit; et idem forte est de duritie, quae semper habet densitatem admixtam, et ea ratione confert ad maiorem resistentiam.

14. Tertio, potest haec inaequalitas reduci ad aliquod genus activitatis, ita ut prior resistendi modus cum posteriori coniungatur. Potest autem haec activitas duplex esse. Prima est naturalis resultantiae qualitatis a sua forma, ut si quis dicat frigiditatem in aqua magis resistere suae corruptioni quam in aere, quia in aqua resistit non solum per informationem suam, sed etiam per naturalem dimanationem ab ipsa forma aquae; quae emanatio quaedam activitas est, ut supra vidimus. Atque eodem modo posset quis opinari, etiam comparando duas proprietates a suis formis dimanantes, posse inter eas esse inaequalitatem in modo dimanationis, ita ut una ex maiori virtute vel activitate dimanet quam alia. Ut si quis dicat tactum, verbi gratia, fortius dimanare ab anima sensitiva quam alios sensus externos; et simili modo intelligi potest corpus grave existens in suo loco resistere motui non naturali, nimirum, quia per gravitatem suam active retinet seu conservat existentiam in tali loco, per quam activitatem resistit contrario motori, a quo superari non potest, nisi habeat maiorem vim agendi.

15. Alius modus huius resistentiae per activitatem esse potest per reactionem in aliud agens, quomodo etiam grave resistit

o le lleva, empujando hacia el lugar opuesto; y lo duro resiste al cuerpo que lo divide, haciéndolo romo, y tal vez también deteniéndolo activamente para que no penetre en tal lugar. Sin embargo, es verdad que ese modo de resistir se reduce al primero explicado anteriormente; decimos, empero, que esta desigualdad de resistencia surge a veces del hecho de que el modo anterior se une al posterior, y al contrario, la misma resistencia debida a la actividad es mayor por la disposición peculiar del mismo paciente, disposición que por este motivo se dice que tiene mayor virtud para resistir o que es más apta para resistir. Y hasta aquí hemos tratado de la potencia de resistir, la cual es claro que no constituye una especie peculiar de cualidad; y, por tanto, que por esta parte no queda aumentado el número de las potencias, sino que están contenidas de modo suficiente en la activa y la pasiva.

SECCION II

SI LA DISTINCIÓN QUE SE DA ENTRE LA POTENCIA ACTIVA Y LA PASIVA ES SIEMPRE REAL, O A VECES SÓLO DE RAZÓN

1. *Se dan algunas potencias puramente activas.*— Queda, pues, por explicar lo que se propuso en segundo lugar acerca de la distinción de aquellos miembros entre sí. Y, en primer lugar, supongo que se dan algunas potencias puramente activas que, ciertamente, se distinguen real y esencialmente de las potencias verdadera y propiamente pasivas, ya sean puramente pasivas o no. Lo primero es claro en todas las potencias que se ordenan esencial y primariamente a obrar por una acción transeúnte, como principios de esas acciones completos en su orden, como es, por ejemplo, el entendimiento agente, la potencia motiva del viviente,

moventi vel portanti illud, impellendo versus contrarium locum; et durum resistit corpori dividenti hebetando illud, et fortasse etiam active detinendo illud, ne in talem locum ingrediatur. Verum est tamen hunc modum resistendi pertinere ad priorem superius declaratum; dicimus vero hanc inaequalitatem resistentiae interdum oriri ex eo quod prior modus posteriori coniungitur, et e converso ipsa resistentia per activitatem maior est ob peculiarem dispositionem ipsius patientis, quae dispositio propterea dicitur habere maiorem vim resistendi, seu esse ad resistendum aptior. Et hactenus de potentia resistiva, quam constat non constituere peculiarem speciem qualitatis; ideoque ex hoc capite non augeri numerum potentiarum, sed sufficienter contineri in activa et passiva.

SECTIO II

AN POTENTIA ACTIVA ET PASSIVA SEMPER RE, VEL INTERDUM TANTUM RATIONE DIFFERANT

1. *Potentiae aliquot dantur pure activae.*— Iam vero sequitur explicandum quod secundo loco propositum est de distinctione illorum membrorum inter se. Et imprimis suppono dari aliquas potentias pure activas, quas certum est et re et essentia distingui a potentiis vere ac proprie passivis, sive sint pure passivae, sive non. Primum patet in omnibus potentiis quae per se primo ordinantur ad agendum per actionem transeuntem, tamquam principia talium actionum in suo ordine completa, ut est, verbi gratia, intellectus agens, potentia motiva vi-

o la potencia de atracción que hay en el imán, o la impulsiva que hay en el poder de expulsar y las otras parecidas; estas potencias, en efecto, son principios de acción, como es claro, y no son principios de pasión, ya que ni padecen al recibir el propio acto o su acción, porque no obran con acción inmanente, ni padecen tampoco al recibir algo a manera de acto primero, por el cual sean completados en la razón de principio activo; porque, según supongo, son principios completos en su orden, es decir, principios próximos o instrumentales, y no requieren un acto ulterior por el que sean completados intrínsecamente en orden a la acción. Y no importa que tales facultades necesiten a veces la aplicación o moción de otra potencia para ejercer sus acciones, como la potencia locomotriz de un animal necesita la moción del apetito; pues esta acción no se lleva a cabo por una acción y pasión física sobre la misma potencia locomotriz, sino que se produce por simpatía de las potencias de la misma alma; y, por ello, esto no impide que tal facultad, en sentido físico y hablando con propiedad, sea puramente activa.

2. *Las potencias puramente activas difieren realmente de las pasivas.*— En cambio, la segunda parte, concretamente, que tal potencia sea distinta real y esencialmente de la potencia pasiva, se ve fácilmente no sólo por la inducción, sino también por la razón propia y por el fin de tales potencias; es, en efecto, hasta tal punto diverso, que indica suficientemente una diversidad esencial en dichas potencias. Pues, si la potencia es puramente pasiva, tiene una función primariamente diversa de la potencia puramente activa; por lo cual no se distinguen entre sí en menor grado de lo que difieren entre sí la materia y la forma, dado que una potencia es pasiva y la otra un acto formal. En cambio, si la potencia no es puramente pasiva, será activa por acción inmanente; y la potencia que es solamente principio de acción transeúnte difiere absolutamente de la potencia que es principio de acción inmanente, ya que tanto esas acciones como esos modos de obrar son totalmente diversos, como es evidente por sí. Así, pues, en este punto no hay ningún motivo de duda ni se ofrece dificultad alguna de importancia.

ventis, aut potentia attractiva quae est in magnete, vel impulsiva quae est in vi expellente, et similes; hae namque potentiae sunt principia agendi, ut constat, et non sunt principia patiendi, quia nec patiuntur recipiendo proprium actum seu actionem suam, quia non agunt actione immanente, neque etiam patiuntur recipiendo aliquid per modum actus primi quo compleantur in ratione principii agendi; quia, ut suppono, sunt principia completa in suo ordine, id est, proxima, vel instrumentalia, et non requirunt ulteriorem actum quo intrinsece compleantur ad agendum. Nec refert quod huiusmodi facultates interdum indigent applicatione vel motione alterius potentiae ut suas actiones exerceant, ut potentia loco motiva animalis indiget motione appetitus; haec enim motio non fit per physicam actionem et passionem circa ipsammet potentiam loco motivam, sed fit per sympathiam potentiarum eiusdem animae; et ideo hoc non impedit quominus talis facultas, physice ac proprie loquendo, sit pure activa.

2. *Pure activae potentiae realiter differunt a passivis.*— Altera vero pars, quod, nimirum, talis potentia et re et essentia distincta sit a potentia passiva, facile constat tum inductione, tum etiam ex propria ratione et fine talium potentiarum; adeo enim diversus est, ut satis indicet essentialem diversitatem in huiusmodi potentiis. Nam si potentia sit pure passiva, habet munus primo diversum a potentia pure activa; unde non minus inter se distinguuntur quam materia et forma inter se differunt, eo quod una potentia sit passiva et altera actus formalis. Si vero potentia non sit pure passiva, erit activa per actionem immanentem; potentia autem quae tantum est principium actionis transeuntis omnino differt a potentia quae est principium actionis immanentis, quoniam et tales actiones et tales modi operandi sunt omnino diversi, ut per se constat. Itaque in hac parte nulla est dubitandi ratio, nec difficultas alicuius momenti occurrit.

¿Se da una cualidad que sea potencia puramente pasiva?

3. Si, por el contrario, existe alguna potencia puramente pasiva que constituya una especie propia de cualidad, es cosa que no sin razón puede investigarse. Y digo *que constituya una especie propia de cualidad* porque, hablando en absoluto, no hay duda de que en todo el ámbito del ente hay algunas potencias o capacidades puramente pasivas, como es la materia en el género de la sustancia, y a su manera la cantidad, en orden a muchos accidentes corpóreos. Sin embargo, ni la potencia de la materia dice referencia al género de la cualidad, sino de la sustancia, ni tampoco la capacidad pasiva de la cantidad es una cualidad, ni tiene ninguna propia especificación de ente, diversa de la cantidad misma, ya que esa realidad que es la cantidad no está instituida esencial y primariamente con ese fin, sino que tiene eso cuasi consiguiente o concomitantemente en virtud de su entidad, como se explicó en lo que precede, sobre todo en la disp. XIV. Por ello hicimos notar también en la disputación precedente que sólo pertenece a una determinada especie de cualidad la facultad que esencial y primariamente ha sido por su naturaleza instituida y ordenada para un acto. Aquí, por tanto, preguntamos si hay alguna potencia accidental que esencial y primariamente haya sido instituida por su naturaleza sólo para recibir algún acto accidental; pues, si se da esa potencia, será en sentido propio puramente pasiva, y pertenecerá a esta especie de cualidad, y se distinguirá con toda propiedad de la potencia activa.

Argumentos en favor de la parte afirmativa

4. Por tanto, que se dé tal potencia puede probarse primeramente por la misma división propuesta por Aristóteles. En segundo lugar, porque se da una potencia sustancial puramente pasiva, ordenada esencial y primariamente al acto sustancial; ¿por qué no podrá darse, por tanto, en el orden accidental un género parecido de potencia? En tercer lugar, por inducción, pues Aristóteles, en el lib. II *De Generatione,* afirma que el calor y el frío son cualidades activas, y que la

Deturne qualitas quae sit potentia pure passiva

3. An vero e converso sit aliqua potentia pure passiva, quae propriam speciem qualitatis constituat, non immerito inquiri potest. Dico autem *quae propriam speciem qualitatis constituat,* quia (simpliciter loquendo) in tota latitudine entis non est dubium quin sint aliquae potentiae seu capacitates pure passivae, ut est materia in genere substantiae, et suo modo quantitas in ordine ad multa accidentia corporalia. Verumtamen nec potentia materiae spectat ad genus qualitatis, sed substantiae, nec etiam capacitas passiva quantitatis est qualitas aliqua, nec habet aliquam propriam specificationem entis, diversam ab ipsa quantitate; quia illa res quae est quantitas non est per se primo instituta ad illud munus, sed quasi consequenter vel concomitanter id habet in vi suae entitatis, ut in superioribus declaratum est, praesertim disp. XIV. Ex quo etiam in praecedenti disputatione annotavimus solam illam facultatem pertinere ad determinatam speciem qualitatis, quae per se primo ex natura sua instituta est et ordinata ad aliquem actum. Hic igitur inquirimus an sit aliqua potentia accidentalis quae per se primo ex natura sua sit instituta solum ad recipiendum aliquem actum accidentalem; nam, si talis potentia detur, illa erit proprie pure passiva, et ad hanc speciem qualitatis pertinebit et propriissime a potentia activa condistinguetur.

Argumenta partis affirmativae

4. Quod ergo talis potentia detur, suaderi potest primo ex ipsa divisione ab Aristotele tradita. Secundo, quia datur potentia substantialis pure[1] passiva, per se primo ordinata ad actum substantialem; cur ergo non poterit in ordine accidentium dari simile genus potentiae? Tertio inductione, nam Aristoteles, II de Generatione, calorem et frigus dicit esse qualitates activas, humi-

[1] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

humedad y sequedad son pasivas. De la misma manera, en el aire la diafanidad se tiene por potencia puramente pasiva para recibir la luz. En cuarto lugar, porque Santo Tomás, q. 1 *De Virtut.*, a. 1, al referirse a esta división, propone tres miembros; afirma, en efecto, que hay una potencia puramente activa, otra puramente pasiva, *otra, en cambio* —dice—, *que actúa y que es actuada.* En el segundo orden pone las fuerzas sensitivas; por consiguiente, los sentidos son potencias puramente pasivas. En quinto lugar podemos argüir que a toda potencia activa natural corresponde una pasiva, y al revés, como atestigua Aristóteles en el IX de la *Metafísica;* por tanto, si se da una potencia accidental puramente activa, y ordenada al acto accidental, se dará también una potencia accidental puramente pasiva proporcionada a ella.

Se prueba y define la parte negativa

5. *La humedad y la sequedad, ni son potencias, ni puramente pasivas.*— Y esta opinión podrá, ciertamente, defenderse con facilidad y sin inconvenientes, sobre todo si con algún experimento suficiente puede probarse tal modo de potencia. Yo, por mi parte, no he hallado hasta ahora ninguna cualidad que haya sido instituida únicamente con la finalidad de recibir exclusivamente las demás cualidades o accidentes. Ahora bien, no hay que confundir la razón de disposición material o pasiva con la potencia propiamente receptiva; la cantidad, en efecto, es a su manera una disposición material y pasiva respecto de la forma sustancial, y de ningún modo puede decirse potencia receptiva de ella; y en las cualidades de la tercera especie hay muchas que son disposiciones materiales para la forma sustancial y no son potencias receptivas. Por consiguiente, la razón de la disposición consiste únicamente en la información propia con una cierta proporción respecto al efecto de otra forma, pero no con la recepción propia de la forma misma a la cual debe ordenarse la potencia receptiva propia. Por esto, lo que se aduce de Aristóteles acerca de la humedad y sequedad no tiene valor alguno, no sólo porque consta que éstas son cualidades activas, aunque no con tanta eficacia como el frío o el calor, y en comparación con éstas se llaman aquéllas pasivas, sino

ditatem vero et siccitatem, passivas. Ita in aere diaphaneitas censetur esse potentia pure passiva ad recipiendum lumen. Quarto, quia D. Thom., q. 1 de Virtut., a. 1, attingens hanc divisionem, trimembrem eam facit; ait enim quamdam esse potentiam pure activam, aliam pure passivam; *alia vero* (inquit) *agens et acta.* Et in secundo ordine ponit vires sensitivas; sunt ergo sensus potentiae pure passivae. Quinto argumentari possumus, quia omni naturali potentiae activae correspondet passiva, et e converso, teste Aristotele, IX Metaph.; ergo, si datur potentia accidentalis pure activa et ad actum accidentalem ordinata, dabitur etiam potentia accidentalis pure passiva illi proportionata.

Pars negativa suadetur ac definitur

5. *Humiditas et siccitas, nec potentia nec pure passiva.*— Atque haec quidem sententia poterit facile et sine inconvenienti defendi, praesertim si aliquo sufficienti experimento possit talis [1] modus potentiae convinci. Ego vero hactenus non inveni qualitatem aliquam quae solum instituta sit ad hoc munus recipiendi tantum alias qualitates vel accidentia. Non est autem confundenda ratio materialis seu passivae dispositionis, cum potentia proprie receptiva; quantitas enim est suo modo dispositio materialis et passiva respectu substantialis formae, et nullo modo dici potest potentia receptiva illius; et in qualitatibus tertiae speciei, quamplures sunt dispositiones materiales ad formam substantialem, et non sunt potentiae receptivae. Ratio, ergo, dispositionis solum consistit in propria informatione cum proportione quadam ad effectum alterius formae, non tamen cum propria receptione ipsius formae ad quam ordinari debet propria potentia receptiva. Unde quod de humiditate et siccitate ex Aristotele affertur, nullius momenti est, tum quia constat illas esse qualitates activas, quamvis non tanta efficacia quanta frigus et calor, quarum compa-

[1] En otras ediciones *aliquis*. (N. de los EE.)

también porque ninguna de esas primeras cualidades queda colocada de modo propio y esencial bajo la especie propia de cualidad que es la potencia, tal como ahora hablamos de ella, cosa que se explicó y probó en la disputación precedente. Finalmente, porque la sequedad y la humedad no son unas cualidades tales que reciban en sí otras cualidades o formas por las que sean actuadas, en lo cual consiste la razón propia de potencia pasiva, sino que disponen la materia para la recepción de la forma sustancial o también de los otros accidentes, y en ese sentido se llaman pasivas, pero no potencias pasivas, sino cualidades pasivas que pertenecen a la tercera especie; en ese aspecto también el calor y el frío son cualidades pasivas, aunque en comparación con las otras se denominen activas.

6. *La diafanidad no es una potencia pasiva.*— Y del mismo modo parece que la diafanidad es una disposición del sujeto para recibir la luz, y no la potencia receptiva propia de ese acto, ni algo instituido por su naturaleza de modo esencial y primario con ese fin. Indicio de ello es que tal propiedad de ser diáfanos es connatural para muchos cuerpos que ni por su naturaleza tienen la luz de modo innato, ni la exigen para su estado connatural, como se ve en el caso del aire, el cristal y otros parecidos. Y si tuviesen una potencia connatural, ordenada esencial y primariamente a la recepción de ese acto, también el acto mismo pertenecería a la perfección debida connaturalmente a esas cosas. Por consiguiente, la diafanidad no es una potencia de esa clase, sino que a lo sumo se comporta como una disposición de esos cuerpos, necesaria para que puedan recibir la luz, aunque no se reciba inmediatamente en la misma diafanidad, sino en la cantidad corpórea; de la misma manera que hay también una disposición para recibir las especies visibles, o como el enrarecimiento es una disposición para recibir las especies del sonido, o del olor, o también para recibir el calor perfecto. Y, con frecuencia, una cualidad es disposición para otra, aun cuando no sea su potencia receptiva. Así, pues, en todo el orden de las cualidades naturales no aparece ninguna que haya sido instituida esencial y primariamente para ser sólo potencia pasiva; en cambio, en el orden de las cualidades o de las potencias vitales hay algunas que son

ratione illae passivae dicuntur; tum etiam quia nulla ex his primis qualitatibus collocatur proprie et essentialiter sub propria specie qualitatis, quae est potentia, ut nunc de illa disserimus, quod in praecedenti disputatione declaratum et probatum est; tum denique quia siccitas et humiditas non sunt tales qualitates quae in se recipiant alias qualitates vel formas quibus actuentur, in quo propria ratio potentiae passivae consistit; sed disponunt materiam ad receptionem formae substantialis, vel aliorum etiam accidentium, et sub ea ratione passivae vocantur, non quidem passivae potentiae, sed passivae qualitates, quae ad tertiam speciem pertinent; quo modo etiam calor et frigus sunt qualitates passivae, quamquam comparatione aliarum activae nominentur.

6. *Diaphaneitas non est potentia passiva.*— Atque eodem modo videtur diaphaneitas esse dispositio subiecti ad recipiendum lumen, et non propria potentia receptiva talis actus, neque ad hunc finem per se primo instituta ex natura sua. Cuius signum est quia illa proprietas diaphaneitatis connaturalis est multis corporibus quae neque natura sua habent lumen innatum, neque ad suum connaturalem statum illud postulant, ut de aere constat, et vitro, ac similibus. Si autem haberent connaturalem potentiam per se primo ordinatam ad talem actum recipiendum, etiam ipse actus pertineret ad perfectionem connaturaliter debitam huiusmodi rebus. Non est ergo diaphaneitas huiusmodi potentia [1], sed ad summum se habet ut dispositio talium corporum necessaria ut possint lumen recipere, quamvis non recipiatur immediate in ipsa diaphaneitate, sed in quantitate corporea; sicut etiam est dispositio ad recipiendas species visibiles; vel sicut raritas est dispositio ad recipiendas species soni, aut odoris, vel etiam ad recipiendum calorem perfectum. Et frequenter una qualitas est dispositio ad aliam, etiamsi non sit potentia receptiva illius. Itaque in toto ordine qualitatum naturalium nulla apparet quae per se primo instituta sit ut sit tantum potentia passiva; in ordine vero qualitatum seu potentiarum

[1] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

potencias pasivas, pero no puramente pasivas, como veremos; por consiguiente, hablando en absoluto, no hay ninguna cualidad que esencialmente diga relación a la segunda especie, que sea pura potencia pasiva; en efecto, la diafanidad y las cualidades parecidas pertenecen más bien a la tercera especie.

7. Y no puede inferirse algo en contra basándose en la división de Aristóteles, no sólo porque éste no habla exclusivamente de la potencia que es una especie determinada de cualidad, sino en sentido general y trascendental de la potencia, en cuanto se dice de cualquier aptitud activa o pasiva, de la manera que ya dijimos que se dan algunas potencias puramente pasivas, sino además porque, aun en el caso de que entendamos la división acerca de la potencia tomada en el primer sentido propio, no es preciso entender dicho miembro como referido a una potencia puramente pasiva. En efecto, el entendimiento y los sentidos son llamados por Aristóteles potencias pasivas, aun cuando no sean puramente pasivas, sino que tengan alguna actividad. Más aún, parece que de este modo se explica la división más cómodamente, pues, si hubiese una potencia puramente pasiva y otra puramente activa, habría que añadir un tercer miembro de alguna potencia como mixta, o que abarque conjuntamente la razón de potencia activa y la de pasiva, como señaló Santo Tomás en el pasaje referido; ahora bien, si no existe ninguna potencia puramente pasiva, entendemos perfectamente que toda potencia que esencial y primariamente y como de modo último se ordena a la recepción, se denomine pasiva, aun cuando tenga alguna actividad. Es verdad que esta razón no basta de suyo para mostrar que no existe ninguna potencia puramente pasiva, pues, admitida ella, podría afirmarse que en dicho miembro queda comprendida tanto aquélla como asimismo cualquiera otra que de suyo sea receptiva, aun cuando por lo demás posea alguna actividad. O, por lo menos, podría decirse que la potencia que al mismo tiempo es activa y pasiva, o bien pertenece por diversos conceptos a esos dos miembros, o ciertamente dice referencia al miembro de cuya razón participa más, a la manera como el sentido se dice absolutamente potencia pasiva, porque es más pasivo que activo. En cambio, el apetito, contrariamente, puede decirse potencia activa, porque es más activo que pasivo. Pero, no obstante, con

vitalium, aliquae sunt potentiae passivae, non tamen pure passivae, ut videbimus; ergo, simpliciter loquendo, nulla est qualitas essentialiter spectans ad secundam speciem, quae sit pura potentia passiva; diaphaneitas enim et similes qualitates potius ad tertiam speciem pertinent.

7. Neque ex divisione Aristotelis aliquid in contrarium colligi potest, tum quia ille non loquitur de sola potentia quae est determinata species qualitatis, sed generaliter et transcendenter de potentia prout dicitur de quacumque aptitudine activa vel passiva, quo modo iam diximus dari aliquas potentias pure passivas; tum etiam quia, licet divisionem intelligamus de potentia in priori proprietate sumpta, non oportet illud membrum intelligere de potentia pure passiva. Nam intellectus et sensus vocantur ab Aristotele potentiae passivae, etiamsi pure passivae non sint, sed aliquid activitatis habeant. Immo hoc modo videtur commodius explicari divisio; nam si esset quaedam potentia pure passiva et alia pure activa, addendum esset tertium membrum potentiae, veluti mixtae seu complectentis unite rationem potentiae activae et passivae, ut D. Thomas citato loco significavit; at vero si nulla est potentia pure passiva, optime intelligimus omnem potentiam quae per se primo et quasi ultimate ordinatur ad recipiendum, passivam appellari, etiamsi aliquid activitatis habeat. Verum est rationem hanc per se non sufficere ad ostendendum nullam esse potentiam pure passivam; nam, illa posita, dici posset sub illo membro comprehendi tum illam tum etiam quamcumque aliam quae per se receptiva sit, etiamsi aliunde aliquid activitatis habeat. Vel certe dici posset potentiam illam quae simul est activa et passiva, aut sub diversis rationibus ad illa duo membra pertinere, aut certe ad illud membrum spectare cuius rationem magis participat; ut sensus dicitur absolute potentia passiva, quia magis passivus est quam activus. Appetitus vero e converso dici potest potentia activa, quia magis activus est quam passivus. Nihilominus

el razonamiento que expusimos queda suficientemente aclarado que la división propuesta se explica con toda comodidad, aun cuando no se dé ninguna cualidad que sea una pura potencia receptiva.

8. *La sustancia no necesita de cualidad alguna que sea potencia puramente pasiva.*— Y puede darse una razón suficiente por la cual no es necesaria para las sustancias una potencia de esa clase. En efecto, las sustancias espirituales son por sí mismas capaces inmediatamente de todos los accidentes que pueden darse en ellas y no son actos vitales o hábitos ordenados próximamente a ellas. Y para recibir estos actos o hábitos tienen, ciertamente, potencias pasivas, pero no puramente pasivas, ya que son potencias vitales que necesariamente tienen alguna actividad. Y para recibir esas mismas potencias o algún otro accidente no necesitan ninguna potencia pasiva peculiar, no vital, ya que, por el mismo motivo, para la recepción de esa misma potencia necesitarían otra, y así se seguiría hasta el infinito. En cambio, las sustancias corpóreas, como están compuestas sustancialmente de acto y potencia esenciales, necesitan primeramente como fundamento de su ser (por decirlo así) una potencia sustancial que sea puramente receptiva de modo primario y *per se* del acto sustancial; no obstante, ella misma es consecuentemente receptiva, o sea, razón suficiente y próxima de la recepción de algún accidente, concretamente de la cantidad; ahora bien, por medio de la cantidad —en lo que se refiere a la pura recepción— la sustancia corpórea se convierte en suficientemente apta para la recepción de otros accidentes, que o bien son comunes con los cuerpos inanimados, o siguen inmediatamente a la forma, en cuanto informativa de la materia, como facultades o potencias materiales de ella; pues, para recibir a éstas, no puede exigirse otra potencia peculiar, a fin de que no tengamos que seguir hasta el infinito por paridad de razón. Por consiguiente, solamente para determinados actos peculiares, concretamente, los vitales e inmanentes, se requieren potencias receptivas proporcionadas a causa de la singular condición y naturaleza de los mismos; dichas potencias, sin embargo, no pueden ser puramente pasivas, ya que son vitales. Por consiguiente, no se ofrece causa ninguna por la que sea necesaria a la realidad una cualidad tal que esencial y prima-

tamen declaratur satis ex discursu facto, commodissime explicari divisionem datam, etiamsi nulla qualitas detur quae sit pura potentia receptiva.

8. *Substantia nulla eget qualitate quae sit potentia pure passiva.*— Potestque sufficiens ratio reddi ob quam huiusmodi potentia non sit substantiis necessaria. Nam substantiae spirituales per seipsas sunt immediate capaces omnium accidentium quae in eis esse possunt et non sunt actus vitales vel habitus ad illas proxime ordinati. Ad hos autem actus vel habitus recipiendos, habent quidem potentias passivas, non tamen pure passivas, quia sunt potentiae vitales quae necessario habent aliquam activitatem. Neque ad ipsas potentias recipiendas, vel ad aliquod aliud accidens indigent peculiari potentia passiva, non vitali; quia eadem ratione ad illammet potentiam recipiendam indigerent alia, et sic procederetur in infinitum. Substantiae vero corporeae, quia substantialiter compositae sunt ex actu et potentia essentialibus, indigent imprimis tamquam fundamento sui esse (ut ita dicam) potentia substantiali pure receptiva primo et per se actus substantialis; tamen illamet consequenter est receptiva, seu sufficiens et proxima ratio recipiendi aliquod accidens, nimirum quantitatem; per quantitatem vero est substantia corporea (quantum ad puram receptionem spectat) sufficienter apta ad alia accidentia recipienda, quae vel communia sunt inanimatis corporibus, vel immediate consequuntur formam ut informantem materiam, tamquam facultates, vel potentiae materiales eius; ad has enim recipiendas non potest alia peculiaris potentia requiri, ne in infinitum procedendum sit ob paritatem rationis. Solum ergo ad quosdam peculiares actus, nimirum vitales et immanentes, requiruntur accommodatae potentiae receptivae, ob singularem illorum conditionem et naturam; illae tamen potentiae non possunt esse pure passivae, cum vitales sint. Nulla ergo occurrit causa ob quam sit in rerum natura necessaria talis qualitas quae per se primo ad solum mu-

riamente se haya establecido para la sola función de recibir; y, por ello, parece más probable que no se dé ninguna tal potencia accidental puramente pasiva.

Repuesta a los argumentos

9. Las razones, pues, propuestas en contra han quedado solucionadas todas con lo que llevamos dicho, excepto la cuarta y la quinta. Por tanto, a la cuarta se dice que Santo Tomás no divide allí la potencia en general, sino la potencia agente, *pues* —dice— *una es la potencia exclusivamente agente y otra la exclusivamente actuada o movida; y otra la que es agente y actuada.* Por tales palabras consta claramente que el primer miembro y el tercero contienen potencias activas. Pero, al explicar el segundo miembro, dice: *Y son exclusivamente actuadas aquellas potencias que no obran sino movidas por otras; ni depende de ellas el obrar o no obrar, sino que obran siguiendo el impulso de la naturaleza que las mueve.* Por consiguiente, de esta manera coloca Santo Tomás a los sentidos en aquel segundo miembro, pues no pudo pensar que las potencias sensitivas careciesen de toda actividad, por ser potencias vitales, y, por ello, enseña con frecuencia Santo Tomás que los actos de éstas son inmanentes, I, q. 54, a. 2, y I-II, q. 31, a. 1. Pero acerca de esa división de Santo Tomás trataremos más ampliamente en la disputación siguiente, sec. 1.

Exposición del axioma: "A toda potencia activa corresponde una pasiva proporcionada"

10. La objeción quinta se funda en aquel principio de que a toda potencia activa corresponde una potencia pasiva, y al revés. Esto no lo he encontrado expresamente en Aristóteles con esos mismos términos, y necesita alguna interpretación. Porque, en primer lugar, si hablamos de la potencia activa absoluta y simplemente, en cuanto comprende también la potencia divina, no corresponde a ella ninguna potencia pasiva que sea como un receptáculo adecuado de su acción, ya que puede obrar fuera de toda potencia pasiva y puede producir la misma primera potencia pasiva; pero corresponde adecuadamente a ella todo cuanto es posible por potencia objetiva o por potencia lógica, es decir, por la no repugnancia de ser.

nus recipiendi instituta sit; et ideo probabilius videtur nullam esse huiusmodi potentiam accidentalem pure passivam.

Responsio ad argumenta

9. Rationes vero in contrarium propositae omnes sunt solutae ex dictis, praeter quartam et quintam. Ad quartam ergo dicitur D. Thomam ibi non dividere potentiam in communi, sed potentiam agentem, *nam alia (inquit) est potentia tantum agens, alia tantum acta vel mota; alia vero agens et acta.* Ex quibus verbis plane constat primum et tertium membrum continere potentias activas. Explicans vero secundum membrum, ait: *Illae vero potentiae sunt tantum actae, quae non agunt nisi ab aliis motae, neque est in eis agere vel non agere, sed secundum impetum naturae moventis agunt.* Hoc ergo modo collocat D. Thomas sensus in secundo illo membro; neque enim existimare potuit potentias sensitivas omni carere activitate, cum sint potentiae vitales, et ideo saepe ipse D. Thomas docet earum actus esse immanentes, I, q. 54, a. 2, et I-II, q. 31, a. 1. Sed de illa divisione D. Thomae plura dicemus disputatione sequenti, sect. 1.

Exponitur axioma: omni potentiae activae correspondet passiva proportionata

10. Quinta obiectio fundatur in illo principio, quod omni potentiae activae correspondet potentia passiva, et e converso. Quod sub his terminis non inveni expresse in Aristotele, et nonnulla indiget interpretatione. Nam imprimis, si loquamur de potentia activa absolute et simpliciter, ut comprehendit etiam divinam potentiam, illi non correspondet aliqua potentia passiva quae sit veluti adaequatum susceptivum actionis eius; quia potest agere extra omnem potentiam passivam, et ipsammet primam passivam potentiam potest efficere; sed correspondet illi adaequate quidquid possibile est potentia obiectiva, vel potentia logica, seu per non repugnantiam essendi. Unde etiam

Por ello, tampoco para la acción que puede producir en un sujeto o a partir de un sujeto le corresponde a ella adecuadamente una potencia pasiva natural, sino absolutamente la potencia receptiva, sea natural u obediencial, como más ampliamente discuten los teólogos. Y en este punto pensamos que se da la misma razón acerca de la potencia de la criatura, en cuanto puede ser asumida por Dios como instrumento por encima de todas las leyes de la naturaleza, acerca de lo cual se tratará en otra ocasión.

11. Pero, si se habla de la potencia activa natural o connatural a algún agente creado, en este sentido, hablando absolutamente, es verdad que no hay ninguna potencia activa connatural a la criatura a la que no responda una potencia pasiva connatural asimismo a alguna criatura y que pueda recibir naturalmente tal acto o efecto. Y la razón es que ninguna potencia activa creada (tal como lo suponemos por lo que se trató en lo que precede) es activa si no es a partir de un sujeto que se presupone, ya que no puede obrar partiendo de la nada; por consiguiente, si una potencia activa tal es natural para alguna criatura, es menester que a ella responda en la realidad incluso creada una potencia receptiva de dicho efecto. Porque la potencia activa dice relación a un efecto o acción absolutamente posible y no hay una acción posible o un efecto dependiente esencialmente del sujeto si en la realidad no hay un sujeto capaz de tal acción a partir del cual pueda producirse dicho efecto, ya que no hay cosa alguna absolutamente posible si no son posibles todas las causas que se requieren necesariamente para esa cosa. Además es necesario que la capacidad o potencia de tal sujeto sea natural, es decir, para un acto connatural, ya que el agente natural no puede producir un acto o forma sobrenatural. Pero esta razón no prueba tanto que se dé actualmente una potencia pasiva, si se da la activa, cuanto que sea posible. Y ello no tiene nada de extraño, puesto que la ciencia y la demostración prescinde de la existencia actual. Sin embargo, como consecuencia se muestra con una razón filosófica bastante probable que es algo conforme con la naturaleza de las cosas y la perfección del universo de tal manera que, en la hipótesis de que se dé en él una virtud activa natural, se dé también una materia o sujeto sobre el cual pueda obrar naturalmente esa virtud;

respectu illius actionis quam potest in subiecto vel ex subiecto efficere, non correspondet illi adaequate potentia passiva naturalis, sed simpliciter potentia receptiva, sive naturalis, sive obedientialis, ut latius theologi disputant. Et quoad hoc idem esse existimamus de potentia creaturae, quatenus a Deo assumi potest ut instrumentum supra omnes naturae leges, de quo alias.

11. Si autem loquamur de potentia activa naturali seu connaturali alicui agenti creato, sic, absolute loquendo, verum est nullam esse potentiam activam connaturalem creaturae cui non respondeat aliqua potentia passiva connaturalis etiam alicui creaturae, quaeque naturaliter recipere possit talem actum vel effectum. Et ratio est, quia nulla potentia activa creata (ut supponimus ex tractatis in superioribus) est activa nisi ex praesupposito subiecto, quia non potest agere ex nihilo; ergo si talis potentia activa est naturalis alicui creaturae, necesse est ut illi respondeat in rebus etiam creatis aliqua potentia receptiva illius effectus. Quia potentia activa respicit effectum vel actionem simpliciter possibilem, non est autem possibilis actio vel effectus [1] essentialiter pendens ex subiecto, nisi sit in rerum natura subiectum capax talis actionis, ex quo possit talis effectus fieri; quia non est res possibilis simpliciter, nisi sint possibiles causae omnes quae ad talem rem necessariae sunt. Rursus necessarium est ut capacitas seu potentia talis subiecti naturalis sit, id est, ad connaturalem actum, quia agens naturale non potest efficere actum seu formam supernaturalem. Haec autem ratio non tam probat dari actu potentiam passivam, si datur activa, quam esse possibilem. Neque id est mirum, quia scientia et demonstratio abstrahit ab actuali existentia. Consequenter tamen satis probabili ratione philosophica ostenditur esse consentaneum naturis rerum et perfectioni universi ut si in eo datur virtus activa naturalis, detur etiam materia vel subiectum circa quod possit talis virtus

[1] En algunas ediciones *actus* en vez de *effectus*. (N. de los EE.)

pues, de lo contrario, tal virtud sería superflua en la naturaleza al tener que carecer necesariamente de su acción.

12. Y con un razonamiento parecido, partiendo incluso de lo contrario, se muestra que, si se da una potencia pasiva de algún orden, se da en él —hablando *per se*— la potencia activa proporcionada por la cual pueda reducirse al acto. Y esto no solamente porque también esa potencia dice relación a un acto absolutamente posible, sino porque además, en el caso contrario, esa potencia sería superflua en la naturaleza. Y digo *hablando per se* porque accidentalmente puede suceder que la potencia pasiva natural no pueda ser reducida a acto alguno por ningún agente natural; como la materia, por ejemplo, no puede recibir de un agente natural la forma que ha poseído una vez y ha perdido, ya que ello se juzga cuasi accidental por el fallo de alguna circunstancia necesaria para dicha acción. En cambio, esencialmente basta con que esa potencia, considerada en absoluto, haya podido ser reducida al acto por la virtud de un agente natural, tanto más cuanto que no es necesario que la potencia pasiva, que adecuadamente dice relación a algún grado o ámbito de actos que abarca varios específica y numéricamente diversos, pueda de hecho quedar reducida por algún agente natural a todos aquellos actos en su especie y número, ya que, si se reduce a varios de ellos, no será ya superflua esa potencia en la naturaleza. Por lo cual, para mí es verosímil que la materia prima pueda recibir más formas distintas específica o numéricamente de las que ahora pueden ser producidas por virtud de las causas naturales de este universo, ya que, según pienso, partiendo de esta materia podría Dios crear otros elementos distintos específicamente, y, por consiguiente, otros compuestos. Igualmente podría fundar otros cielos que podrían inducir en esta materia otras formas de las que estos cielos no son capaces, pues no tienen una virtud activa infinita y la potencia de la materia, en cambio, es en cierto modo infinita. Por lo cual, la divina potencia, en cuanto tiene virtud para educir la forma de la materia, parece que es la única absolutamente adecuada a su capacidad.

13. Pero de esta cuasi mutua relación entre la potencia activa y la pasiva no puede inferirse que, si se da una cualidad que sea potencia puramente activa, se

naturaliter operari; quia alias superflua esset talis virtus in rerum natura, cum necessario caritura esset actione sua.

12. Atque simili discursu etiam a contrario colligitur, si datur potentia passiva alicuius ordinis, in eodem dari, per se loquendo, potentiam activam proportionatam, per quam possit in actum reduci. Tum quia etiam illa potentia respicit actum simpliciter possibilem; tum etiam quia alias superflua esset talis potentia in rerum natura. Dico autem *per se loquendo*, quia ex accidente fieri potest ut potentia passiva naturalis non possit reduci ad aliquem actum ab ullo agente naturali; ut materia, verbi gratia, non potest recipere a naturali agente formam quam semel habuit et amisit; id enim censetur quasi per accidens, ex defectu alicuius circumstantiae necessariae ad illam actionem. Per se vero satis est quod illa potentia, absolute sumpta, potuit ad talem actum reduci virtute agentis naturalis, eo vel maxime quod non est necesse ut potentia passiva, quae adaequate respicit aliquem gradum vel latitudinem actuum plures et specie et numero diversos comprehendentem, possit de facto ad omnes illos actus in specie et numero ab aliquo agente naturali reduci; quia, si ad plures illorum reducatur, iam non erit supervacanea illa potentia in rerum natura. Unde verisimile mihi est materiam primam recipere posse plures formas, vel specie vel numero distinctas, quam nunc possint fieri virtute causarum naturalium huius universi, nam ex hac materia posset Deus (ut opinor) alia elementa specie distincta procreare, et consequenter alia mixta. Item posset alios caelos condere, qui possent alias formas inducere in hanc materiam, quas hi caeli non possunt; neque enim vim habent agendi infinitam; potentia autem materiae quodammodo infinita est. Quare sola divina potentia, ut vim habet educendi formam ex materia, videtur esse simpliciter adaequata capacitati eius.

13. Ex hac vero quasi mutua relatione inter potentiam activam et passivam colligi non potest quod, si datur qualitas quae sit

haya de dar también una cualidad que sea potencia puramente pasiva. En primer lugar, ciertamente, porque, para que la potencia activa diga referencia al propio acto posible y lo ejerza, es suficiente que tenga una potencia pasiva proporcionada, ya sea puramente pasiva o no, pues esto nada importa para la actividad de la otra. De este modo, el entendimiento agente es una potencia puramente activa a la cual responde suficientemente como pasiva el entendimiento posible, el cual respecto de esa acción se comporta de modo puramente pasivo, aunque, por lo demás, tenga alguna virtud activa. Además porque no es menester que, si la potencia activa es una cualidad instituida de suyo para la acción, la potencia pasiva esté también instituida esencial y primariamente para la recepción, pues el calor, en cuanto es una virtud instrumental del fuego, obra inmediatamente sobre la potencia sustancial de la materia prima, educiendo la forma sustancial de su potencia; pero, en cuanto es la virtud principal de la acción de calentar, obra sobre el cuerpo en cuanto afectado por la cantidad y no responde a ella ninguna otra peculiar potencia pasiva; y casi lo mismo sucede en otras cualidades físicas y activas con acción transeúnte. La razón es que no es preciso que a un acto accidental responda una potencia receptiva del mismo género, como se mostró antes en la disputación XIV. Igualmente, porque, para que la virtud activa quede instituida de modo conveniente y pueda ejercer su propia función, es suficiente con que tenga en la naturaleza un paciente proporcionado, bien sea que tal sujeto tenga la potencia pasiva ordenada de modo esencial y primario a esa función, o sólo de manera consiguiente y secundaria y según la doctrina expuesta en la referida disputación XIV.

¿Hay alguna potencia que sea activa al mismo tiempo que pasiva?

14. *Una misma cosa puede ser potencia activa al mismo tiempo que pasiva.*— Queda por tratar si se da alguna potencia que no sea ni puramente activa ni puramente pasiva, sino que abarque una y otra razón. En esto puede tener cabida una cuestión en parte real y en parte que se refiere únicamente a nuestro modo de hablar o de concebir. En efecto, puede preguntarse si una misma cualidad

potentia pure activa, danda sit etiam qualitas quae sit potentia pure passiva. Primo quidem, quia, ut activa potentia respiciat et exerceat proprium actum possibilem, satis est quod habeat potentiam passivam proportionatam, sive illa sit pure passiva, sive non; hoc enim nihil refert ad activitatem alterius. Ut intellectus agens est potentia pure activa, cui sufficienter respondet ut passiva intellectus possibilis, qui respectu illius actionis pure passive se habet, quamvis alias aliquam vim agendi habeat. Deinde, quia non est necesse ut, si potentia activa sit qualitas per se instituta ad agendum, potentia passiva sit etiam qualitas per se primo instituta ad recipiendum; nam calor, ut est virtus instrumentaria ignis, immediate agit in potentiam substantialem materiae primae, educendo formam substantialem de potentia eius; ut vero est principalis virtus calefaciendi, agit in corpus ut affectum quantitate, neque aliqua alia peculiaris potentia passiva illi respondet; et ita fere accidit in aliis qualitatibus physicis et activis actione transeunte. Et ratio est, quia non oportet ut actui accidentali respondeat potentia receptiva eiusdem generis, ut supra, disp. XIV, ostensum est. Item, quia ut vis agendi sit convenienter instituta et proprium munus exercere possit, satis est quod habeat in natura passum proportionatum, sive tale subiectum habeat potentiam passivam per se primo ordinatam ad illud munus, sive tantum consequenter et secundario et iuxta doctrinam traditam in praedicta disp. XIV.

Sitne aliqua potentia activa simul et passiva

14. *Res eadem activa simul et passiva potentia esse potest.*— Ultimo dicendum superest an sit aliqua potentia quae nec pure activa, nec pure passiva sit, sed utramque rationem complectatur. In quo partim potest esse quaestio ad rem spectans, partim ad modum loquendi vel concipiendi nostrum. Potest enim quaeri an eadem qualitas esse possit simul et per eamdem en-

puede ser al mismo tiempo y por la misma entidad virtud activa y pasiva, sea con relación a diversas cosas o con relación a sí misma. Y en tal sentido juzgo verdadera la opinión afirmativa. Ciertamente, acerca de la primera parte, concretamente respecto de diversas cosas, no encuentro controversia o discrepancia entre los autores. Se ve esto claro por la inducción, pues el entendimiento posible es una potencia pasiva respecto del entendimiento agente y es activa respecto de la intelección. La razón está en que respecto de actos diversos no hay contradicción alguna en que sea uno el principio de acción y otro el de recepción. En cambio, respecto a la segunda parte, es decir, con relación a sí misma, se da una controversia entre los autores, ya que en tal sentido coincide esta cuestión con aquella otra de si una misma cosa puede obrar sobre sí misma bajo un mismo aspecto, cuestión que tratamos antes extensamente en la disputación XVIII. A pesar de todo, en lo que se refiere al punto presente apenas cabe diversidad de opiniones, pues, aun cuando se discuta si una misma realidad puede ser principio próximo y adecuado, activo y pasivo de la misma acción, sin embargo que la misma facultad numérica tenga virtud activa y sea al mismo tiempo principio receptivo de la acción que produce no puede ponerse en duda con alguna probabilidad, supuesta la doctrina verdadera acerca de los actos inmanentes que se reciben en las mismas potencias por las que son producidos, ya sea que para tal producción requieran algún otro coprincipio, como la especie, el objeto o algo semejante, o no lo requieran. Porque, sea la que fuere la opinión que en esto se mantenga, es, sin embargo, verdad que la misma facultad en su realidad es al mismo tiempo potencia activa y pasiva respecto del mismo acto, y respecto de sí mismo, en cuanto recibe y produce un mismo acto. Y la razón está en que esa misma cualidad, en cuanto posee la perfección actual de esa especie, puede ser una virtud que contenga eminente o virtualmente otro acto y puede formalmente ser actuable por el mismo acto, como dijimos con más extensión en la mencionada disputación XVIII. Ni en esto se ofrece alguna nueva dificultad que no se haya tratado allí.

15. *Una cosa que es activa y pasiva al mismo tiempo, ¿se ha de colocar en una especie o en dos?*— Pero, admitido todo esto acerca de una cosa, podrá presentarse la cuestión de si ésta se ha de colocar en una doble especie de potencia

titatem virtus agendi et patiendi, vel respectu diversorum, vel respectu suiipsius. Et in hoc sensu censeo esse certam partem affirmantem. Et quidem de priori parte, scilicet, respectu diversorum, non invenio controversiam aut dissensionem inter auctores. Et patet inductione, nam intellectus possibilis est passiva potentia respectu intellectus agentis, et est activa respectu intellectionis. Et ratio est quia respectu diversorum actuum nulla est repugnantia quod idem sit principium agendi unum et recipiendi aliud. De altera vero parte, scilicet, respectu suiipsius, est controversia inter auctores; nam in hoc sensu haec quaestio coincidit cum illa, an idem possit agere in seipsum secundum idem, quam supra, disp. XVIII, late tractavimus. Tamen, quod ad rem praesentem attinet, vix potest esse opinionum diversitas; nam, licet controversum sit an eadem res possit esse principium proximum et adaequatum, activum et passivum eiusdem actionis, tamen, quod eadem numero facultas simul habeat vim agendi et sit principium recipiendi actionem quam elicit, non potest cum aliqua probabilitate dubitari, supposita vera doctrina de actibus immanentibus, qui recipiuntur in eisdem potentiis a quibus eliciuntur, sive ad eam effectionem indigeant aliquo alio comprincipio, ut specie vel obiecto, aut alio simili, sive non. Nam quidquid in hoc sentiatur, verum nihilominus est eamdem facultatem secundum rem esse simul potentiam activam et passivam respectu eiusdem actus et respectu suiipsius, quatenus eumdem actum et recipit et elicit. Et ratio est quia illamet qualitas, quatenus habet actualem perfectionem talis speciei, potest esse virtus eminenter vel virtute continens alium actum, et potest esse formaliter actuabilis per eumdem actum, ut in praedicta disp. XVIII latius diximus. Nec in hoc occurrit nova difficultas quae ibi tractata non sit.

15. *Res simul activa et passiva, in unane an in duplici specie collocanda.*— His autem de re ipsa suppositis, poterit esse quaestio, an illa res collocetur in duplici specie po-

o solamente en una que, por modo simple y unido, abarque una y otra razón. Y pienso que esta cuestión afecta más bien a nuestro modo de concebir o de hablar que a la realidad. Pues en la realidad juzgo que no se da ninguna distinción actual y *ex natura rei* entre dicha potencia en cuanto activa y en cuanto pasiva, ya que tal cualidad incluye esencialmente ambas razones, de tal manera que es imposible, incluso por potencia absoluta de Dios, que se conserve esa realidad sin que tenga al mismo tiempo ambas razones, o que una de ellas se separe de la otra; por consiguiente, es esto señal de que en la realidad no se da ninguna distinción. Igualmente, porque esa entidad, por ejemplo, la voluntad, tiene como función adecuada la producción y la recepción del acto de querer, ya que una y otra cosa es esencial y absolutamente necesaria para querer; por consiguiente, respecto de dicha entidad no puede considerarse una de esas razones esencial y la otra un modo accidental, ya que no existe mayor razón para una que para otra; por consiguiente, ambas son esenciales para la misma entidad; por tanto, no hay distinción actual y *ex natura rei* entre ellas. La consecuencia es clara, porque, como hemos mostrado en la disputación VII, no se da esta distinción sino entre una cosa y un modo que de alguna forma sea accidental y ajeno a su esencia.

16. Y de esto resulta que, concibiendo y definiendo la esencia de esa cualidad de modo adecuado y completo, es solamente en realidad una única potencia que incluye de manera unida y absoluta la razón de potencia activa y la de pasiva, pues simultánea y esencial y primariamente tiene la misión de ser principio próximo de producción y recepción de dicho acto. Este modo de potencia se halla únicamente en las cognoscitivas y apetitivas, ya que solas éstas tienen actos inmanentes que son los únicos para los cuales es necesario tal género de potencias. En cambio, si en tanto que esa cualidad o potencia puede distinguirse mediante nuestros conceptos inadecuados en activa y pasiva, ha de decirse que tiene la doble razón formal de potencia y que queda constituida en la doble especie de cualidad o de potencia, pienso que es un punto de escasa importancia y que se refiere más al modo de expresión que a la realidad misma.

17. Por ello puede fácilmente alguien pensar y defender que, de la misma manera que la acción y la pasión, aunque se distingan únicamente con razón razo-

tentiae, vel in una quae simpliciter et unite illam utramque rationem complectatur. Et hanc censeo magis esse quaestionem de modo concipiendi aut loquendi nostro quam de re. Nam in re existimo nullam esse distinctionem actualem et ex natura rei inter potentiam illam ut activam et ut passivam, quia illa qualitas essentialiter includit utramque rationem ita ut impossibile sit etiam de potentia Dei absoluta rem illam conservari, quin utramque rationem simul habeat, aut alteram ab altera separari; ergo signum est nullam esse distinctionem in re. Item quia illa entitas, verbi gratia, voluntas, adaequate instituta est ad agendum et recipiendum actum volendi, quia utrumque est per se ac simpliciter necessarium ad volendum; ergo respectu illius entitatis non potest una ratio illarum censeri essentialis et altera modus accidentalis, quia non est maior ratio de una quam de alia; ergo utraque est essentialis eidem entitati; ergo non est distinctio actualis et ex natura rei inter illas. Patet consequentia, quia, ut disp. VII ostendimus, huiusmodi distinctio non intercedit nisi inter rem et modum qui sit aliquo modo accidentalis et extra essentiam eius.

16. Atque hinc fit ut adaequate et complete concipiendo ac definiendo essentiam illius qualitatis, revera tantum sit unica potentia unite et simpliciter includens rationem potentiae activae et passivae, nam simul ac per se primo instituta est ut sit principium proximum agendi et recipiendi talem actum. Qui modus potentiae solum in cognoscitivis et appetitivis invenitur, quia hae solae habent actus immanentes, ad quos solos necessarium est tale potentiarum genus. An vero quatenus illa qualitas seu potentia per nostros inadaequatos conceptus distingui potest in activam et passivam, dicenda sit habere duplicem rationem formalem potentiae et in duplici specie qualitatis seu potentiae constitui, censeo esse quaestionem parvi momenti, et magis ad modum loquendi quam ad rem pertinere.

17. Unde facile potest quis opinari et defendere quod sicut actio et passio, licet tantum distinguantur ratione ratiocinata, diversa genera constituunt, ita principium pro-

nada, constituyen géneros diversos, así también el principio próximo de acción y pasión, aun cuando a veces no se distingan realmente, sino por nuestros conceptos, pertenecen a diversas especies predicamentales de potencia. Igualmente, también la memoria y el entendimiento suelen enumerarse como potencias diversas, aunque se distingan únicamente con la razón; por consiguiente, de la misma manera puede hablar alguien del entendimiento en cuanto es activo o pasivo. Puede, en efecto, defenderse con facilidad, en el género de cualidad y bajo la especie de potencia, que ésta es solamente una especie simple y que, en virtud de su diferencia última, por el hecho de ser potencia vital y perfecta, abarca una y otra razón de producción y recepción de su acto. En efecto, que nosotros podamos hacer precisión de esos aspectos mediante nuestros conceptos, no es suficiente para la distinción de las especies de potencias, ya que con ninguno de esos aspectos tomado precisivamente queda consumada la naturaleza perfecta de tal potencia. Esto es verdad sobre todo considerando físicamente la esencia y la especie de dicha potencia, y de este modo tratamos con más frecuencia de tales potencias; en efecto, la voluntad es una potencia, aun cuando al mismo tiempo sea activa y receptiva de su acto. Por consiguiente, de ese modo hablaremos siempre nosotros, pues consideramos estas cosas atendiendo más a las esencias propias y adecuadas que tienen en la realidad que a la precisión de nuestra mente, como hemos notado también al explicar las cuatro especies mismas de cualidad.

18. *Se infiere de lo dicho la resolución última de la cuestión.*— Y de esto inferimos además cuán grande sea la distinción que se da entre los miembros de esa división. Pues si alguien pretende distinguir las especies de potencia activa y pasiva en todas las cosas, de cualquier manera que se hallen en ellas, y exponer así esta división, es preciso que diga consecuentemente que esos miembros tomados en común se distinguen formalmente, prescindiendo de la distinción formal que se da por precisión mental y de la que se da por distinción de las cosas. Pero, en cambio, hablando en un sentido más físico y real, tal como lo hacemos nosotros, hay que decir que esos dos miembros son distintos en la realidad, de tal manera, sin embargo, que a la potencia que se llama pasiva no se la prive de toda actividad en la realidad misma. Por consiguiente, en este sentido se denomina potencia activa

ximum agendi et patiendi, licet interdum non distinguantur re, sed nostris conceptibus, pertinent ad diversas species praedicamentales potentiae. Sicut etiam memoria et intellectus numerari solent ut diversae potentiae, quamvis ratione tantum distinguantur; ita ergo potest aliquis loqui de intellectu quatenus activus vel passivus est. Facile enim defendi potest in genere qualitatis et sub specie potentiae hanc tantum esse unam simplicem speciem, quae ex vi suae differentiae ultimae, eo quod sit potentia vitalis et perfecta, comprehendit utramque rationem eliciendi et recipiendi suum actum. Nam quod hi respectus possint per nostros conceptus praescindi, non satis est ad distinguendas species potentiarum, quia ex neutro illorum respectuum praecise sumpto, completur perfecta natura talis potentiae. Quod maxime verum est physice considerando essentiam et speciem huiusmodi potentiae, atque ita frequentius de his potentiis loquimur; voluntas enim una potentia est, etiamsi simul sit activa et receptiva sui actus. Hoc igitur modo nos semper loquemur; magis enim consideramus has res secundum proprias et adaequatas essentias quas in re habent, quam secundum praecisionem mentis nostrae, ut etiam inter explicandas ipsas quatuor species qualitatis adnotavimus.

18. *Ultima quaestionis resolutio ex dictis elicitur.*— Et hinc praeterea colligimus quanta sit distinctio inter membra illius divisionis. Nam si quis velit species potentiae activae et passivae in omnibus distinguere, quomodocumque in eis reperiantur, et ita exponere divisionem illam, oportet ut consequenter dicat membra illa in communi sumpta distingui formaliter, abstrahendo a formali distinctione, quae est per mentis praecisionem, et ab ea quae est per rerum distinctionem. At vero loquendo magis physice ac realiter, ut nos loquimur, dicendum est illa duo membra esse in re distincta, ita tamen ut a potentia quae passiva dicitur non excludatur in re ipsa omnis activitas. Sic ergo

la que produce su acción o acto, pero no lo recibe, y es potencia pasiva la que es receptiva de su acto, aun cuando sea productora también del mismo; y de este modo consta que tales potencias son siempre distintas en la realidad, ya que de una de ellas queda excluida en la realidad la función receptiva, como antes se explicó.

19. *Se explica la definición de potencia activa.*— Y, de acuerdo con esta interpretación, se aplica fácilmente a esta división la definición de potencia activa que expone Aristóteles, concretamente, que es *el principio de la transmutación de otra cosa en cuanto es otra;* pues, hablando de la potencia puramente activa, consta que ésta es un principio de acción sobre otra potencia distinta de sí; de lo contrario, no es puramente activa. Por consiguiente, en este sentido siempre esta potencia es un principio de acción sobre otra cosa. En cambio, la cuestión de si es necesario que también se distingan las potencias en el supuesto, o al menos en el sujeto, según las diversas partes del mismo supuesto, de tal manera que también por este motivo se diga que la potencia es, por parte del sujeto, principio de transmutación de otra cosa, se ha tratado expresamente antes, en la disputación XVIII. Ahora consta suficientemente que, en virtud de la razón formal de potencia activa, por muy puramente activa que sea, esto no se requiere; porque, aunque acontezca que la potencia receptiva está en el mismo supuesto, y en la misma parte del sujeto en que está la potencia activa, sin embargo la potencia activa será puramente activa y será principio de transmutación de otra cosa en cuanto es otra distinta no ya únicamente en el orden conceptual, sino en la misma realidad, al menos según los principios de acción y de pasión, que es ya suficiente.

20. *Se explica la definición de potencia pasiva de acuerdo con lo dicho.*— Pero, sin embargo, la definición de potencia pasiva propuesta por Aristóteles se acomoda con más dificultad al segundo miembro de esa división, según la exposición que dimos, ya que la potencia pasiva, tal como la hemos explicado, no es siempre principio de una transmutación o de una pasión a partir de otra cosa en cuanto es otra. En efecto, las potencias animales o espirituales, aun cuando sean pasivas, se inmutan a sí mismas. Más todavía, si se habla de la potencia pasiva

potentia activa dicitur quae est elicitiva suae actionis vel actus, non tamen receptiva, potentia vero passiva, quae est receptiva sui actus, etiamsi illius sit etiam elicitiva; hoc autem modo constat tales potentias semper esse in re distinctas, cum ab una in re ipsa excludatur munus recipiendi, ut superius declaratum est.

19. *Definitio potentiae activae explicatur.*— Et iuxta hanc interpretationem facile accommodatur huic divisioni definitio potentiae activae quam Aristoteles tradit, nimirum, quod sit *principium transmutandi aliud in quantum aliud;* nam loquendo de potentia pure activa, constat illam esse principium agendi in aliam potentiam a se distinctam, alioqui non esse pure activam. In hoc ergo sensu semper haec potentia est principium agendi in aliud. An vero necessarium etiam sit potentias distingui supposito vel saltem subiecto, secundum diversas partes eiusdem suppositi, ut hac etiam ratione dicatur potentia ex parte subiecti esse principium transmutandi aliud, ex professo tractatum est supra, disp. XVIII. Nunc satis constat ex vi rationis formalis potentiae activae, quantumvis pure activa sit, non esse id necessarium; quia, licet contingat potentiam receptivam esse in eodem supposito, et in eadem parte subiecti in quo est potentia activa, nihilominus activa potentia erit pure activa, et erit principium transmutandi aliud in quantum aliud, non tantum ratione distinctum, sed etiam in re ipsa, saltem secundum principia agendi et patiendi, quod satis est.

20. *Potentiae passivae definitio iuxta dicta explicatur.*— At vero definitio potentiae passivae ab Aristotele tradita difficilius accommodatur alteri membro illius divisionis iuxta expositionem datam; quia potentia passiva, prout a nobis declarata est, non semper est principium transmutationis vel passionis ab alio in quantum aliud. Nam potentiae animales vel spirituales, etiamsi passivae sint, immutant seipsas. Immo, loquendo de

que sea una especie propia de cualidad, no es nunca principio de transmutación a partir de otra cosa, ya que nunca es puramente pasiva, como dijimos. Pero de este punto hemos tratado ya ampliamente, no sólo en el índice aristotélico, sino también en la referida disputación XVIII. Por ello, hay que decir brevemente, en primer lugar, que Aristóteles no definió la potencia pasiva con esa misma propiedad por la que pertenece a una especie peculiar de cualidad, sino de modo absoluto y cuasi trascendental, puesto que tal definición conviene también a la materia prima y a la cantidad en cuanto es potencia pasiva. Por ello puede afirmarse fácilmente que esa definición la propuso Aristóteles para la potencia puramente pasiva y que, por consiguiente, en tales definiciones no hizo mención de las potencias que son como mixtas, o sea, activas y pasivas juntamente, ya que tal vez trató únicamente de la potencia en cuanto es principio de acción transeúnte y de transmutación física y sensible. O bien, en segundo lugar, hay que decir que, cuando se afirma que la potencia pasiva es principio de transmutación a partir de otra cosa en cuanto es otra, no se excluye que la cosa misma que es potencia pasiva pueda también concurrir activamente a esa transmutación, sino que se indica que, además de ella, se requiere también alguna otra cosa, ya sea como principio íntegro de la acción o como parcial, es decir, como complemento del principio o como algo que en algún sentido incite y mueva a esa potencia a la acción. O al menos puede afirmarse que esas partículas, *a partir de otro,* han quedado matizadas y limitadas por la partícula disyuntiva *o en cuanto es otro;* pues con ella se indica que no siempre se requiere una distinción en la realidad, sino que a veces basta con la formal o virtual, que consiste en que el principio de pasión está siempre en potencia formal para la recepción del acto. Y si alguna vez esa misma realidad es principio activo de dicho acto, no es bajo ese aspecto, sino en cuanto tal realidad contiene virtual o eminentemente tal acto, como se trató y explicó con más extensión en el lugar referido.

potentia passiva quae sit propria species qualitatis, nunquam est principium transmutationis ab alio, quia nunquam est pure passiva, ut diximus. Sed de hac re iam multa diximus, tum in indice aristotelico, tum etiam dicta disp. XVIII. Et ideo breviter dicendum est imprimis Aristotelem non definiisse potentiam passivam in ea proprietate in qua pertinet ad peculiarem speciem qualitatis, sed absolute et quasi transcendenter, nam illa definitio etiam materiae primae et quantitati ut potentia passiva est convenit. Unde facile dici potest illam definitionem datam esse ab Aristotele de potentia pure passiva, et consequenter in eis definitionibus non meminisse earum potentiarum quae sunt veluti mixtae seu activae simul et passivae, quia fortasse solum egit de potentia, ut est principium actionis transeuntis, et physicae ac sensibilis transmutationis. Vel secundo dicendum est, cum dicitur potentia passiva esse principium transmutationis ab alio in quantum aliud, non excludi, quin ipsamet res quae est potentia passiva possit etiam active concurrere ad illam transmutationem, sed indicari praeter illam requiri semper aliquid aliud, sive ut integrum principium actionis, sive ut partiale, seu ut complementum principii, sive ut aliquo alio modo excitans et movens talem potentiam ad agendum. Vel certe dici potest particulam illam *ab alio* correctam esse et limitatam per particulam disiunctivam *vel prout alterum est:* nam per eam significatur non semper requiri distinctionem in re, sed formalem vel virtualem interdum satis esse, quae in hoc consistit, quod principium patiendi semper est in potentia formali ad actum recipiendum. Quod si aliquando illa eadem res est principium activum talis actus, non est sub ea ratione, sed quatenus illa res virtute aut eminenter continet talem actum, ut in dicto loco latius tractatum et explicatum est.

SECCION III

Cuál es el objeto de aquella división, o cuál es su definición

1. Esta cuestión se define también fácilmente con lo dicho. En efecto, podemos definir también así la potencia, que es el objeto de esa división.

Definición de la potencia en común

2. Potencia es el *principio próximo de una operación para la cual ha sido instituido y ordenado por su naturaleza.*— En esa descripción se sobreentiende el género de cualidad, en el cual conviene la potencia con las demás especies de este predicamento y se distingue de las realidades de los demás predicamentos. Y por las partículas *principio próximo,* etc., se expresa, en primer lugar, la razón por la cual esta clase de potencia es una cualidad y se distingue peculiarmente de la forma sustancial que, aunque sea principio de la operación, no es próximo, sino principal, como se mostró en la referida disputación XVIII. Igualmente hemos tratado allí por qué motivo los principios próximos de las acciones en las criaturas son realidades distintas de las sustancias o de las formas sustanciales, de lo que se sigue manifiestamente que son cualidades, pues es evidente que no pueden colocarse en ningún otro género de accidentes. Y con el nombre de *operación* puede entenderse en esa definición, tanto la acción como la recepción, para que sea una definición común a la potencia activa y a la pasiva. Aunque, si es verdad que no hay ninguna potencia puramente pasiva que pertenezca a esta especie de cualidad, podemos entender lógicamente con el nombre de operación lo que el nombre mismo significa propiamente, a saber, la acción o el acto que emana propiamente de la misma potencia o facultad, el cual es doble, uno que surge de la potencia y pasa a otro sujeto, y otro que permanece en la misma potencia que es su principio próximo, y de este modo se distingue una doble potencia, una puramente activa y otra que es también receptiva o pasiva, como se ha

SECTIO III

Quodnam sit divisum illius partitionis, quaeve definitio illius

1. Haec etiam quaestio facile ex dictis definitur. Possumus enim potentiam in communi, quae divisum est illius partitionis, ita definire.

Definitur potentia in communi

2. Potentia est *principium proximum alicuius operationis ad quam natura sua institutum et ordinatum est.*— In qua descriptione subintelligitur genus qualitatis, in quo potentia convenit cum aliis speciebus huius praedicamenti, et distinguitur a rebus aliorum praedicamentorum. Per illam vero particulam *principium proximum,* etc., declaratur imprimis ratio ob quam huiusmodi potentia est qualitas et peculiariter distinguitur a forma substantiali, quae, licet sit principium operationis, non tamen proximum, sed principale, ut in dicta disp. XVIII ostensum est. Ubi etiam tractavimus qua ratione principia proxima actionum in creaturis res distinctae sint a substantiis vel substantialibus formis, ex quo plane sequitur quod sint qualitates; nam in nullo alio accidentium genere collocari posse, per se notum est. Nomine autem *operationis,* in ea definitione intelligi potest tam actio quam receptio, ut definitio communis sit potentiae activae et pasivae. Quamquam si verum est nullam esse puram potentiam passivam ad hanc speciem qualitatis pertinentem, recte possumus intelligere nomine operationis id quod nomen ipsum proprie significat, scilicet, actionem vel actum proprie manantem ab ipsa potentia seu facultate; qui duplex est, unus eggrediens a potentia et transiens in aliud subiectum, alius manens in ipsamet potentia quae est principium proximum eius, et ita distinguitur duplex potentia, una pure activa, alia vero etiam receptiva seu passiva, ut satis declaratum est.

declarado suficientemente. Y no conviene añadir que la operación sea accidental, como indican algunos, ya que, a pesar de que dicha operación frecuentemente sea de esa clase, sin embargo, incluso cuando es sustancial, como lo es la generación de la sustancia, la potencia que es su principio próximo y no principal será, a pesar de todo, una cualidad accidental, según lo dicho anteriormente en la mencionada disputación XVIII.

3. Pero hay que sobreentender que en esa definición tal principio próximo debe ser principio de la operación en cuanto a su sustancia, a fin de que con esto se distinga la potencia del hábito, que es también principio próximo de la operación, pero no se requiere esencialmente para la sustancia, sino para el modo de la operación, en lo cual se distingue de la potencia. O tal vez se ha de entender en un sentido mejor y más universal acerca del principio próximo que por parte de la operación sea el primero y cuasi radical en ese orden, pues a ése suele llamársele de modo absoluto y cuasi por antonomasia principio próximo. En efecto, aunque el principio próximo en comparación del principal no sea el primero, ni el radical, sino que es un principio segundo y radicado en el primero, sin embargo, cuando en el orden de principio próximo concurren varios subordinados entre sí, uno de ellos es en ese orden el primero y radical, y él es el que tiene propiamente razón de potencia, y los demás, por su parte, son hábitos o disposiciones de tal potencia. Y, de esta manera, no sólo los hábitos adquiridos, sino también los infusos, y las especies intencionales, y todo lo que sea de esta clase, queda excluido de la razón de potencia. Y he dicho si esos principios están propiamente subordinados entre sí, pues, si solamente son parciales y concurren en plano de igualdad, de tal manera que el uno no sea una afección o disposición del otro, entonces uno y otro tendrá razón de potencia, aunque incompleta y parcial, y de ambos surgirá un único principio próximo adecuado y el primero en ese orden.

4. Por último, en la mencionada definición se añadió que ese principio que tiene una razón propia y especial de potencia debe estar de modo esencial y primario establecido y ordenado por naturaleza para la operación, de tal manera que mediante esas palabras se excluyan las cualidades que, aun cuando sean principios

Non oportet autem addere quod operatio accidentalis sit, ut aliqui significant; quia, licet frequentius huiusmodi sit talis operatio, tamen etiamsi substantialis sit, ut est substantiae generatio, nihilominus potentia quae est principium proximum eius et non principale, erit accidentalis qualitas, iuxta superius dicta in disp. XVIII.

3. Subintelligendum vero est in illa definitione huiusmodi principium proximum debere esse principium operationis quoad substantiam eius, ut per hoc distinguatur potentia ab habitu, qui est etiam principium proximum operationis, non tamen est per se requisitum ad substantiam, sed ad modum operationis, in quo a potentia differt. Vel fortasse melius et universalius intelligendum est de principio proximo quod ex parte operationis sit primum et quasi radicale in illo ordine; hoc enim solet simpliciter et quasi per antonomasiam vocari principium proximum. Quamquam enim principium proximum comparatione principalis non sit primum nec radicale, sed secundum et radicatum in primo, tamen quando in ordine principii proximi plura concurrunt subordinata inter se, unum eorum est in eo ordine primum et radicale, et illud proprie habet rationem potentiae, caetera vero sunt habitus vel dispositiones talis potentiae. Et hoc modo non solum habitus acquisiti, sed etiam infusi, et species intentionales, et quidquid huiusmodi est, a ratione potentiae excluduntur. Dixi autem, si talia principia proxime sint subordinata inter se; nam si sint tantum partialia et ex aequo concurrentia, ita ut unum non sit affectio vel dispositio alterius, tunc utrumque habebit rationem potentiae quamvis incompletae et partialis, et ex utroque coalescet unum principium proximum adaequatum et primum in illo ordine.

4. Additum est ultimo in praedicta definitione hoc principium quod habet propriam et specialem rationem potentiae, debere esse per se primo institutum et ordinatum natura sua ad operationem, ut per eam particulam excludantur qualitates illae quae, licet

próximos de sus acciones, no están, sin embargo, destinadas esencial y primariamente para esa función, sino sólo para disponer y perfeccionar formalmente al sujeto, de lo cual les viene consecuente o concomitantemente el poder obrar algo semejante a sí, pues esas cualidades quedan constituidas esencialmente en la tercera especie de las cualidades pasibles y no tienen la especificación propia de la potencia; y, por ello, no las incluimos en la definición de potencia que es la especie peculiar de cualidad, de la cual tratamos ahora.

Cómo ha de reconocerse la cualidad ordenada primariamente a la operación

5. Pero se preguntará con qué señal puede conocerse si una cualidad activa está o no destinada esencial y primariamente a esa función, es decir, a su acto, de tal manera que pueda también reconocerse así si está en una especie propia de potencia o de cualidad pasible. Respondo que con dificultad puede fijarse una regla general, antes bien, ello tendrá que ser juzgado a partir del efecto formal y el modo y necesidad de dichas cualidades. En efecto, cuando la cualidad es tal que, descartada su acción o su acto, exista *per se* en razón de su perfección formal necesaria para la sustancia, tenemos entonces una señal manifiesta de que esa cualidad no se ha instituido esencial y primariamente por causa de la acción, sino por razón de su perfección formal, y tales son el calor, el frío y otras cualidades parecidas. Pero, en cambio, cuando la cualidad es tal que, prescindiendo de la necesidad de la acción o del acto, se la juzgaría no solamente no necesaria, sino incluso superflua en la naturaleza, tenemos entonces una señal manifiesta de que esa cualidad ha sido instituida esencial y primariamente por causa de la operación, como, por ejemplo, sería superfluo el entendimiento agente en la naturaleza, si la acción de las especies inteligibles no fuese necesaria, o si pudiese quedar reducido de modo conveniente a otro principio connatural; esto, por consiguiente, es una señal suficiente de que tal cualidad ha sido instituida esencial y primariamente por razón de esa acción. Además se colocan en este orden todas las potencias pasivas que en sí mismas tienen la actividad de sus operaciones, como son el entendimiento y la voluntad y las potencias sensitivas parecidas, pues todas

sint principia proxima suarum actionum, non tamen sunt per se primo ad illud munus institutae, sed solum ad disponendum et perficiendum formaliter subiectum, ex quo consequenter vel concomitanter habent ut possint agere sibi simile; hae namque qualitates essentialiter constituuntur in tertia specie passibilium qualitatum, et non habent propriam potentiae specificationem; et ideo non comprehenduntur a nobis in definitione potentiae quae est peculiaris species qualitatis, de qua nunc disputamus.

Unde dignoscenda qualitas primo ordinata ad operationem

5. Sed inquires quo signo cognosci possit an qualitas activa per se primo sit instituta necne ad illud munus, seu ad actum suum, ut ita etiam discerni possit an sit in propria specie potentiae, vel passibilis qualitatis. Respondeo vix posse generalem regulam assignari, sed ex formali effectu, et modo, ac necessitate talium qualitatum pensandum id esse. Quando enim qualitas talis est ut, seclusa actione vel actu eius, per se sit propter suam formalem perfectionem necessariam substantiae, tunc signum manifestum est talem qualitatem non esse per se primo institutam propter actionem, sed ob suam formalem perfectionem, et huiusmodi sunt calor, frigus, et similes. At vero quando qualitas talis est ut, seclusa necessitate actionis vel actus, non solum non necessaria, verum etiam superflua censeretur in natura, tunc signum manifestum est talem qualitatem per se primo esse institutam propter operationem; ut, verbi gratia, intellectus agens superfluus esset in natura, si actio intelligibilium specierum non esset necessaria, vel si posset in aliud connaturale principium convenienter reduci; hoc ergo est sufficiens signum talem qualitatem per se primo esse institutam propter illam actionem. Deinde in hoc ordine collocantur omnes potentiae passivae quae in seipsas activae sunt suarum operationum, ut sunt intellectus et voluntas, et similes potentiae sensitivae; nam omnes hae potentiae tales

estas potencias son tales que sin sus actos tienen un estado imperfecto y se juzgarían totalmente superfluas a no ser que tales actos fuesen posibles y por razón de éstos fuesen ellas necesarias, lo cual consta suficientemente por el concepto y razón común de tales potencias.

6. Y, partiendo de las cualidades puramente activas —cuando próximamente producen otras semejantes a sí mediante una acción unívoca—, tenemos una señal suficiente de que tales cualidades no están instituidas esencial y primariamente para la acción, ya que ningún individuo de una especie está ordenado esencial y primariamente a otro, sobre todo en las cosas o cualidades absolutas; ni puede consistir en esa relación la razón esencial de tal especie, a pesar de que la razón esencial de potencia, que está instituida esencial y primariamente para el acto, estriba en esa relación, como diremos después. De este modo, por tanto, el calor, que próximamente es causa activa de otro calor, no está por su naturaleza instituido esencial y primariamente para esa acción, sino que eso lo tiene cuasi de modo concomitante por razón de la perfección que tiene en su ser formal, y lo mismo ocurre con los casos parecidos. Por consiguiente, para que la potencia esté instituida *per se* para el acto es preciso que su acción sea de alguna manera equívoca, es decir, de distinta clase en cuanto a su término; aunque no sea lícito inferir por una conversión simple la regla opuesta o contraria, concretamente, que siempre que la virtud tiene una acción de distinta clase está instituida *per se* para ella, ya que tal proposición universal no es verdadera. En efecto, no toda virtud equívoca está ordenada esencial y primariamente a sus acciones, pues la virtud divina es equívoca en sumo grado respecto de sus efectos o acciones externas y no está ordenada *per se* a ellas; y lo mismo ocurre tal vez con la luz del sol respecto de sus efectos y considerando su naturaleza intrínseca y su esencia (pues ahora no tratamos de la intención extrínseca del agente), y tal vez son también de la misma clase las demás formas o cualidades que tienen *per se* la finalidad de adornar o perfeccionar formalmente su sujeto connatural, pero que, consecuentemente, son comunicativas de su ser, ya sea de modo unívoco o solamente equívoco. En cambio, las cualidades que no obran para comunicar su ser, sino

sunt, ut sine suis actibus imperfectum habeant statum, et prorsus supervacaneae censerentur, nisi et tales actus essent possibiles et propter illos ipsae essent necessariae, quod satis constat ex communi conceptu et ratione talium potentiarum.

6. Ex qualitatibus autem pure activis, quando proxime efficiunt alias sibi similes per actionem univocam, sufficiens signum est tales qualitates non esse per se primo institutas ad agendum; quia nullum individuum unius speciei est per se primo ordinatum ad aliud, praesertim in rebus aut qualitatibus absolutis; nec potest essentialis ratio talis speciei in illa habitudine consistere, cum tamen essentialis ratio potentiae, quae per se primo instituta est ad actum, in illa habitudine posita sit, ut infra dicemus. Sic igitur calor, qui proxime activus est alterius caloris, non est per se primo ad illam actionem natura sua institutus, sed id quasi concomitanter habet ratione talis perfectionis quam in suo esse formali continet, et idem est de similibus. Ut ergo potentia sit per se instituta ad actum, oportet ut actio eius sit aliquo modo aequivoca seu diversae rationis quoad terminum suum; quamquam non liceat inde inferre per simplicem conversionem oppositam seu contrariam regulam, scilicet, quoties virtus habet actionem diversae rationis, esse per se institutam ad illam, quia haec propositio universalis vera non est. Non enim omnis virtus aequivoca est per se primo ordinata ad suas actiones; nam divina virtus est maxime aequivoca respectu suorum effectuum vel actionum externarum, et non est per se ordinata ad illas; et idem forte est de luce solis, respectu effectuum eius, et considerando intrinsecam naturam et essentiam eius (nunc enim non agimus de extrinseca intentione agentis), et eiusdem rationis fortasse sunt aliae formae vel qualitates quae per se sunt ad ornandum vel perficiendum formaliter suum connaturale subiectum, consequenter vero sunt communicativae sui esse, sive univoce, sive aequivoce tantum. Qualitates vero quae non agunt

que son únicamente virtudes instrumentales, como la que hay en el semen, o sirven únicamente para un determinado uso o moción, éstas parecen instituidas esencial y primariamente para la acción, aunque, por lo demás, sean puramente activas.

SECCION IV

SI TODA POTENCIA ES NATURAL Y NATURALMENTE INFUNDIDA

1. El motivo de dudar puede encontrarse en que Aristóteles, en el capítulo de la cualidad, al señalar la segunda especie, la llama *potencia natural*. Ahora bien, lo natural está en su sujeto de modo natural. Pero en contra tenemos que, fuera de la potencia natural, muchos ponen una neutra en el orden de la naturaleza, a la manera como se cree que está en el cielo la potencia para el movimiento. Otros agregan la potencia obediencial, sea en el orden natural con respecto a las cosas artificiales, o en el orden de la gracia con respecto a las sobrenaturales. Puede haber también alguna potencia adquirida o añadida de modo extrínseco y no infundida por la naturaleza, como el ímpetu que se le imprime a una piedra. Por consiguiente, no toda potencia es natural.

Exposición del sentido de la cuestión

2. Partimos de la base de que se trata de la potencia verdadera y real que puede llamarse, en general, potencia física, ya sea activa o pasiva, pues la potencia lógica, al no poner en la realidad nada de entidad, ni es natural ni violenta, sino que es una no repugnancia; por ello, muchos la llaman potencia obediencial, ya que es de suyo indiferente; otros, en cambio, la denominan potencia objetiva, pero no importa nada con qué nombre se la designe con tal de que conste que no es una potencia real. Podemos, sin embargo, añadir que esta no repugnancia, de la misma manera que se llama potencia, puede en ocasiones llamarse también natural, bien porque está conforme con las naturalezas y esencias de las cosas, bien porque se funda en ellas. Es distinta, en efecto, la no repugnancia que consiste en la sola no implicación de contradicción, a la cual puede aplicarse con más propiedad el

ad communicandum suum esse, sed solum sunt vel instrumentariae virtutes, ut illa quae est in semine, vel solum deserviunt ad usum aliquem vel motionem, hae videntur per se primo institutae ad actionem, etiamsi alias pure activae sint.

SECTIO IV

UTRUM OMNIS POTENTIA SIT NATURALIS, ET NATURALITER INDITA

1. Ratio dubitandi esse potest quia Aristoteles, in c. de Qualit., assignando secundam speciem, *naturalem potentiam* vocat. Quod autem naturale est, naturaliter inest. In contrarium vero est quia praeter potentiam naturalem multi ponunt neutram in ordine naturae, qualis censetur esse in caelo ad motum. Alii addunt potentiam obedientialem, vel in ordine naturae ad artificialia, vel in ordine gratiae ad supernaturalia. Aliqua etiam potest esse potentia acquisita, vel extrinsecus addita et non a natura indita, ut impetus lapidi impressus. Non ergo omnis potentia naturalis est.

Exponitur sensus quaestionis

2. Suppono quaestionem esse de potentia vera ac reali, quae generatim dici potest physica, sive activa sive passiva sit, nam potentia logica, cum in re nihil entitatis ponat, nec naturalis est nec violenta, sed est non repugnantia quaedam; unde ab aliquibus vocatur potentia obedientialis, quia de se est indifferens; ab aliis autem vocatur potentia obiectiva; nihil vero refert quo nomine vocetur, dummodo constet illam non esse potentiam realem. Addere vero possumus hanc non repugnantiam, eo modo quo potentia dicitur, interdum posse vocari naturalem, vel quia est consentanea naturis et essentiis rerum, vel quia in eis fundatur. Alia enim est non repugnantia quae est per solam non implicationem contradictio-

nombre de potencia obediencial en esta significación, que es más negativa que positiva; porque esta potencia no tanto obedece cuanto que no resiste, a pesar de que en la presente expresión o traslación obedecer parece significar, en cierto modo, ejecutar un precepto de otro o cooperar con él.

3. Además, la potencia real y física, sea activa o pasiva, puede tomarse en sentido trascendental o predicamental, como hemos expuesto antes, y acerca de ambas puede plantearse la presente cuestión; y, aunque nosotros tratemos principalmente de la predicamental, con todo nos referimos incidentalmente a las dos. Ahora bien, una potencia puede llamarse natural según varios respectos o razones: primeramente, porque en sí es de orden natural, y de este modo se distingue de la sobrenatural. O bien porque ha sido infundida en la naturaleza y engendrada con ella, y así se distingue de la potencia adquirida o infundida de manera extrínseca. O bien puede decirse natural la potencia en comparación con el acto, como, por ejemplo, en el caso de que sea activa, porque puede ejercitar por su virtud natural ese acto sin ningún concurso extrínseco y preternatural, o, si es pasiva, se llamará natural cuando por su naturaleza pida ese acto o pueda, al menos, recibirlo mediante causas naturales. Sin embargo, la causa natural no se toma aquí en cuanto se contrapone a la libre, sino en cuanto se distingue de la causa sobrenatural, que es la que opera fuera del orden de causas del universo, proporcionado a las naturalezas de las cosas.

Solución de la cuestión

4. En primer lugar afirmo que, si la potencia activa se toma en sentido trascendental y general, no toda potencia activa es natural según todos sus aspectos, aun cuando no haya ninguna que no tenga algún aspecto de naturalidad; pero se dan también dentro de este orden las potencias sobrenatural y obediencial. Lo explico, primeramente, por inducción, pues, en primer lugar, la potencia divina en comparación con el mismo supuesto del cual es potencia, es connatural a él, como es evidente por sí mismo; sin embargo, en comparación con los efectos o sujetos que puede inmutar, no solamente es natural, sino también sobrenatural, o bien no es ninguna de las dos cosas precisivamente, sino las dos de modo eminente. En efecto, en cuanto a las acciones transeúntes puede operar, de modo natural y físico, por la educción de la forma de la potencia natural de la materia, y puede operar también de modo ultranatural, concretamente por la creación. A pesar de que en razón de este modo de operar por creación esa potencia no siempre puede denominarse sobrenatural, pues, aunque supere siempre el modo natural de obrar de los restantes agentes, que es obrar partiendo de un sujeto presupuesto, sin embargo no siempre obra de modo distinto a como pide la realidad natural, y, por lo mismo, en cuanto opera de forma conveniente a las naturalezas de las cosas, puede denominarse natural. Pero, además, la potencia divina puede operar, ya sea por creación o por educción, más allá de aquello que es natural a las cosas, ya sea en cuanto al modo de producción, ya en cuanto a la forma, es decir, en cuanto al ser producido; y, en este aspecto, esa potencia se denomina sobrenatural. Por tanto, en este sentido la potencia divina, por razón de su amplitud e ilimitación en orden a sus acciones, ni es precisivamente natural ni sobrenatural, sino que tiene una cierta razón eminente de potencia, en la cual se comprenden ambas cosas.

5. En cambio, la potencia activa creada es a veces natural, es decir, infundida naturalmente en el sujeto, pero a veces no lo es en manera alguna, sino que ha sido sobreañadida, y ésta, por su parte, aun cuando no sea congénita, sino adquirida, está acomodada a las fuerzas naturales y a la capacidad del sujeto, como los hábitos adquiridos, concretamente las artes, etc.; pues todas estas cosas quedan comprendidas dentro de la potencia activa con esta aptitud, como consta por Aristóteles; y, limitándonos a la razón natural, no puede advertirse en las criaturas otro modo de potencia activa, y, por ello, Aristóteles no hizo mención de otro. Ahora bien, de acuerdo con los principios de la teología, se dan otras virtudes activas que no solamente no son congénitas a la naturaleza ni emanan de ella naturalmente, sino que incluso superan su capacidad y fuerzas naturales. Y éstas, ciertamente, no pueden denominarse potencias naturales respecto del sujeto, sino simplemente sobrenaturales, a pesar de que, respecto a sus propios actos, son principios connaturales de los mismos, y, por ello, en ese aspecto tienen alguna

nis, cui magis potest accommodari nomen potentiae obedientalis in hac significatione, quae negativa potius est quam positiva; haec enim potentia non tam obedit quam non resistit, cum tamen obedire in praesenti locutione seu translatione esse videatur aliquo modo exsequi praeceptum alterius vel cooperari illi.

3. Rursus potentia realis et physica, sive activa, sive passiva, accipi potest vel transcendentaliter vel praedicamentaliter, ut supra declaravimus, et de utraque potest praesens quaestio versari; et quamvis de praedicamentali nos praecipue agamus, de utraque tamen obiter dicemus. Potest autem potentia dici naturalis variis respectibus vel rationibus: primo, quia in se est naturalis ordinis, et sic distinguitur contra supernaturalem. Vel quia est indita et congenita cum natura, et sic distinguitur contra acquisitam vel extrinsecus inditam. Vel dici potest potentia naturalis comparatione ad actum, ut si activa sit, quia talem actum virtute naturali exercere potest sine aliquo extrinseco et praeternaturali concursu, si vero sit passiva, dicetur naturalis si vel talem actum natura sua postulet, vel certe si per naturales causas possit illum recipere. Naturalis autem causa non sumitur hic ut distinguitur contra liberam, sed ut distinguitur a supernaturali, quae praeter ordinem causarum universi naturis rerum consentaneum operatur.

Quaestionis resolutio

4. Dico primo: si potentia activa transcendenter et generatim sumatur, non omnis potentia activa est naturalis secundum omnem respectum, quamvis nulla sit quae respectum aliquem naturalitatis non habeat; dantur vero etiam in hoc ordine potentia supernaturalis et obedientialis. Declaro primo inductione, nam imprimis divina potentia, comparatione ad ipsum suppositum cuius est potentia, connaturalis illi est, ut per se constat; tamen comparatione effectuum vel subiectorum quae immutare potest, non solum naturalis est, sed etiam supernaturalis, vel neutrum est praecise, sed eminenti modo utrumque. Potest enim, quantum ad actiones transeuntes, agere modo naturali et physico, educendo formam de potentia naturali materiae, et potest etiam agere modo ultranaturali, per creationem scilicet. Quamquam ex vi huius modi agendi per creationem potentia illa non semper potest supernaturalis denominari; nam licet semper superet naturalem modum agendi reliquorum agentium, qui est agere ex praesupposito subiecto, non tamen semper agit aliter quam natura rerum postulet, et ideo quatenus operatur consentanee ad naturas rerum, naturalis dici potest. Ulterius vero potest divina potentia, sive per creationem, sive per eductionem, operari ultra id quod naturale est rebus, vel quoad modum faciendi, vel etiam quoad formam seu esse factum; atque hoc respectu illa potentia supernaturalis appellatur. Sic igitur divina potentia, propter amplitudinem et illimitationem suam in ordine ad suas actiones, nec praecise naturalis est nec supernaturalis, sed eminentem quamdam rationem potentiae habet, in qua utrumque complectitur.

5. At vero potentia activa creata interdum est naturalis, id est, a natura indita subiecto, interdum vero minime, sed superaddita, et haec rursus, quamvis non sit congenita, sed acquisita, proportionata est naturalibus viribus et capacitati subiecti, ut habitus acquisiti, scilicet, artes, etc.; nam haec omnia comprehenduntur sub potentia activa in hac aptitudine, ut ex Aristotele constat; et sistendo in ratione naturali non potest cognosci alius modus potentiae activae in creaturis: et ideo Aristoteles alterius non meminit. At vero iuxta principia theologiae dantur aliae virtutes activae, quae non solum non sunt congenitae cum natura, neque ab illa naturaliter manant, sed etiam excedunt capacitatem et vires naturales eius. Et haec quidem non possunt dici potentiae naturales respectu subiecti, sed simpliciter supernaturales, tamen respectu propriorum actuum sunt principia connaturalia eorum, et ideo secundum eam rationem habent ali-

relación de potencia natural. De este modo dicen los teólogos que el entendimiento ilustrado por el *lumen gloriae* ve a Dios de modo connatural. Es más, la razón principal de poner esas virtudes es para que el que opera tenga los principios intrínsecos connaturales a esos actos.

6. Pero, además de ésta, se da en la criatura la potencia para cooperar con Dios como instrumento suyo, en orden a los efectos o acciones que superan todo el orden natural, como profesa la opinión más verdadera de los teólogos; por consiguiente, esa potencia no puede dejar de ser real, ya que por ella una cosa influye en un efecto real, ni puede dejar de ser activa, por ser principio de acción, al menos instrumentalmente, y comparada con el efecto o acción no puede denominarse natural, por superar dicha acción absolutamente la naturaleza de ese instrumento. Sin embargo, en sí y en su entidad no es de suyo una entidad sobrenatural, sino que es tal como sea la entidad de la misma criatura, ya que en la realidad se identifica enteramente con ella y no le confiere ninguna especificación propia. Por lo cual también es necesariamente congénita con la entidad de la cual es potencia, y en virtud de esta relación puede llamarse natural. Sin embargo, absolutamente y atendiendo a su relación al efecto, y teniendo en cuenta el modo de obrar, se denomina perfectamente potencia obediencial activa, no sólo en sentido negativo, sino positivo, ya que en realidad ejecuta de manera positiva el imperio o la moción de un agente superior, con el cual coopera activamente y no puede obrar de otra manera; sobre tal potencia hemos tratado abundantemente en el tomo I de la parte III, disp. XXI, s. 5 y 6.

7. Por tanto, con lo dicho queda suficientemente probada toda la conclusión, y cómo dentro de este orden se da la potencia natural, sobrenatural y obediencial. Y la razón no es otra sino que, al tomarse aquí trascendentalmente la potencia activa, es preciso que encierre en sí todos los órdenes de potencias posibles, y que todos esos órdenes mencionados son posibles es claro por lo que precede; en efecto, están conformes, en parte con las naturalezas de las cosas, en parte con la potencia divina y con la subordinación que debe tener la criatura con el creador. En cambio, que no se dé ninguna de esas potencias que no tengan alguna

quem respectum naturalis potentiae. Quomodo aiunt theologi intellectum lumine gloriae illustratum connaturaliter videre Deum. Immo potissima ratio ponendi eas virtutes est, ut operans habeat intrinseca principia connaturalia talibus actibus.

6. Praeter haec vero est in creatura potentia ut cooperetur Deo tamquam instrumentum eius ad effectus vel actiones superantes totum naturae ordinem, ut verior sententia theologorum docet; illa ergo potentia non potest non esse realis, cum per illam influat res in effectum realem, nec potest non esse activa, cum sit principium agendi saltem instrumentaliter, comparataque ad effectum vel actionem non potest dici naturalis, cum talis actio omnino sit supra naturam talis instrumenti. In se tamen et in entitate sua non est ex se entitas supernaturalis, sed talis est qualis fuerit entitas ipsius creaturae, quia in re est omnino idem cum illa, et illi non confert propriam aliquam specificationem. Unde etiam est necessario congenita cum entitate cuius est potentia, secundum quam habitudinem naturalis dici potest. Simpliciter tamen et secundum habitudinem ad effectum, et considerato modo agendi, optime appellatur potentia obedientialis activa, non negative tantum, sed positive, quia revera positive exsequitur imperium vel motionem superioris agentis, cui active cooperatur, et aliter operari non potest; de qua potentia copiose disputavimus in I tom., III partis, disp. XXI, sect. 5 et 6.

7. Ex his ergo satis probata manet tota conclusio, et quomodo in hoc ordine dentur potentia naturalis, supernaturalis et obedientialis. Ratio autem non est alia nisi quia cum potentia activa hic transcendenter sumatur, oportet ut sub se complectatur omnes ordines potentiarum possibilium, omnes autem ordines praedictos esse possibiles ex dictis patet; sunt enim consentanei partim naturis rerum, partim divinae potentiae et subordinationi quam habere debet creatura ad creatorem. Quod vero nulla ex his potentiis sit quae non habeat aliquem respec-

relación de connaturalidad, es claro también por lo dicho, ya que o tiene connaturalidad respecto de la acción, o al menos respecto del sujeto, en cuanto es congénita con éste naturalmente.

8. En contra de esto último solamente puede urgirse el hecho de que puede darse una cualidad que en sí sea sobrenatural e infusa y que no tenga virtud para producir ningún acto connatural, pero que pueda ser instrumento de acciones sobrenaturales, a la manera como piensan muchos teólogos que es el carácter; por consiguiente, esa cualidad tendrá potencia obediencial, la cual no será natural ni respecto del sujeto ni respecto de la acción. Respondo que, aunque dicha potencia no sea connatural al sujeto de esa cualidad, es connatural a la cualidad misma, en cuanto no puede separarse de ella; pues, aun cuando esa cualidad sea sobrenatural, tiene, sin embargo, su propia esencia, y, atendiendo a ella, puede tener atributos connaturales y necesariamente congénitos con ella.

9. *Resolución de una pequeña duda.*— Por otra parte, en esa conclusión puede plantearse la duda de por qué entre las potencias activas no se dice de alguna que es violenta activamente, es decir, que infiere violencia, a pesar de que esta relación de la potencia al acto se halla en las cosas, como es manifiesto, y es distinta de las restantes enumeradas anteriormente. Se responde, en primer lugar, que el término violento propiamente no se toma en sentido activo, sino pasivo, como es claro por el uso corriente y por la conocida definición de Aristóteles. En segundo lugar, la acción no puede ser violenta para el agente como tal, pues, si obra por virtud natural, tal acción se conforma con una inclinación natural; y, si obra por virtud sobrenatural u obediencial, la acción no irá en contra de la inclinación de la naturaleza, sino sobre ella. Y, en cuanto a que la acción sea violenta para el paciente, no es razón suficiente para que la potencia activa se llame violenta, tanto más cuanto que, si hablamos formalmente y *per se* del paciente en cuanto es tal, la acción no es violenta para él, ya que está en potencia respecto de ella, sino que le es violenta en cuanto está afectado por una forma o cualidad contraria, cosa que es accidental para la razón de potencia activa.

tum connaturalitatis, patet etiam ex dictis, quia aut respectu actionis habet connaturalitatem, aut saltem respectu subiecti, quatenus illi est naturaliter congenita.

8. Solum potest contra hoc ultimum instari quia potest dari qualitas in se supernaturalis et infusa quae non habeat vim agendi aliquem actum connaturalem, possit autem esse instrumentum actionum supernaturalium, qualem multi theologi putant esse characterem; illa ergo qualitas habebit potentiam obedientialem, quae nec respectu subiecti, nec respectu actionis naturalis sit. Respondeo, etsi illa potentia non sit connaturalis subiecto illius qualitatis, esse connaturalem ipsi qualitati, quatenus ab illa separari non potest; quamvis enim haec qualitas supernaturalis sit, suam tamen propriam habet essentiam, secundum quam potest habere attributa connaturalia sibique necessario congenita.

9. *Dubiolum dissolvitur.*— Rursus dubitari potest circa illam conclusionem, cur inter potentias activas non dicatur aliqua esse violenta active, id est, violentiam inferens, cum haec habitudo potentiae ad actum in rebus inveniatur, ut constat, et sit diversa a reliquis supra numeratis. Respondetur imprimis violentum proprie non sumi active, sed passive, ut constat ex usu omnium et ex vulgari definitione Aristotelis. Deinde actio non potest esse violenta agenti ut sic, nam si virtute naturali agit, actio illa est naturali inclinationi conformis; si autem agat virtute supernaturali vel obedientiali, actio non erit contra inclinationem naturae, sed supra illam. Quod autem actio sit violenta passo, id non est satis ut potentia activa dicatur violenta, eo vel maxime quod, si formaliter ac per se loquamur de passo ut passum est, actio non est illi violenta, cum sit in potentia ad illam, sed est illi violenta quatenus est affectum contraria forma seu qualitate, quod est per accidens ad rationem activae potentiae.

Afirmación segunda

10. En segundo lugar afirmo que, si la potencia pasiva se toma en sentido trascendental, no toda potencia pasiva es simplemente natural; pues hay alguna que es obediencial, o incluso neutra, aun cuando no haya ninguna potencia de esta clase que no sea natural bajo algún aspecto. Esta afirmación se ha de explicar y probar en la misma proporción que la precedente; pero no tiene aplicación en el caso de Dios, sino solamente en las criaturas; en Dios, en efecto, no hay ninguna potencia pasiva, sino que ésta es algo propio de las criaturas. Y puede referirse o bien al sujeto en que está, o al acto que recibe, porque el acto en ocasiones es tal que no solamente puede la potencia recibirlo naturalmente, sino que incluso tiene inclinación natural a él; algunas veces, en cambio, el acto es de tal clase que se le puede atribuir en virtud de las causas naturales, pero no es algo debido a esa potencia pasiva, ni proviene de una inclinación suya natural e intrínseca. Por otra parte, el acto en ocasiones puede ser tal que ni nazca de una inclinación del paciente ni pueda tampoco llevarse a cabo por causas naturales; pero puede ser inducido en un sujeto determinado por un agente divino y sobrenatural.

Solución incidental acerca de la potencia neutra

11. *Primera opinión.*— Por consiguiente, cuando la potencia pasiva es no sólo innata, sino connatural al sujeto, y tiene también una inclinación connatural al acto que puede recibir por medio de las causas naturales, entonces es una potencia natural con toda propiedad y bajo todos los aspectos, y en este sentido la materia es una potencia natural para la forma, la visión para las especies o para los actos de ver, etc. Otras veces, en cambio, la potencia es innata ciertamente e intrínseca al sujeto, pero el acto que en ella se recibe no es de tal clase que por sí diga referencia a la perfección de esa potencia o que surja de una inclinación suya, aun cuando pueda ser inducido por causas creadas y contenidas bajo el orden natural. Y a esta potencia la llamó Escoto neutra, q. 1 del *Prólogo,* e *In II,* dist. 2, q. 6, al fin; y se vale del ejemplo de la potencia pasiva que tiene

Secunda assertio

10. Dico secundo: si potentia passiva transcendenter sumatur, non omnis potentia passiva est simpliciter naturalis; aliqua est enim obedientialis, vel etiam neutra, quamquam nulla sit huiusmodi potentia quae secundum aliquem respectum non sit naturalis. Haec assertio eadem proportione qua praecedens declaranda est et probanda; non habet tamen locum in Deo, sed tantum in creaturis, quia in Deo nulla est potentia passiva, sed haec est creaturarum propria. Quae comparari potest, vel ad subiectum cui inest, vel ad actum quem recipit, quia actus interdum talis est, ut non solum possit potentia naturaliter illum recipere, sed etiam ad illum habeat naturalem inclinationem; aliquando vero actus est talis, ut virtute causarum naturalium tribui possit, non tamen sit debitus tali potentiae passivae, neque ex intrinseca et naturali inclinatione eius. Rursus potest aliquando actus talis esse, ut neque sit ex inclinatione passi, neque etiam possit per naturales causas fieri; a divino autem et supernaturali agente possit in tale subiectum induci.

Resolutio incidens de potentia neutra

11. *Prima sententia.*— Quando ergo potentia passiva et est innata et connaturalis subiecto et connaturalem etiam habet inclinationem ad actum quem per naturales causas recipere potest, tunc propriissime et omni respectu est potentia naturalis, sicque materia est naturalis potentia ad formam, visus ad species vel actus videndi, etc. Aliquando vero est potentia innata quidem et intrinseca subiecto, actus vero qui in ea recipitur talis non est ut per se spectet ad perfectionem talis potentiae, quive sit ex inclinatione eius, etiamsi a causis creatis et intra ordinem naturae contentis induci possit. Et hanc potentiam appellavit neutram Scotus, q. 1 Prologi, et In II, dist. 2, q. 6, in fine; adhibetque exemplum in potentia

el cielo para su movimiento circular, la cual dice que es neutra, puesto que el cielo es de suyo indiferente para ese movimiento por no afectar en nada a su perfección particular, que era la opinión de Avicena, lib. IX de su *Metafísica,* c. 2. Y dice Escoto que es semejante la potencia del ángel para el movimiento o para existir en un lugar o en otro, y la potencia de la superficie para la blancura o la negrura, ya que, aun cuando la superficie tenga aptitud para la recepción de estas formas, es, sin embargo, indiferente a ellas.

12. *Segunda opinión.*— Otros, en cambio, se niegan a admitir semejante potencia neutra, como Cayetano en sus opúsculos, tomo III, tratado III, q. 1; y Soto, II *Phys.,* q. 1, ad 2. Y el fundamento es que la potencia, o bien se compara con su acto adecuado, o con actos particulares e inadecuados contenidos en aquél. Del primer modo no puede darse la potencia neutra, ya que toda potencia se instituye por causa de un acto, sobre todo del acto adecuado al cual por lo mismo dice referencia de modo esencial y primario, y a él se inclina, según la doctrina del Filósofo, IX de la *Metafísica,* text. 13, 14, 15 y 16, donde dice, por ello, que toda potencia se define por el acto. En cambio, si la potencia se compara con sus actos inadecuados, aun cuando de alguna manera sea indiferente para recibir uno u otro, sin embargo en absoluto no puede llamarse neutra, sino más bien connatural para cada uno de ellos, al menos de modo esencial y secundario, ya que en cada uno de ellos se encuentra la razón común de objeto o de acto adecuado. En otro caso, la materia estaría solamente en potencia neutra para cada una de las formas, y la vista para los actos de ver, etc., y de ese modo la potencia, en cuanto está bajo el acto, nunca sería potencia natural, ya que no está nunca más que bajo un acto singular y determinado.

13. *Se ha de afirmar necesariamente alguna potencia neutra.*— Pero no puede negarse que alguna potencia puede denominarse neutra; y esto, doblemente, es decir, o bien en cuanto está bajo un acto determinado, o bien en sí misma. Se explica porque la materia prima puede considerarse de dos maneras: primera, en cuanto está bajo una forma, por ejemplo, del fuego; segunda, precisivamente y en sí misma. Y la misma consideración doble tiene lugar en cualquier potencia pasiva. La materia, por tanto, en cuanto está bajo una forma puede decirse que está

passiva quam caelum habet ad suum motum circularem, quam dicit esse neutram, quia caelum ex se indifferens est ad illum motum, eo quod nihil ad eius particularem perfectionem pertineat, quae fuit sententia Avicen., lib. IX suae Metaph., c. 2. Similemque dicit Scotus esse potentiam angeli ad motum vel ad existendum in hoc aut illo loco, et potentiam superficiei ad albedinem vel nigredinem, quia, licet superficies apta sit ad has formas recipiendas, indifferens tamen est ad illas.

12. *Secunda sententia.*— Alii vero nolunt admittere huiusmodi potentiam neutram, ut Caietanus, in suis opusc., tom. III, tract. III, q. 1; et Soto, II Phys., q. 1, ad 2. Fundamentum autem est, quia vel potentia comparatur ad actum adaequatum, vel ad particulares et inadaequatos sub illo contentos. Priori modo non potest dari potentia neutra, quia omnis potentia instituta est propter actum, praesertim adaequatum, quem propterea per se primo respicit et ad illum inclinatur, iuxta doctrinam Philosophi, IX Metaph., text. 13, 14, 15 et 16, ubi propterea ait omnem potentiam definiri per actum. Si vero comparetur potentia ad actus inadaequatos, licet aliquo modo indifferens sit ad hunc vel illum recipiendum, simpliciter tamen dici non potest neutra, sed potius connaturalis ad singulos, saltem per se secundo, quia in singulis reperitur communis ratio obiecti seu actus adaequati. Alias materia tantum esset in potentia neutra ad singulas formas, et visus ad visiones, etc., atque ita nunquam potentia, ut est sub actu, esset potentia naturalis, quia nunquam est nisi sub uno actu singulari et determinato.

13. *Potentia aliqua neutra necessario asserenda.*— Sed negari non potest quin aliqua potentia neutra possit appellari; idque dupliciter, scilicet, vel ut est sub aliquo actu, vel secundum se. Declaratur, nam materia prima dupliciter considerari potest: primo, ut est sub aliqua forma, verbi gratia, ignis; secundo, praecise ac secundum se. Et eadem duplex consideratio locum habet in qualibet potentia passiva. Materia igitur, ut

en potencia neutra para los actos indiferentes a esa forma, aunque ello se diría con más propiedad de todo el compuesto, en cuanto está en potencia para esos actos. Así, ciertamente, el fuego (prescindiendo por ahora de la cuestión relativa al cielo) está en potencia neutra para moverse en su lugar natural en sentido circular, o para reposar, ya que la forma del fuego no tiene inclinación ni repugnancia para ninguna de esas cosas, sino que naturalmente se inclina sólo a existir en su lugar, y éste es como el objeto primario y adecuado de esa inclinación; en cambio, el modo de existir con movimiento o sin él es accidental, y no es propiamente un acto contenido esencialmente bajo el objeto primario, sino una condición concomitante y accidental. Del mismo modo pienso que puede decirse que el aire está en potencia neutra para la luz, porque la forma del aire no tiene inclinación natural para ella, aun cuando no le ofrezca resistencia; y son fáciles los ejemplos semejantes. Y no es válido contra esta parte el fundamento de la segunda opinión, ya que esta potencia se denomina neutra, no tanto en comparación con la misma potencia pasiva cuanto en relación con la forma, la cual no se inclina a ninguno de esos actos.

14. Y, considerando de la segunda manera la materia o potencia pasiva en sí misma, pienso que entonces se ha de emplear otra distinción; porque la potencia o bien se ha instituido y ordenado *per se* al acto, o tiene solamente para ese acto una aptitud cuasi concomitante de su entidad, de tal modo que no pertenezca a su fin primario. Cuando la potencia es de la primera clase, ya se la compare con la razón adecuada de su acto ya con las razones específicas y singulares contenidas bajo ella, no puede denominarse potencia neutra, sino natural, como prueba atinadamente el fundamento de Cayetano y de otros. En cambio, cuando la potencia o capacidad es únicamente de la segunda clase, se denomina rectamente potencia neutra, ya que en realidad no exige ningún acto determinado por su inclinación natural, ni adecuada, ni inadecuadamente, puesto que esa capacidad no está en una cosa determinada porque esencialmente esté ordenada a ese acto, sino sólo por estarlo concomitantemente. En este sentido pienso que la superficie está en potencia neutra para los colores, y no sólo para cada uno de los colores,

est sub una forma, dici potest esse in potentia neutra ad actus indifferentes tali formae; quamquam id proprius dicatur de toto composito, prout est in potentia ad tales actus. Sic certe ignis (quidquid pro nunc de caelis sit) est in potentia neutra ut in suo naturali loco vel circulariter moveatur vel quiescat, quia forma ignis ad neutrum horum inclinationem habet vel repugnantiam, sed solum inclinatur naturaliter ad existendum in suo loco, et hoc est quasi obiectum primarium et adaequatum illius inclinationis; modus autem existendi cum motu, vel sine illo, accidentarius est, et non est proprie actus per se contentus sub primario obiecto, sed conditio concomitans et accidentaria. Eodem modo censeo dici posse aerem esse in potentia neutra ad lumen, quia forma aeris non habet naturalem inclinationem ad illud, etiamsi illi non repugnet: et similia exempla sunt facilia. Neque contra hanc partem procedit fundamentum secundae sententiae, quia haec potentia non tam dicitur neutra comparatione ipsius potentiae passivae quam formae, quae ad nullum ex illis actibus inclinatur.

14. Considerando autem posteriori modo materiam seu potentiam passivam secundum se, sic alia distinctione utendum censeo; nam vel potentia est per se instituta et ordinata ad actum, vel solum habet aptitudinem ad talem actum quasi concomitantem entitatem eius, ita ut non pertineat ad primarium finem eius. Quando potentia est prioris generis, sive ad adaequatam rationem sui actus, sive ad specificas et singulares sub illa contentas comparetur, non potest potentia neutra vocari, sed naturalis, ut recte probat fundamentum Caietani et aliorum. At vero quando potentia vel capacitas est tantum posterioris rationis, recte dicitur potentia neutra, quia revera nullum actum talem postulat ex inclinatione naturali, neque adaequate, neque inadaequate, quia illa capacitas non inest tali rei eo quod sit per se ordinata ad illum actum, sed solum concomitanter. Sic existimo superficiem esse in potentia neutra ad colores et non tantum

sino incluso para el color en absoluto, ya que no tiene ninguna inclinación natural a él. Por ello, en el cielo hay superficie sin ningún color, y también en los elementos simples, y tiene un estado tan natural como en los compuestos en que está coloreada. Y si en los compuestos no puede existir naturalmente sin color, no es por razón de sí, sino de la forma. Casi del mismo modo pienso que la cantidad está en potencia neutra para varias figuras, ya que absolutamente nada pertenecen a su perfección o inclinación natural considerada en sí misma. E igualmente, según el parecer y modo de hablar de todos los filósofos, las realidades naturales no se dice que estén en potencia natural para las formas artificiales, que son figuras determinadas, sino en potencia obediencial, la cual en esas cosas es de la misma clase que la neutra; por qué razón se la llame obediencial lo explicaré inmediatamente. Y lo mismo pienso que sucede en la materia prima con respecto a algunos accidentes, en cuanto se refieren a ella, ya que la materia prima, esencial y primariamente, es por razón de la forma sustancial; en cambio, a los accidentes (excepto la cantidad, que es una propiedad que le es connatural) sólo dice referencia o mediante la forma sustancial o por razón de ella. Por esto, si hay algunos accidentes que en nada se refieren a la forma sustancial ni se exigen por razón de ella, respecto de éstos la materia prima puede decirse que está en potencia neutra, como con respecto al movimiento y el reposo, la densidad y el enrarecimiento.

15. Ni tiene valor en contra de esta parte el fundamento de la segunda opinión, porque tal potencia no está ordenada *per se*, por su propia naturaleza, a una forma o accidentes de esta clase, ni en particular, ni en común, sino que *per se* está ordenada a un acto de otro género, y concomitantemente tiene capacidad para los restantes. Pero esa razón o denominación de potencia neutra no excluye que tal capacidad sea connatural por parte del sujeto, como necesariamente concomitante a la naturaleza o entidad de esa realidad, e incluso realmente indistinta de ella y distinta sólo conceptualmente.

16. *La potencia obediencial pasiva no es la sola no repugnancia.*— Y con esto fácilmente se entiende qué hay que decir de la potencia que tienen las realidades creadas para recibir algunos actos de la virtud divina y sobrenatural que no

ad singulos colores, sed etiam ad colorem absolute, quia nullam naturalem inclinationem ad illum habet. Unde in caelo est superficies sine ullo colore, et in simplicibus elementis, et tam naturalem statum habet ac in mixtis, ubi est colorata. Quod si in mixtis esse non potest naturaliter sine colore, id non est ratione sui, sed ratione formae. Eodem fere modo existimo esse quantitatem in potentia neutra ad varias figuras, quia nihil omnino pertinent ad naturalem perfectionem vel inclinationem eius secundum se. Sic etiam ex sententia et modo loquendi philosophorum omnium, res naturales non dicuntur esse in potentia naturali ad formas artificiales, quae sunt figurae quaedam, sed in obedientiali, quae in illis rebus eiusdem rationis est cum neutra; cur autem obedientialis dicatur, statim declarabo. Et idem existimo accidere in materia prima respectu aliquorum accidentium, quantum ad illam spectant, quia materia prima per se primo est propter formam substantialem; accidentia vero (praeter quantitatem, quae est proprietas sibi connaturalis) solum respicit vel media forma substantiali, vel ratione illius. Unde, si quae sunt accidentia quae ad substantialem formam nihil conferunt nec ratione illius postulantur, respectu illorum dici potest materia prima esse in potentia neutra, ut ad motum vel quietem, densitatem vel raritatem.

15. Neque contra hanc partem procedit fundamentum alterius sententiae, quia talis potentia per se ordinata non est ex natura sua ad huiusmodi formam vel accidentia, neque in particulari, nec in communi, sed est per se ad actum alterius generis, concomitanter vero habet capacitatem ad reliquos. Haec vero ratio seu denominatio potentiae neutrae non excludit quin talis capacitas connaturalis sit ex parte subiecti, tamquam necessario concomitans naturam vel entitatem talis rei, immo in re ipsa indistincta ab illa, nisi secundum rationem.

16. *Potentia obedientialis passiva non est sola non repugnantia.*— Atque hinc facile intelligitur quid dicendum sit de potentia quam res creatae habent ad recipiendos aliquos actus divinae et supernaturalis virtutis,

pueden recibir por medio de las causas naturales, como es la capacidad del alma para la gracia y la del entendimiento para el *lumen gloriae*. En efecto, no hay duda de que tal potencia sea positiva y real y fundada en la misma entidad de la cosa. No puede, pues, afirmarse que sea la sola no repugnancia, pues, aunque ésta intervenga al mismo tiempo, sin embargo sola no es suficiente para la causalidad real material que estas cosas tienen sobre el acto que reciben en sí, ya que es el verdadero y real sujeto del mismo, del cual depende ese acto accidental en su ser y en su hacerse. Por tanto, en dicho sujeto hay capacidad pasiva real para ese acto. Sobre tal capacidad, pues, discuten los teólogos si se ha de llamar natural; y Escoto, *In II*, en el texto citado anteriormente, y sus discípulos le llaman natural. Cayetano, en cambio, en la I p., q. 1 y 12, a. 1 de las dos, y los demás tomistas, la llaman obediencial y hablan con más propiedad, aun cuando la diferencia puede estar en solo el modo de hablar. Es cierto, en efecto, que esta potencia no es una realidad sobreañadida a las naturalezas de las cosas o distinta de ellas realmente, pues sería preciso que ésta supusiera otra capacidad, sobre la cual caería de nuevo la misma cuestión. Por tanto, en este aspecto esa potencia puede llamarse natural para el sujeto, ya que no solamente ha sido producida juntamente con él, sino que es su misma entidad natural. En este sentido afirmó Agustín, *De Praedestinat. sanct.*, c. 5: *Es propio de la naturaleza de los fieles poder tener la fe y la caridad;* y Santo Tomás, I-II, q. 113, a. 1, afirma en el mismo sentido que el alma racional es capaz naturalmente de la gracia; y en I, q. 48, a. 4, dice que la aptitud del alma para la gracia se sigue de su naturaleza. Sin embargo, comparándola con el acto y con el agente, de los cuales recibe absolutamente la denominación de potencia, no puede esta potencia llamarse natural, como acertadamente afirma Santo Tomás, *In I*, dist. 14, q. 9, a. 2, no solamente porque tal acto es de modo absoluto y en sí mismo sobrenatural, y porque no puede ser llevada al acto por un agente natural, sino también porque ni tal acto se le debe a esa potencia por la naturaleza misma de la cosa, ni ella tiene inclinación natural hacia él, según la opinión más verdadera de los teólogos. Y, por ello, esta potencia suele llamarse obediencial o potencia de obediencia, como amplia-

quos per naturales causas recipere non possunt, ut est capacitas animae ad gratiam et intellectus ad lumen gloriae. Non est enim dubium quin talis potentia positiva et realis sit, et in ipsius rei entitate fundata. Non enim dici potest quod sit sola non repugnantia; nam, licet haec simul intercedat, tamen sola non satis est ad realem causalitatem materialem quam huiusmodi res habent circa actum quem in se recipiunt, nam est verum ac reale subiectum eius a quo talis actus accidentalis in esse et fieri pendet. Est igitur in tali subiecto realis capacitas passiva ad talem actum. De hac ergo capacitate disputant theologi an naturalis dicenda sit; et Scotus, In II, ubi supra, et discipuli eius illam naturalem appellant. Caietanus vero, I p., q. 1, et 12, a. 1 utriusque, et alii thomistae vocant obedientialem, et melius loquuntur, licet possit esse dissensio in solo modo loquendi. Certum est enim hanc potentiam non esse aliquam rem superadditam naturis rerum, aut ab eis in re ipsa distinctam, nam oporteret illam supponere aliam capacitatem, de qua eadem rediret quaestio. Unde secundum hunc respectum potest dici talis potentia naturalis subiecto, quia et est cum illo naturaliter congenita, et est ipsamet entitas naturalis eius. Quomodo dixit Augustinus, de Praedestinat. sanct., c. 5: *Posse habere fidem et charitatem naturae est fidelium;* et D. Thom., I-II, q. 113, a. 1, eodem sensu ait rationalem animam naturaliter esse capacem gratiae; et I, q. 48, a. 4, ait habilitatem animae ad gratiam consequi naturam eius. At vero comparatione ad actum et ad agens, a quibus potentia simpliciter denominatur, non potest haec potentia dici naturalis, ut recte dicit D. Thom., In I, dist. 14, q. 9, a. 2, tum quia ille actus est simpliciter et in se supernaturalis; tum etiam quia non potest a naturali agente reduci ad actum; tum praeterea quia neque talis actus est ex natura rei debitus tali potentiae, neque ipsa habet naturalem inclinationem ad illum, iuxta veriorem theologorum sententiam. Et ideo vocari solet haec potentia obedientialis, seu potentia obedientiae, ut late

mente expuse en el tomo I de la parte III, disp. XXXI, sec. 6. Y puede verse, además, en Santo Tomás, q. 29 *De Veritate*, a. 3, ad 3, y q. única *De Virtutibus*, a. 10, ad 13, y q. 1 *De Potentia*, a. 3, ad 1; y Capréolo, *In I*, dist. 42, q. 1, a. 3, ad 5 contra la conclusión 4; y el Ferrariense, III *cont. Gent.*, c. 102, donde lo trata Santo Tomás en la razón 4.

17. *De qué clase es la potencia que se da en las realidades físicas para las formas artificiales.*— Y de este modo hablan algunos filósofos de la potencia pasiva que se da en las realidades naturales para las formas artificiales, modo de hablar que está tomado de Santo Tomás, II *Phys.*, lec. 1. La razón es que tampoco esa potencia tiende a su perfección, o a su inclinación natural. Por lo cual, desde este aspecto, dicha potencia puede llamarse también neutra, ya que ni se inclina al acto naturalmente ni le ofrece resistencia. Pero como no la reduce al acto un agente meramente natural, sino intelectual, operando bien mediante el arte, que de algún modo se sobreañade a la naturaleza, bien por la moción de la voluntad, que suele llamarse imperio, por esto dicha potencia se llama obediencial; pues, como antes dijimos, la potencia pasiva corresponde a la activa, y, por ello, toma una denominación proporcionada a ésta. Pero existe una marcada diferencia entre la potencia obediencial para las formas artificiales y para las sobrenaturales, pues a aquélla puede reducirla al acto un agente creado operando por medio de las fuerzas naturales, y a ésta, en cambio, solamente el agente increado, al menos como agente principal. Igualmente porque la acción sobre la primera potencia, aunque no sea meramente natural, en cuanto la acción natural se distingue de la libre, ni sea tampoco natural en cuanto debida a la naturaleza, está, sin embargo, contenida de modo absoluto en el orden de la naturaleza, en cuanto se distingue del orden sobrenatural de la gracia, y no es milagrosa, porque en esa acción no interviene ningún efecto o movimiento que no puedan producir las virtudes o potencias naturales. Ni tampoco mediante esa acción se produce forma alguna que pertenezca a un grado u orden superior de realidades. En cambio, la segunda potencia no queda reducida al acto si no es mediante una acción sobrenatural o milagrosa, sea en cuanto al modo o en cuanto a la sustancia. Finalmente, la capacidad primera es muy limitada y restringida a las formas imperfectas; la última,

tractavi in I tom. III partis, disp. XXXI, sect. 6. Et praeterea videri potest D. Thom., q. 29 de Verit., a. 3, ad 3, et q. unica de Virtutibus, a. 10, ad 13, et q. 1 de Potent., a. 3, ad 1; et Capreolus, In I, dist. 42, q. 1, a. 3, ad 5 contra 4 concl.; et Ferrar., III contra Gent., c. 102, ubi D. Thomas, ratione 4.

17. *Potentia quae est in rebus physicis ad formas artificiales, qualis sit.*— Atque ad hunc modum loquuntur nonnulli philosophi de potentia passiva quae est in rebus naturalibus ad formas artificiales, sumiturque hic loquendi modus ex D. Thom., II Phys., lect. 1. Quia etiam illa potentia non est ad eius perfectionem vel naturalem inclinationem. Unde sub hac ratione potest etiam dici talis potentia neutra, quia neque inclinatur ad actum naturaliter, neque illi repugnat. Quia vero non reducitur in actum ab agente mere naturali, sed ab intellectuali, operante et per artem, quae aliquo modo est superaddita naturae, et per motionem voluntatis, quae imperium dici solet, ideo talis potentia obedientialis vocatur; nam, ut supra diximus, potentia passiva correspondet activae, unde etiam suscipit denominationem proportionatam illi. Est autem latum discrimen inter potentiam obedientialem ad formas artificiales et supernaturales, nam illa potest reduci in actum ab agente creato per naturales vires operante, haec vero nonnisi ab agente increato, saltem ut principali. Item, quia actio circa priorem potentiam, licet non sit mere naturalis, ut naturalis actio distinguitur a libera, neque etiam sit naturalis ut naturae debita, est tamen absolute contenta in ordine naturae, ut distinguitur ab ordine gratiae supernaturali, et non miraculosa, nam in illa actione nullus intervenit effectus aut motus qui non possit per virtutes et potentias naturales fieri. Neque per illam actionem fit aliqua forma quae pertineat ad superiorem gradum seu ordinem rerum. Posterior vero potentia non reducitur ad actum nisi per supernaturalem aut miraculosam actionem, aut in modo aut in substantia. Denique prior capacitas valde

en cambio, es amplísima, hasta el extremo de que no puede quedar plenamente saciada y colmada, ni siquiera por la potencia absoluta de Dios, como se desprende de Santo Tomás, II-II, q. 24, a. 7, y q. 29 *De Veritate*, a. 3. En efecto, cualquier cosa que opere Dios en ella, permanece siempre la capacidad para recibir más cosas, ya que esto mismo pertenece a la potencia infinita de Dios.

Se resuelven de paso algunas dudas

18. *Qué potencia tiene la materia prima respecto al alma racional.*— Y con lo dicho se resuelve fácilmente la cuestión de qué clase de potencia tiene la materia para el alma racional y si se ha de llamar natural. Efectivamente, hay que afirmar que es verdadera y propiamente una potencia natural, ya que el alma racional es verdadera y naturalmente el acto de la materia. Y no importa que esa alma pueda ser producida solamente por creación, no sólo porque la materia no está en potencia para la creación del alma, sino para la unión, y ésta puede llevarla a cabo un agente natural, sino también porque Dios no crea esa alma como agente sobrenatural sino en cuanto pertenece en su orden al complemento de las causas naturales.

19. Igualmente, con lo dicho se define fácilmente otra cuestión, concretamente si en la materia o sujeto hay potencia natural para la recepción del acto que tuvo una vez y que perdió, aun cuando naturalmente no lo pueda ya recibir. Hay, pues, que decir que, en cuanto a la entidad y capacidad de esa forma, permanece la misma potencia, no sólo porque en sí no ha quedado disminuida, por ser indivisible, sino también porque de cualquier modo que se le restituya tal acto a esa potencia lo acogería con una virtud natural. En cambio, en cuanto al modo de recepción no hay en tal sujeto una capacidad próxima, esto es, que tenga todas las condiciones requeridas para poder recuperar tal acto de un agente natural. Y, por eso, tal potencia puede denominarse obediencial. Y no hay inconveniente en que la potencia en sí y respecto del acto cuasi en término sea natural, y que, en cambio, sea obediencial respecto del proceso o modo de recepción; pues esta relación es accidental, resultando de la presuposición de la anterior generación y corrupción; en cambio, para la potencia natural es suficiente con que

limitata est, et ad formas imperfectas; posterior vero amplissima est, adeo ut plene satiari et impleri non possit, etiam per potentiam Dei absolutam, ut sumitur ex D. Thoma, II-II, q. 24, a. 7, et q. 29 de Verit., a. 3. Quidquid enim Deus in illa operetur, semper manet capax ad plura recipienda; nam hoc ipsum pertinet ad infinitam potentiam Dei.

Obiter aliquot dubia expediuntur

18. *Materia prima quam potentiam habeat ad animam rationalem.*— Atque hinc resolvitur facile illa quaestio, qualis sit potentia materiae ad animam rationalem et an sit dicenda naturalis. Dicendum est enim vere ac proprie esse naturalem potentiam, quia anima rationalis vere ac naturaliter est actus materiae. Nec refert quod illa anima tantum fieri possit per creationem, tum quia materia non est in potentia ad creationem animae, sed ad unionem, et haec fieri potest ab agente naturali; tum etiam quia Deus non creat illam animam ut supernaturale agens, sed ut pertinens in suo ordine ad complementum causarum naturalium.

19. Item definitur ex dictis facile alia quaestio, scilicet, an in materia vel subiecto sit potentia naturalis ad recipiendum actum quem semel habuit et amisit, etiamsi iam non possit naturaliter illum recipere. Dicendum est enim, quoad entitatem et capacitatem talis formae eamdem potentiam manere, tum quia illa non est in se diminuta, cum sit indivisibilis, tum etiam quia quacumque ratione restituatur illi potentiae talis actus, naturali vi illum complectetur. At vero quoad modum recipiendi non est in tali subiecto capacitas proxima, id est, habens omnes conditiones requisitas ut possit a naturali agente recuperare talem actum. Et ideo quoad hoc potest talis potentia vocari obedientialis. Neque est inconveniens quod potentia in se, et respectu actus quasi in termino, sit naturalis, et tamen quod respectu viae aut modi recipiendi sit obedientialis; nam hic respectus est accidentarius ex praesuppositione prioris generationis et corruptionis; ad potentiam autem naturalem satis est quod per se et absolute potuerit ille actus modo et via naturali obtineri.

ese acto *per se* y de modo absoluto haya podido obtenerse de manera y por camino natural.

20. *Qué potencia se requiere en las realidades físicas para las formas físicas que pueden producirse solamente de modo artificial.*— Pero, además, surge de aquí otra cuestión que solucionaremos brevemente, a saber, si en las realidades naturales hay una potencia natural para algunas formas sustanciales que no pueden introducirse si no se pone en juego el arte y habilidad humanos, y que, por lo mismo, más bien parecen ser producidas de manera artificial que natural, como son la forma del pan, la de la harina y semejantes. Hay que decir, pues, que esto no es obstáculo para que exista en las cosas una potencia natural para esas formas, la cual no es otra que la potencia misma de la materia prima, que incluye asimismo estas formas dentro de su objeto adecuado; sin embargo, por razón de las peculiares disposiciones que se requieren para esas formas, es necesaria una habilidad especial en la aplicación de los principios activos a los pasivos, a fin de que las disposiciones requeridas para tales formas puedan ser introducidas. Más todavía, con dificultad se hallan realidades algunas sustanciales aplicadas a los usos del hombre que no requieran la habilidad humana para que puedan ser producidas de modo conveniente; pero toda esta habilidad se limita a la aplicación de las causas agentes o pacientes. Sin embargo, hay algunas de esas cosas que dependen más del arte, porque nunca pueden ser engendradas por sus semejantes; pero la virtud de introducir *per se* las formas de éstos se da en las causas universales solamente, las cuales no operan a no ser que la materia quede convenientemente preparada y aplicada mediante el arte.

21. *¿Hay alguna potencia pasiva que sea violenta?*— Por último, acerca de esta conclusión puede preguntarse si se da una potencia pasiva violenta. Efectivamente, lo niegan algunos porque la acción no es nunca violenta por parte de sola la potencia pasiva, ya que ésta, de suyo, es indiferente para los opuestos, como atestigua Aristóteles, libro X de la *Metafísica*, c. 6, texto 14. En cambio, Cayetano, en el opúsculo antes citado, aunque niega la potencia neutra, afirma, sin embargo, que la pasiva se divide en violenta y natural; pues la potencia pasiva que tiene la piedra para ser movida hacia arriba es violenta. Sin embargo, se

20. *Quae potentia in physicis ad physicas formas sola arte effectibiles.*— Rursus vero hinc oritur et breviter expeditur alia quaestio, scilicet, an in rebus naturalibus sit potentia naturalis ad quasdam formas substantiales quae, nisi adhibita humana arte et industria, introduci non possunt, ideoque potius per artem fieri videntur quam per naturam, ut sunt forma panis, farinae, et similes. Dicendum est enim hoc non obstare quominus ad illas formas sit in rebus naturalis potentia, quae non est alia praeter potentiam ipsam materiae primae, quae has etiam formas includit sub adaequato obiecto suo; propter peculiares tamen dispositiones ad huiusmodi formas requisitas, necessaria est peculiaris industria in applicando activa passivis ut dispositiones ad huiusmodi formas requisitae introduci possint. Quin potius, vix sunt aliquae res substantiales ad humanos usus accommodatae quae humanam industriam non requirant ut convenienti modo gigni possint; tota vero haec industria in applicandis causis agentibus vel patientibus versatur. Quaedam vero sunt ex his rebus quae magis pendent ab arte, eo quod nunquam possint a sibi similibus generari; sed vis per se introducendi illorum formas in solis est universalibus causis, quae non agunt nisi materia convenienter per artem praeparetur et applicetur.

21. *An aliqua passiva potentia sit violenta.*— Ultimo inquiri potest circa hanc conclusionem, an detur potentia passiva violenta. Aliqui enim negant, quia actio nunquam est violenta ex parte solius potentiae passivae; haec enim de se indifferens est ad opposita, teste Aristotele, lib. X Metaph., c. 6, text. 14. Caietanus vero, in opusculo supra citato, quamvis neget potentiam neutram, dicit tamen passivam potentiam in violentam et naturalem distingui; nam potentia passiva quam lapis habet ut sursum moveatur, violenta est. Sed distinctione opus est: potest enim potentia passiva considerari

impone una distinción, porque la potencia pasiva puede considerarse o en sí misma o en cuanto está bajo algún acto. Del primer modo es verdad que ninguna potencia pasiva es violenta, ya que, al ser ella misma capaz de tal acto y al no suponerse que hay en ella un acto opuesto, no hay motivo para que le repugne, sino que más bien o se inclina a él, si por su naturaleza ha sido instituida *per se* para él, o al menos no le repugna, sino que es indiferente, si tiene esa capacidad solamente de modo concomitante. Pero, si se considera la potencia en cuanto está bajo algún acto, entonces la potencia puede decirse violenta para el acto opuesto respecto de todo el compuesto en que permanece tal potencia; pues para éste es violento el tal acto, y no para la potencia misma considerada en sí. Y se dice violenta esa potencia no porque ella misma esté de modo violento en el compuesto, pues más bien es natural, de la misma manera que es natural al hombre ser mortal, sino que se llama violenta, porque es potencia para un acto violento para el supuesto mismo. De ello resulta que esa potencia violenta no se distingue realmente de la natural, sino sólo por la relación a los diversos actos. Añádase que, aun cuando la potencia pasiva respecto de varios actos positivos, de los cuales es receptiva, considerada en sí misma no sea violenta para alguno de ellos, ya que no determina para sí a ninguno de ellos por su inclinación natural, sino por virtud de alguna forma, sin embargo, si se establece la comparación no entre los actos positivos, sino entre el acto positivo y la privación de él, puede resultar entonces que la potencia pasiva considerada en sí sea violenta para la carencia del acto, como cuando por la inclinación pasiva natural determina para sí un acto concreto como siéndole debido, a la manera que la materia del cielo estaría violenta sin la forma propia, punto sobre el que traté algo en el tomo I de la parte III, disp. VIII, sec. 4.

Afirmación tercera sobre la potencia predicamental

22. Digo, en tercer lugar, que la potencia predicamental es siempre potencia natural comparándola con su acto, pero no lo es siempre comparándola con el sujeto en que está. Esta afirmación se colige fácilmente de todo lo dicho hasta aquí; pues, en primer lugar, toda potencia que es especie de cualidad está esencial

vel secundum se, vel prout subest alicui actui. Priori modo revera nulla est potentia passiva violenta, quia cum ipsa sit de se capax talis actus et non supponatur in ea oppositus actus, non habet unde illi repugnet, sed potius vel ad illum inclinatur, si ad illum sit per se instituta, vel saltem illi non repugnat, sed indifferens est, si tantum concomitanter illam capacitatem habeat. Si vero potentia consideretur ut est sub aliquo actu, sic potest dici esse potentia violenta ad oppositum actum, respectu totius compositi in quo manet talis potentia; illi enim violentus est talis actus, non ipsi potentiae secundum se. Dicitur autem talis potentia violenta, non quia ipsa violenter insit composito, nam potius est naturalis, sicut homini est naturale esse mortalem; sed violenta dicitur quia est ad actum ipsi supposito violentum. Unde fit ut talis potentia violenta non distinguatur re a naturali, sed habitudine tantum ad diversos actus. Adde quod licet potentia passiva respectu plurium actuum positivorum, quorum est receptiva, non sit secundum se spectata violenta ad alterum illorum, quia neutrum sibi determinat ex naturali sua inclinatione, sed ex aliqua forma, tamen, si comparatio fiat non inter actus positivos, sed inter positivum actum et privationem eius, sic fieri potest ut potentia passiva secundum se sit violenta ad carentiam actus, ut quando ex naturali inclinatione passiva determinat sibi talem actum tamquam sibi debitum, quo modo materia caeli esset violenta sine propria forma, de qua re aliqua tetigi I tomo III partis, disp. VIII, sect. 4.

Tertia assertio de potentia praedicamentali

22. Dico tertio: potentia praedicamentalis semper est potentia naturalis comparatione ad suum actum, non tamen semper comparatione ad subiectum cui inest. Haec assertio colligitur facile ex omnibus hactenus dictis; nam imprimis omnis potentia quae

y primariamente instituida y ordenada al acto; por consiguiente es una potencia natural para su acto. Y esto, de modo primario y esencial, ciertamente respecto del acto adecuado, pero secundariamente también respecto de los actos inadecuados que están contenidos bajo el objeto adecuado. Esto puede corroborarse también fácilmente por la inducción sobre todas las potencias, tanto las propias del alma, que son simultáneamente activas y pasivas, como en las otras puramente activas, que se inclinan siempre a sus acciones. En segundo lugar se ve claro por exclusión de los demás miembros; pues la potencia obediencial en virtud de su concepto no es nunca una particular potencia predicamental, sino que acompaña a cualesquiera realidades, adaptándose al modo de éstas. Por lo cual, si alguna vez la potencia obediencial es una realidad perteneciente a la segunda especie de cualidad, como es, por ejemplo, la potencia obediencial del alma racional para el *lumen gloriae*, que no es otra más que el mismo entendimiento, tal potencia —repito— no es precisamente una especie de cualidad porque es obediencial, sino porque acompaña a una cierta entidad, y se identifica con ella, que, por otra parte, es una potencia natural según su propia razón, y lo mismo ocurre en todos los casos parecidos.

23. Además, en este género de potencia predicamental no se da la potencia neutra, ya que éstas incluyen razones opuestas; en efecto, la potencia neutra es la que no se inclina al acto; en cambio, la potencia predicamental, al estar instituida esencial y primariamente para el acto, se inclina a él, ya sea esencial y primariamente, ya esencialmente y de modo secundario. Y si admitimos que en una misma realidad puede coincidir simultáneamente el estar esencial y primariamente instituida e inclinada a algún género de actos y el tener concomitantemente la capacidad para la recepción de algunos actos a los que no está inclinada, como referíamos antes acerca de la materia prima respecto de algunos actos accidentales, hay que afirmar, en primer lugar, que tal potencia no es neutra en cuanto es predicamental, sino en cuanto concomitantemente incluye alguna capacidad trascendental. Además, añadimos que no hay ninguna potencia predicamental que tenga propiamente dicha potencia neutra, sino la obediencial. Y la razón es que no hay ninguna potencia

est species qualitatis, est per se primo instituta et ordinata ad actum; ergo est potentia naturalis ad suum actum. Primo quidem et per se respectu actus adaequati, secundario vero etiam respectu inadaequatorum actuum qui sub adaequato obiecto continentur. Quod etiam facile confirmari potest inductione in omnibus potentiis, tam propriis animae, quae simul sunt activae et passivae, quam in aliis pure activis, quae semper inclinantur ad actiones suas. Deinde patet excludendo alia membra; nam potentia obedientialis ex vi suae rationis nunquam est particularis potentia praedicamentalis, sed quascumque res comitatur iuxta modum earum. Unde, si aliquando potentia obedientialis est res pertinens ad secundam speciem qualitatis, ut est, verbi gratia, potentia obedientialis animae rationalis ad lumen gloriae, quae non est alia nisi intellectus ipse, talis (inquam) potentia non ideo est species qualitatis quia obedientialis est, sed quia comitatur quamdam entitatem estque idem cum illa, quae alias secundum propriam rationem est naturalis potentia, et idem est in omnibus similibus.

23. Rursus in hoc genere praedicamentalis potentiae non datur potentia neutra, quia hae includunt oppositas rationes; nam potentia neutra est quae non inclinatur ad actum; potentia autem praedicamentalis, cum sit per se primo instituta ad actum, inclinatur ad illum, sive per se primo, sive per se secundo. Quod si demus in eamdem rem posse simul cadere ut sit per se primo instituta et inclinata ad aliquod genus actuum, et quod concomitanter habeat capacitatem ad aliquos actus recipiendos ad quos non inclinatur, ut de materia prima respectu aliquorum actuum accidentalium supra dicebamus, dicendum imprimis est talem potentiam non esse neutram quatenus praedicamentalis est, sed ut concomitanter includit aliquam capacitatem transcendentalem. Deinde addimus nullam esse potentiam praedicamentalem quae proprie habeat huiusmodi potentiam neutram, sed obedientialem. Et ratio est quia nulla est potentia praedicamen-

predicamental puramente pasiva, como dijimos; y la potencia puramente activa, naturalmente puede hacer sólo las acciones que le sean proporcionadas, con respecto a las cuales no es potencia neutra, sino natural; en cambio, que se vea elevada a otras acciones sólo podrá suceder por potencia obediencial. Y, por el mismo motivo, las potencias del alma, en cuanto son activas, no tienen potencia neutra. Ni tampoco en cuanto son pasivas, ya que reciben por sí mismas, y, por lo mismo, reciben de manera connatural. Y, si algunas veces se comportan de manera meramente pasiva con respecto a algunos actos que reciben naturalmente de otras, ello se da siempre en orden a la perfección de los propios actos, y por eso reciben también connaturalmente esos actos, a no ser que queden elevadas a actos superiores por potencia obediencial.

24. *Ninguna potencia perteneciente al género de la cualidad es violenta respecto de su acto.*— Y con esto se concluye, *a fortiori*, que en este orden no se da una potencia violenta respecto del acto, ya que naturalmente se inclina y ordena a él. Y digo *respecto del acto*, porque respecto de algún sujeto puede ser violenta, como en el caso de que no le sea a éste innata, sino añadida de modo extrínseco, según explicaremos en seguida. En este sentido, pues, se ha de entender y limitar lo que dijimos antes acerca de la potencia activa. Podrá decirse que un acto vicioso es violento para la voluntad, pues es contrario a su naturaleza, como se ve por Santo Tomás, I-II, q. 71, a. 2; por consiguiente, la potencia de la voluntad para un acto tal es violenta, y, sin embargo, es una potencia propia y predicamental respecto de esos actos. Se responde, en primer lugar, que ese acto se dice que es contrario a la naturaleza porque va en contra de la inclinación más perfecta de la naturaleza, pero no porque vaya en contra de toda inclinación natural; pues la voluntad misma tiene también alguna inclinación al cuerpo y a los bienes sensibles, y, por ello, ese acto no es simplemente violento, lo cual es manifiesto también por el hecho de que es absolutamente voluntario. Añádase también que ese acto, en cuanto es acto, no es propiamente contrario a la naturaleza sino en cuanto tiene algún defecto o privación, y como tal no pertenece a la potencia, sino más bien a la impotencia.

25. *Alguna potencia perteneciente al género de la cualidad es violenta para su sujeto.*— Finalmente, es fácil la parte última de la conclusión. En efecto, por

talis pure passiva, ut diximus; potentia autem pure activa naturaliter solum potest efficere actiones sibi proportionatas, ad quas non est potentia neutra, sed naturalis; quod vero elevetur ad alias actiones, id solum esse poterit per potentiam obedientialem. Et eadem ratione potentiae animae, quatenus activae sunt, non habent potentiam neutram. Neque etiam ut passivae sunt, quia recipiunt a seipsis, et ita connaturaliter recipiunt. Quod si aliquando mere passive se habent respectu aliquorum actuum quos ab aliis recipiunt naturaliter, id semper est in ordine ad proprios actus perficiendos, et ideo etiam illos actus connaturaliter recipiunt, nisi per potentiam obedientialem ad superiores actus eleventur.

24. *Potentia nulla de genere qualitatis violenta est respectu sui actus.*— Atque hinc a fortiori concluditur non dari in hoc ordine potentiam violentam respectu actus, cum ad illum naturaliter inclinetur et ordinetur. Dico autem *respectu actus*, quia respectu subiecti alicuius potest esse violenta, ut si non sit illi innata, sed extrinsecus addita, ut statim declarabimus. Sic enim intelligendum est et limitandum quod supra de potentia activa diximus. Dices: actus vitiosus est violentus voluntati, nam est contra naturam eius, ut patet ex D. Thoma, I-II, q. 71, a. 2; ergo potentia voluntatis ad talem actum est violenta; et tamen est propria et praedicamentalis potentia respectu talium actuum. Respondetur primo talem actum dici contra naturam quia est contra perfectissimam inclinationem naturae, non vero quia sit contra omnem naturae inclinationem; ipsa enim voluntas etiam habet aliquam inclinationem ad corpus et ad bona sensibilia, et ideo non est actus ille simpliciter violentus, quod ex eo etiam patet, quod absolute voluntarius est. Adde etiam illum actum, ut actus est, non esse proprie contra naturam, sed ut aliquem defectum vel privationem habet, et ut sic non ad potentiam, sed ad impotentiam potius pertinere.

25. *Aliqua potentia de genere qualitatis violenta est suo subiecto.*— Tandem ultima

lo regular las potencias predicamentales de esta clase son pasiones propias, y así por parte de los sujetos son también potencias naturales innatas que fluyen de las esencias de las sustancias, como es evidente por sí mismo; algunas veces, en cambio, se agregan de modo extrínseco, cosa que parece acontecer únicamente en algunas virtudes activas que son instrumentos de los agentes externos, como es claro en el caso del ímpetu que se imprime a la piedra para que se mueva hacia arriba. Por consiguiente, a causa de estas facultades instrumentales afirmé que la potencia predicamental no es siempre connatural al sujeto, pues esas facultades pertenecen a esta especie de cualidad. Y pueden a veces ser violentas, como en el ejemplo propuesto; otras veces, en cambio, son sobrenaturales e infundidas por acción divina; y algunas veces pueden ser indiferentes, aun cuando provengan de causas creadas, como si al fuego se le imprime un ímpetu para que se mueva en su esfera en sentido circular. Ni por lo demás se ofrece en esto una dificultad particular.

SECCION V

SI A CADA POTENCIA CORRESPONDE UN ACTO PROPIO, Y EN QUÉ SENTIDO

1. Supongo que una cosa es comparar la cosa en potencia con la cosa en acto y otra comparar la potencia con el acto. En efecto, en la primera comparación no se relaciona la potencia activa o pasiva con su acto, sino la realidad misma posible en cuanto posible consigo misma en cuanto existente en acto; y éstas propiamente no se comportan como la potencia y el acto, sino como una cosa en potencia y una cosa en acto, que es algo muy distinto. Sobre esta distinción hemos tratado antes, en la disputación XXXI, donde expusimos también si la esencia y la existencia de la criatura se comparan como verdadera potencia y acto en la realidad, o solamente en la consideración de la mente. Por tanto, en el caso presente no comparamos la cosa en potencia con la cosa en acto, ya que no tratamos de la potencia objetiva o lógica, como vimos antes, sino que establecemos la comparación entre la potencia real —que no es sino activa o pasiva— y su

conclusionis pars facilis est. Regulariter enim huiusmodi potentiae praedicamentales sunt propriae passiones, et ita etiam ex parte subiectorum sunt naturales potentiae innatae et fluentes ab essentiis substantiarum, ut per se constat; aliquando vero sunt extrinsecus adiunctae, quod solum videtur contingere in quibusdam virtutibus activis quae sunt instrumenta externorum agentium, ut patet de impetu impresso lapidi ut moveatur sursum. Propter has ergo facultates instrumentarias dixi potentiam praedicamentalem non semper esse connaturalem subiecto; nam hae facultates ad hanc speciem qualitatis pertinent. Possunt autem interdum esse violentae, ut in exemplo posito; interdum vero supernaturales et divinitus infusae; et aliquando possunt esse indifferentes, licet sint a causis creatis, ut si igni imprimatur impetus quo circulariter in sua sphaera moveatur. Neque in hoc occurrit specialis difficultas.

SECTIO V

UTRUM UNICUIQUE POTENTIAE PROPRIUS ACTUS RESPONDEAT ET QUOMODO

1. Suppono aliud esse comparare rem in potentia ad rem in actu, aliud vero esse comparare potentiam ad actum. In priori enim comparatione non confertur potentia agens vel patiens ad actum suum, sed eadem res possibilis ut possibilis ad seipsam ut actu existentem; quae non se habent proprie ut potentia et actus, sed ut res in potentia et res in actu, quod valde diversum est. De qua distinctione diximus supra, disp. XXXI, ubi etiam tractavimus an essentia et existentia creaturae comparentur ut vera potentia et actus secundum rem, an secundum rationem tantum. In praesenti ergo non comparamus rem in potentia ad rem in actu, quia non agimus de potentia obiectiva seu logica, ut supra vidimus; sed comparamus

propio acto. Sobre estas potencias podemos tratar también, ya sea en sentido lato y cuasi trascendental, ya en sentido estricto y predicamental, es decir, en cuanto tales potencias pertenecen al predicamento de la cualidad. Y explicaremos una y otra cosa; pues, aunque en este punto tratemos de las potencias solamente en el último aspecto, sin embargo, para que la cuestión quede perfectamente entendida, es preciso abarcar todos los modos de potencias y de actos y compararlos entre sí.

Resolución de la cuestión

2. Por consiguiente, afirmo, en primer lugar, que a cualquier potencia, tanto activa como pasiva, le corresponde su propio acto, pero de modo diverso, pues a la potencia pasiva le corresponde siempre algún acto formal que la actúa y perfecciona; en cambio, a la potencia activa como tal no corresponde un acto que formalmente la actúa, sino que emana de ella. La primera parte de la afirmación está tomada de Aristóteles, libro IX de la *Metafísica*, donde explica toda potencia por su relación al acto, como diremos con más amplitud en la sección siguiente. Además, consta por el mismo nombre y razón de potencia, a la cual corresponde una operación o, por lo menos, lo operado, es decir, el término de la operación; ahora bien, la operación significa un acto, como es evidente por sí mismo.

3. Igualmente, la segunda parte de la conclusión es de suyo suficientemente clara por la razón propia de potencia pasiva, que está ordenada a la recepción; en efecto, en esto se distingue de la activa en cuanto tal; ahora bien, la recepción propia y física consiste en la adhesión o unión de algún acto formal. Y digo *propia y física* porque se dice también que el agua se recibe en un vaso, y que lo localizado se recibe en el lugar; sin embargo, esa recepción es sólo extrínseca, por medio de un cierto contacto, por lo cual no le corresponde una potencia pasiva propia, que es de la que tratamos; por consiguiente, la recepción o pasión propia es la que se lleva a cabo por la unión intrínseca y por la actuación de la potencia. Por consiguiente, es necesario que a la potencia pasiva corresponda un acto propio que actúe formalmente a tal potencia; que la actúe, repito, aptitudinal o actualmente. No pertenece, pues, a la razón de potencia pasiva como tal

realem potentiam, quae non est nisi activa vel passiva, ad proprium actum. De quibus etiam potentiis agere possumus vel late et quasi transcendentaliter, vel stricte et praedicamentaliter, id est, prout tales potentiae ad praedicamentum qualitatis pertinent. Et utrumque explicabimus; nam licet hic posteriori tantum ratione de potentiis agamus, tamen, ut exacte res intelligatur oportet omnes modos potentiarum et actuum attingere et inter se comparare.

Quaestionis resolutio

2. Dico ergo primo: cuilibet potentiae, tam activae quam passivae, respondet proprius actus, sed diversimode: nam potentiae passivae correspondet semper aliquis actus formalis actuans et perficiens ipsam; potentiae vero activae ut sic non respondet actus formaliter actuans ipsam, sed ab ea manans. Prima pars assertionis sumitur ex Arist., IX Metaph., ubi omnem potentiam declarat per habitudinem ad actum, ut latius dicemus sectione sequenti. Praeterea constat ex ipso nomine et ratione potentiae, cui operatio correspondet, aut certe operatum, seu terminus operationis; sed operatio actum significat, ut per se manifestum est.

3. Secunda item pars conclusionis est per se satis clara ex propria ratione potentiae passivae, quae ad recipiendum ordinatur; in hoc enim distinguitur ab activa, ut talis est; receptio autem propria et physica consistit in adhaesione vel unione alicuius actus formalis. Dico autem *propria et physica*, quia etiam dicitur recipi aqua in vase, et locatum in loco: illa tamen receptio solum est extrinseca, per quemdam contactum, unde illi non correspondet propria potentia passiva, de qua loquimur; propria ergo receptio seu passio est quae fit per intrinsecam unionem et actuationem potentiae. Necesse est ergo ut potentiae passivae correspondeat proprius actus actuans formaliter talem potentiam; actuans (inquam) vel aptitudine vel actu. Non est enim de ratione

estar siempre bajo su acto, como diremos con más amplitud en la sección siguiente. Sin embargo, pertenece a su razón que le corresponda un acto formal proporcionado a ella y que sea posible según la proporción de la potencia misma, es decir, que, si la potencia es meramente natural, sea el acto también naturalmente posible; y, si la potencia es solamente obediencial, sea posible el acto o por medios artificiales o por virtud sobrenatural, de acuerdo con el modo de la potencia obediencial y con la regla anteriormente establecida de que a la potencia pasiva corresponde la potencia activa proporcionalmente.

4. Además, acerca de este acto de la potencia pasiva hay que considerar que en ese acto se encuentra una doble razón distinta *ex natura rei* (sobre todo, cuando el acto no es congénito): una es la razón de pasión actual, la otra la razón de forma en su ser producido. En efecto, que estas dos razones sean distintas *ex natura rei* e intervengan en la reducción de la potencia pasiva al acto se verá después, cuando tratemos de la pasión. Y que bajo ambas razones esté el acto formal de potencia pasiva es claro, porque bajo una y otra se adhiere intrínsecamente a la potencia pasiva y la reduce de la potencia al acto. Por ello, Aristóteles, al definir el movimiento (que en realidad es lo mismo que la pasión), dice que es *el acto del ente en potencia*. Y, al definir la forma o el alma, dice que es *el acto de la materia o del cuerpo*. Y no repugna que una misma e idéntica potencia sea actuada de dos modos, ya que éstos están ordenadas entre sí, y donde se da una cosa por razón de otra, se da una cosa solamente. Por lo cual, de la misma manera que el hacerse se ordena al ser, y la vía al término, así el acto o la actuación de la pasión se ordena al acto de la forma o información. Por ello, aun cuando en la vía de la generación la pasión sea el acto primero e inmediato de la potencia pasiva, sin embargo en la vía de la intención y perfección es un acto anterior la forma misma o el término de la pasión. Y, por ello, la potencia pasiva se adapta de manera esencial y primaria a él, y de él toma su propia razón y especie, de acuerdo con lo que expondremos después.

5. Y con esto se ve fácilmente la parte última, acerca de la potencia activa y de su acto; pues la potencia activa como tal no se ordena a la recepción, sino a la acción; por consiguiente, el acto que le corresponde no debe darse por manera de

potentiae passivae ut sic semper esse sub actu suo, ut latius dicemus sectione sequenti. Est tamen de ratione eius ut ei correspondeat actus formalis illi proportionatus, quique possibilis sit iuxta proportionem ipsius potentiae, scilicet, ut si potentia mere sit naturalis, actus sit etiam naturaliter possibilis; si vero sit potentia tantum obedientialis, actus sit possibilis vel per artem, vel per supernaturalem vim, iuxta modum obedientialis potentiae, et iuxta regulam superius positam, quod potentiae passivae correspondet potentia activa cum proportione.

4. Deinde circa hunc actum potentiae passivae considerandum est duplicem rationem ex natura rei distinctam in tali actu inveniri (praesertim quando actus non est congenitus): una est ratio actualis passionis, alia est ratio formae in facto esse. Quod enim hae duae rationes sint ex natura rei distinctae, et interveniant in reductione potentiae passivae in actum, constabit infra, disputando de passione. Quod vero sub utraque ratione sit formalis actus potentiae passivae, patet, quia sub utraque intrinsece adhaeret potentiae passivae et illam reducit de potentia in actum. Unde Aristoteles, definiens motum (quod in re idem est quod passio), dicit esse *actum entis in potentia*. Definiens vero formam seu animam, dicit esse *actum materiae seu corporis*. Neque repugnat unam et eamdem potentiam duobus modis actuari, quia illi sunt inter se ordinati, et ubi est unum propter aliud, ibi est unum tantum. Quocirca sicut fieri ordinatur ad esse, et via ad terminum, ita actus seu actuatio passionis ordinatur ad actum formae seu informationis. Unde, licet via generationis passio sit primus et immediatus actus potentiae passivae, tamen via intentionis et perfectionis prior actus est ipsa forma, seu terminus passionis. Et ideo illi primo et per se proportionatur potentia passiva, et ab illo sumit propriam rationem et speciem, iuxta ea quae inferius dicemus

5. Atque hinc facile constat ultima pars de potentia activa et actu eius; potentia enim activa ut sic non est ad recipiendum, sed ad agendum: ergo actus illi correspondens non debet esse per modum receptionis

recepción o información, sino solamente por manera de emanación. Y se confirma y explica porque, de la misma manera que a la potencia pasiva corresponde la pasión o el término de la pasión, así a la potencia activa le corresponde la acción y el efecto o término de la acción, y acerca del efecto sabemos, hablando con propiedad, que no es un acto que informe a la potencia activa; más aún, que propiamente no es ni siquiera acto suyo, como diré inmediatamente. En cambio, acerca de la acción enseña Aristóteles, en el lib. III de la *Física*, y en el IX de la *Metafísica*, que no es el acto formal del agente mismo. Y, aunque hable especialmente de la acción transeúnte, sin embargo mostraremos después al tratar de la acción, que formalmente esto es verdadero de toda acción como tal, ya que, por más que la acción inmanente sea el acto formal de su potencia activa, esto no le viene del hecho de ser acción, sino de que al mismo tiempo es una pasión de esa potencia, en cuanto es pasiva. Del mismo modo que también el término o el efecto de esa acción es el acto formal de la misma potencia, no porque (hablando formalmente) sea efecto suyo como de principio eficiente, sino porque es una forma que dice relación a la capacidad pasiva de tal potencia; por tanto, en general, el acto de la potencia activa, en cuanto es activa, no es su acto formal.

6. Por esta razón, Santo Tomás, en I, q. 25, a. 1, ad 1, afirma que la potencia activa no se divide en contraposición al acto, sino que más bien se funda en él, en lo cual parece que de algún modo contradice a la primera parte de nuestra aserción; sin embargo, no la contradice, porque habla del acto informativo, o sea, que da intrínsecamente el ser; en cambio, nosotros hemos hablado en un plano más abstracto. Así, pues, pretende que a la potencia activa no le corresponde un acto que la actúe en sentido propio; y no es contradictorio con eso el que responda a ella un acto que emane de ella, que no tanto es un acto suyo como de otro, es decir, del efecto o de la potencia pasiva.

7. *El acto propio de la potencia activa es la acción más bien que el efecto.*— Con esto puede entenderse que, a pesar de que emanan de la potencia activa dos realidades distintas *ex natura rei*, concretamente el acto y el término o efecto, se dice que la acción misma es el acto que corresponde a la potencia activa, más propia y formalmente que su término. En esto parece darse alguna diferencia entre la

vel informationis, sed per modum emanationis tantum. Et confirmatur ac declaratur; nam, sicut potentiae passivae correspondet passio vel terminus passionis, ita potentiae activae correspondet actio et effectus seu terminus actionis; de effectu autem constat, per se loquendo, non esse actum informantem potentiam agentem, immo nec proprie actum eius, ut statim dicam. De actione vero Aristoteles, III Phys., IX Metaph., docet non esse actum formalem ipsius agentis. Et quamvis de actione transeunte specialiter loquatur, tamen infra disputantes de actione ostendemus formaliter id esse verum de omni actione ut sic, quia, licet actio immanens sit formalis actus suae potentiae activae, non tamen id habet ex eo quod actio est, sed ex eo quod simul est passio talis potentiae, ut passiva est. Sicut etiam terminus vel effectus illius actionis est actus formalis eiusdem potentiae, non ex eo (formaliter loquendo) quod est effectus eius, ut principii efficientis, sed ex eo quod est forma respiciens capacitatem passivam talis potentiae; ergo in universum actus potentiae activae, ut activa est, non est formalis actus eius.

6. Propter quod D. Thomas, I, q. 25, a. 1, ad 1, dicit potentiam activam non dividi contra actum, sed potius fundari in eo, in quo videtur aliquo modo repugnare primae parti nostrae assertionis; non vero repugnat, quia loquitur de actu informante, seu intrinsece dante esse; nos autem abstractius locuti sumus. Itaque vult potentiae activae non correspondere actum qui eam proprie actuet; cui non repugnat quod illi respondeat actus qui ab illa sit, qui non tam est actus eius quam alterius, scilicet, effectus vel passivae potentiae.

7. *Activae potentiae proprius actus est actio potius quam effectus.*— Ex quo intelligi potest, cum a potentia activa duo ex natura rei distincta manent, scilicet, actio et terminus seu effectus, proprius aut formalius dici actionem ipsam esse actum correspondentem potentiae activae, quam termi-

potencia activa y la pasiva, y la razón de ello es que, aun cuando esencial y primariamente se pretenda el efecto y a él se ordene la acción, sin embargo no dice referencia tan formalmente al agente con relación intrínseca y trascendental como la acción misma, y, por esto, la potencia activa queda constituida en la razón de agente actual por la acción como tal, y no por el efecto, y, por tanto, propia y formalmente se dice que la acción es el acto que corresponde a tal potencia. En cambio, en la potencia pasiva no sólo la pasión, sino también la forma, que es su término, dice referencia a tal potencia con relación intrínseca y trascendental, y la actúa. Se dirá, por consiguiente, que el acto que corresponde a la potencia activa es su acto formal, pues la acción como tal es el acto formal del agente. Respondo que es el acto formal por denominación, no por información, ya que no dice referencia al agente como a aquello en que está, sino como a aquello de que procede; y, por esto, aun cuando en el modo de denominar imite al acto formal, sin embargo, en realidad de verdad no es tal acto.

8. *Consecuencia de lo dicho.*— De lo cual se infiere que no toda potencia se refiere al acto como su propio sujeto, sino solamente la potencia que es pasiva. Se prueba fácilmente por lo dicho, ya que sólo el acto de la potencia pasiva es el acto que informa o actúa a ésta. Y esto lo encierra también en sí la razón misma de potencia pasiva; pues, siendo su misión recibir, es ella sola la que posee o constituye la razón de sujeto de un acto. Pero aquí se insinuaba inmediatamente la cuestión de si la acción transeúnte está en la potencia agente como en su sujeto; mas ahora suponemos como verdadera la opinión negativa, y, en general, que la acción como acción no se recibe en la potencia agente como tal, sino que, si en alguna ocasión permanece en ella, esto sucede en cuanto que al mismo tiempo es paciente, cosa que no acontece nunca más que cuando recibe en sí el término de la acción. Sobre este punto trataremos más ampliamente después, al ocuparnos de la acción y la pasión.

9. *Se resuelve una objeción contra la inferencia.*— Pero puede objetarse aquí que todo acto se recibe en alguna potencia; por tanto, especialmente en aquella de la cual es acto, o a la cual dice referencia; consiguientemente, al contrario, toda potencia es sujeto de su acto. Se responde que hay que establecer una distinción

num eius. In quo videtur esse nonnullum discrimen inter potentiam activam et passivam, cuius ratio est quia, licet effectus sit per se primo intentus et ad illum actio ordinetur, tamen non ita formaliter respicit agens habitudine intrinseca et transcendentali, sicut ipsa actio, et ideo per actionem ut sic constituitur potentia activa in ratione actualiter agentis, et non per effectum, et ideo proprie ac formaliter dicitur actio esse actus correspondens tali potentiae. At vero in potentia passiva, non sola passio, sed etiam forma quae est terminus eius respicit talem potentiam intrinseco et transcendentali respectu, et actuat illam. Dices: ergo actus respondens potentiae activae est formalis actus eius, nam actio ut sic est formalis actus agentis. Respondeo esse actum formalem denominatione, non informatione, quia non respicit agens ut in quo sit, sed ut a quo sit; et ideo licet in modo denominandi imitetur actum formalem, re tamen vera non est talis actus.

8. *Illatio ex dictis.*— Ex quibus infertur non omnem potentiam comparari ad actum, ut proprium subiectum eius, sed illam tantum quae passiva est. Probatur facile ex dictis, quia solus actus potentiae passivae est actus informans vel actuans ipsam. Quod etiam ipsa ratio potentiae passivae prae se fert; nam, cum eius munus sit recipere, illa sola est quae habet vel constituit rationem subiecti alicuius actus. Hic vero statim sese insinuabat quaestio, an actio transiens sit in potentia agente ut in subiecto; nunc vero partem negantem ut veram supponimus, et universaliter actionem ut actionem non recipi in potentia agente ut sic, sed si aliquando in ea manet, id esse quatenus ipsa simul est patiens, quod nunquam contingit nisi quando in se recipit terminum actionis. De qua re dicemus late infra, de actione et passione disputantes.

9. *Obiectio contra illationem solvitur.*— Sed obiici hic potest: nam omnis actus recipitur in aliqua potentia; ergo maxime in illa cuius est actus seu ad quam dicit habitudinem; ergo, e converso, omnis potentia est subiectum sui actus. Respondetur distinguendum esse de actu, nam, ut supra dixi

acerca del acto, pues, como dije antes tratando de la existencia de la criatura, el acto se dice en ocasiones de modo absoluto, es decir, sin referencia a la potencia agente o receptiva, y se opone a la potencia objetiva y excluye el estado de mera existencia en potencia; en tal sentido se dice Dios acto no sólo de la inteligencia, sino de la existencia actual. Por tanto, al concepto de ese acto no pertenece estar en un sujeto; ahora, pues, no tratamos de este acto. Pero, en otro sentido, se toma el acto en relación con la potencia agente o paciente, y sobre éste hay que distinguir también; pues el acto de la potencia pasiva está propia y formalmente en un sujeto, ya que ésta es la relación propia de él a su potencia; en cambio, el acto de la potencia activa, formalmente y según su razón propia, no está en un sujeto, ya que, según su razón propia, no dice relación de existir en su potencia, sino de emanar de ella. Pero, atendiendo a la realidad, si la acción es accidental, está inherente en el sujeto en el cual inhiere la pasión; en cambio, si es sustancial, no es preciso que tenga siempre un sujeto propio, sino que basta con que se una con su término por identidad como un modo de éste, cosas todas que se explicarán con más amplitud en la disputación XLVIII, y algo se indicó ya en la disputación XVIII.

Afirmación última acerca de la distinción del acto y la potencia

10. Por último, hay que decir que, aunque a cada potencia responda un acto proporcionado a ella, sin embargo siempre es algo que se distingue de ella de manera real, esencial y específica. La parte primera, acerca de la proporción, es manifiesta por sus mismos términos, pues, si la potencia dice referencia al acto y el acto responde a la potencia, es menester que guarden proporción entre sí. Igualmente, si la potencia es pasiva, se precisa que tenga capacidad para recibir el acto y que el acto tenga aptitud para actuarla a ella, y ésta es la proporción requerida entre tal potencia y su acto. Pero, si la potencia es activa, es preciso que de algún modo contenga en sí su acción y la virtud y perfección para producirla; y ésta es la proporción requerida en tal potencia.

disputando de existentia creaturae, actus interdum dicitur absolute, id est, sine respectu ad potentiam agentem vel recipientem, opponiturque potentiae obiectivae excluditque statum existendi tantum in potentia, et sic Deus dicitur actus et intelligentiae et actualis existentiae. De ratione ergo talis actus non est quod sit in subiecto; nunc vero non loquimur de illo actu. Alio autem modo sumitur actus relative ad potentiam agentem vel patientem, et de hoc etiam distinguendum est; nam actus potentiae passivae proprie ac formaliter est in subiecto, quia haec est propria habitudo eius ad suam potentiam; actus vero potentiae activae formaliter et secundum rationem propriam suam non est in subiecto, quia secundum propriam rationem non dicit habitudinem inexistendi suae potentiae, sed emanandi ab illa. Secundum rem autem, si actio sit accidentalis, inhaeret illi subiecto cui inhaeret passio; si vero sit substantialis, non oportet ut semper habeat proprium subiectum, sed satis est si per identitatem coniungatur termino tamquam modus eius, quae omnia declarabuntur latius disp. XLVIII, et aliquid supra tactum est, disp. XVIII.

Ultima assertio de distinctione actus a potentia

10. Ultimo dicendum est, quamvis unicuique potentiae respondeat actus illi proportionatus, semper tamen esse aliquid in re et in essentia et specie distinctum ab ipsa. Prior pars de proportione ex terminis ipsis est manifesta; nam si potentia respicit actum et actus respondet potentiae, necesse est ut inter se servent proportionem. Item, si potentia sit passiva, oportet ut capacitatem habeat ad recipiendum actum, et ut actus habeat aptitudinem ad actuandam illam, et haec est proportio inter talem potentiam et actum requisita. Si vero potentia sit activa, oportet ut aliquo modo in se contineat suam actionem et vim ac perfectionem ad eliciendam illam, et haec est proportio requisita in tali potentia.

11. La segunda parte, acerca de la distinción real, puede probarse también fácilmente. Primeramente, en general, porque la relación de la potencia al acto es real. En segundo lugar, en particular, porque la potencia activa es el principio eficiente de su acto; ahora bien, no se da verdadera eficiencia sino entre aquellas cosas que se distinguen realmente. Pero la potencia receptiva es la causa material de su acto, y, al contrario, el acto es la causa formal de tal potencia, a la cual produce de modo verdadero e intrínseco; por consiguiente, un acto y una potencia tales se distinguen necesariamente en la realidad misma. Por ello, Aristóteles, en el libro IX de la *Metafísica*, c. 3, admite como evidente que la potencia y el acto son dos cosas diferentes, para concluir de ello que una realidad que está en potencia no siempre está en acto, en contra de los antiguos que aseguraban lo contrario. De ello se saca una nueva confirmación, porque la potencia es separable de su acto en la realidad misma; por consiguiente, se distinguen realmente. Por lo cual, cuando Aristóteles afirma, en el lib. VIII de la *Metafísica*, c. 6, que la potencia y el acto no componen muchas cosas, sino una, el sentido no es que sean una e idéntica realidad, sino que componen una realidad; habla, en efecto, de la potencia receptiva y del acto formal. Y casi en el mismo sentido afirma allí que lo que antes estaba en potencia está después en acto, no porque la misma potencia receptiva se convierta en acto, sino porque aquella misma que antes carecía de acto queda después constituida bajo él. Aunque también puede entenderse referido no a la potencia y al acto de que tratamos ahora, sino a la cosa que se dice que está en potencia, por la no contradicción o por denominación de una potencia agente o receptiva; así, pues, aquella misma cosa que estaba en potencia queda reducida al acto cuando es producida, cosa que explicamos ya cuando tratamos de la división del ente en ente en potencia y en acto.

12. Pero hay que hacer notar aquí que esa distinción entre el acto y la potencia no es siempre igual; pues a veces, propia y rigurosamente, es real, y a veces basta la modal, ya que también el modo es un acto bajo la modalidad de forma de la cosa a la que modifica y puede también ser producido eficientemente por ella. Ahora bien, cuándo es real esta distinción y cuándo es solamente modal hay que inferirlo de la naturaleza particular de cada acto y potencia y de otros

11. Altera vero pars de distinctione in re facile etiam probari potest. Primo in communi, quia respectus potentiae ad actum realis est. Deinde in particulari, quia potentia activa est principium effectivum sui actus; non est autem vera efficientia nisi inter ea quae in re distinguuntur. Potentia autem receptiva est causa materialis sui actus, et e converso actus est formalis talis potentiae, eam vere ac intrinsece efficiens; ergo huiusmodi actus et potentia necessario distinguuntur in re ipsa. Unde Aristoteles, lib. IX Metaph., c. 3, tamquam manifestum sumit potentiam et actum aliud et aliud esse, ut inde concludat rem quae est in potentia non semper esse in actu, contra antiquos qui oppositum asseruerunt. Ex quo sumitur nova confirmatio: nam potentia est separabilis a suo actu in re ipsa; ergo distinguuntur in re. Quocirca cum Aristoteles, VIII Metaph., c. 6, ait potentiam et actum non facere multa, sed unum, non est sensus ipsa esse unum et idem, sed componere unum; loquitur enim de potentia receptiva et actu formali. Et eodem fere sensu ibidem ait, quod prius erat in potentia, postea esse in actu, non quia ipsamet potentia receptiva fiat actus, sed quia eadem quae prius carebat actu, postea sub illo constituitur. Quamvis etiam intelligi possit non de potentia et actu de quibus nunc loquimur, sed de re quae dicitur esse in potentia per non repugnantiam, vel per denominationem a potentia agente vel recipiente; sic enim illa eadem res quae erat in potentia, reducitur in actum cum fit, quod supra declaratum est cum de divisione entis in ens in potentia et in actu ageremus.

12. Est autem hic observandum distinctionem hanc inter actum et potentiam non semper esse aequalem; nam interdum est proprie et in rigore realis, interdum sufficit modalis; nam etiam modus est actus per modum formae eius rei quam modificat, et potest etiam ab illa effective fieri. Quando vero haec distinctio sit realis, quando vero solum modalis, ex particulari natura uniuscuiusque actus et potentiae, et ex aliis ef-

efectos o señales. Y si dice alguien que a veces el acto y la potencia se distinguen sólo conceptualmente, como el género y la diferencia, responderemos que ello tiene lugar en el acto y potencia lógicos o metafísicos, mientras que nosotros estamos hablando de la potencia real y física, comparada con su propio acto.

13. Finalmente, la parte última, que versa sobre la distinción esencial, es clara fácilmente por lo dicho. Pues la potencia y el acto se distinguen atendiendo a la realidad, y difieren según relaciones totalmente diversas y opuestas; por consiguiente, difieren por una razón esencial. Podrá decirse que también la acción y la pasión difieren por razón de las diversas relaciones, y, sin embargo, no difieren realmente. Hay que responder que también la acción y la pasión, del mismo modo que se conciben como diversas, difieren esencialmente, al distinguirse en género y en predicamento. Y el que no se distingan realmente se debe a que esas relaciones no son opuestas, sino que más bien están conexionadas necesariamente en una e idéntica mutación; en cambio, el acto y la potencia no solamente dicen relaciones diversas, sino también opuestas; más todavía, dicen referencia ambos entre sí como términos de dichas relaciones, y, por tal motivo, como por otra parte las relaciones son de diversas clases, es menester que el acto y la potencia no solamente se distingan realmente, sino también que se diversifiquen en sus razones formales o esenciales. Esto puede probarse también por inducción, ya se tomen el acto y la potencia en sentido trascendental, como es claro en la materia y en la forma, y en cualquier principio activo y en su acción, ya se tomen predicamentalmente, tal como nosotros hablamos principalmente; pues el entendimiento y la intelección difieren esencialmente; y así en lo demás.

14. *Si el acto y la potencia están siempre bajo un mismo género.*— Pero aquí se ofrecía inmediatamente la cuestión de si, aun cuando la potencia y el acto difieran específicamente, deben estar necesariamente bajo un mismo género; esta cuestión, en efecto, suele disputarse extensamente, sobre todo a causa de que Aristóteles, en el lib. XII de la *Metafísica,* c. 5, afirma que son unos mismos los principios de las cosas en todos los géneros, a saber, el acto y la potencia. Pero este punto lo hemos tratado ampliamente antes, en la disputación XIV, y, por ello, hay que decir brevemente que la potencia activa y el acto no pertenecen necesariamente a un mismo género; más todavía, si se habla del acto propio e inmediato que responde a aquélla, y que es una acción, es siempre de diverso género, puesto que el principio de acción es siempre una sustancia o cualidad; pero, si se llama acto de esa potencia al mismo término o efecto, entonces a veces será del mismo género, a veces de diverso, en conformidad con la razón de agente unívoco o equívoco, como consta suficientemente por lo que se dijo anteriormente de las causas agentes. Sin embargo, la potencia pasiva tomada en sentido trascendental no siempre pertenece al mismo género que su acto, sino solamente en el caso de que la potencia esté ordenada esencial y primariamente al acto, como hemos explicado ampliamente en el referido lugar. Por esta razón, si la potencia predicamental es pasiva, es siempre del mismo género que su acto formal y perfecto; porque esta potencia pasiva, como hemos dicho, es sólo aquella que al mismo tiempo es activa por un acto inmanente; y el acto inmanente pertenece al mismo género que su potencia, por ser una verdadera cualidad, como se mostró en la disputación precedente.

fectibus vel signis colligendum est. Quod si quis dicat interdum distingui solum ratione actum et potentiam, ut genus et differentiam, respondebimus id habere locum in actu et potentia logicis, seu metaphysicis, nos autem loqui de potentia reali et physica cum suo proprio actu comparata.

13. Ultima denique pars de distinctione essentiali facile ex dictis constat. Nam potentia et actus distinguuntur secundum rem, et differunt secundum habitudines omnino diversas et oppositas; ergo differunt secundum essentialem rationem. Dices: etiam actio et passio differunt secundum diversas habitudines, et tamen in re non differunt. Respondetur etiam actionem et passionem, eo modo quo concipiuntur ut diversa, distingui essentialiter, cum distinguantur genere et praedicamento. Quod vero non distinguantur secundum rem, ideo est quia illae habitudines non sunt oppositae, sed potius necessario connexae in una et eadem mutatione; actus vero et potentia non solum dicunt diversas habitudines, sed etiam oppositas; immo sese respiciunt tamquam terminos illarum habitudinum, et ideo, cum alias habitudines sint diversarum rationum, necesse est ut actus et potentia non solum in re distinguantur, sed etiam diversificentur in suis rationibus formalibus seu essentialibus. Quod etiam inductione ostendi potest, sive sumantur potentia et actus transcendentaliter, ut patet in materia et forma, et in quolibet principio activo et eius actione, sive praedicamentaliter, ut nos praecipue loquimur; intellectus enim et intellectio essentialiter differunt, et sic de caeteris.

14. *Actus et potentia an semper sub eodem genere.*— Hic vero occurrebat statim quaestio, esto potentia et actus specie differant, an necessario esse debeant sub eodem genere; haec enim quaestio late disputari solet, praesertim propter Aristotelem, XII Metaph., c. 5, dicentem eadem esse principia rerum in omnibus generibus, scilicet, actum et potentiam. Sed haec res late est a nobis disputata supra, disp. XIV, et ideo breviter dicendum est potentiam activam et actum non necessario esse eiusdem generis; immo, si sermo sit de proprio et immediato actu qui illi respondet quique est actio, semper esse diversi generis, cum principium agendi semper sit substantia vel qualitas; si vero ipse terminus seu effectus dicatur actus talis potentiae, interdum erit eiusdem, interdum diversi generis, pro ratione agentis univoci vel aequivoci, ut satis constat ex supra dictis de causis agentibus. At vero potentia passiva transcendentaliter sumpta non semper est eiusdem generis cum suo actu, sed tunc solum quando potentia est per se primo ordinata ad actum, ut citato loco late declaravimus. Quapropter potentia praedicamentalis, si passiva sit, semper est eiusdem generis cum suo actu formali et perfecto; nam huiusmodi potentia passiva, ut declaravimus, solum illa est quae simul est activa per immanentem actum; actus autem immanens eiusdem generis est cum sua potentia, cum sit vera qualitas, ut praecedenti disputacione ostensum est.

SECCION VI

SI EL ACTO TIENE, CON RESPECTO A LA POTENCIA, PRIORIDAD DE DURACIÓN, DE PERFECCIÓN, DE DEFINICIÓN Y DE CONOCIMIENTO

1. Todas estas comparaciones entre el acto y la potencia las estableció Aristóteles en el lib. IX de la *Metafísica,* c. 8 y siguientes. Y casi las mismas hicimos antes entre la causa y el efecto, y después entre la sustancia y el accidente. Para éstos se da casi la misma razón que para el acto y la potencia, pues también entre ellos interviene alguna razón de causa y de efecto. Pero siempre se ha de tener ante los ojos aquella distinción de que una cosa es comparar la cosa misma que se dice que está en potencia objetiva o lógica con la cosa existente en acto y otra comparar la potencia real con el acto real que le corresponde. Aristóteles, en efecto, en el mencionado pasaje, parece hablar unas veces en un sentido y otras en otro. Sin embargo, en esto la razón es muy distinta, y por eso hay que tratar en particular y brevemente de estas comparaciones.

SECTIO VI

UTRUM ACTUS SIT PRIOR POTENTIA DURATIONE, PERFECTIONE, DEFINITIONE ET COGNITIONE

1. Has omnes comparationes inter actum et potentiam fecit Aristoteles lib. IX Metaph., c. 8 et sequentibus. Et fere easdem fecimus supra inter causam et effectum, et postea inter substantiam et accidens. De quibus fere eadem ratio est quae de actu et potentia; nam inter haec etiam aliqua ratio causae et effectus intercedit. Semper autem est prae oculis habenda illa distinctio, quod aliud est comparare rem ipsam quae dicitur esse in potentia obiectiva seu logica, ad rem existentem in actu; aliud vero est comparare potentiam realem ad realem actum illi correspondentem. Aristoteles enim, in dicto loco, interdum in uno sensu, interdum in alio loqui videtur. Est autem in his longe diversa ratio, et ideo sigillatim ac breviter de his comparationibus dicendum est.

Comparación de una cosa en potencia consigo misma existente en acto

2. Por consiguiente, en el primer sentido, ya sea que hablemos en general del acto y la potencia, ya en particular acerca de una misma cosa en potencia, comparada consigo misma en cuanto está en acto, es claro que el acto tiene prioridad sobre la potencia en perfección, ya que para cualquier cosa es mejor estar en acto que en potencia; más todavía, sin estar en acto no hay ninguna perfección verdadera y real que sea algo en la realidad, como hemos expuesto antes al tratar de la existencia. Y, por ello, incluso comparando absolutamente el acto con la potencia, por su propio género es mejor el acto; por esto, siendo iguales las demás condiciones, cuanto más acto tiene una cosa y más separada está de la potencialidad, tanto es más perfecta. Y de aquí resulta también que, en igualdad de condiciones, cuanto menos compuesta está una cosa de acto y potencia pasiva, y más actual es por sí misma, es tanto más perfecta, por alejarse tanto más del estar en potencia, ya que ese estar en potencia o se funda principalmente en la potencia pasiva, o en la potencia lógica juntamente con la potencia activa extrínseca de la causa agente.

3. *El acto tiene prioridad de conocimiento sobre la potencia.*— Además, dentro de esta misma comparación, es cierto que el acto tiene prioridad de conocimiento sobre la potencia, afirmación que puede tomarse en un doble sentido: primero, comparando cosas diversas, de tal manera que se juzgue anterior en el orden del conocimiento aquella que tiene más de acto y que incluye menos de potencialidad, afirmación que es verdadera si con esa prioridad no se presupone algún orden entre estas cosas, de tal manera que una debiera conocerse antes que la otra; esto, efectivamente, no es necesario, como es por sí evidente, sino que ha de entenderse que esa prioridad consiste en una mayor aptitud que se da de parte de esa cosa para ser conocida, a la manera como dijo Aristóteles, en el lib. II de la *Metafísica*, text. 4, que de la misma manera que se comporta una cosa para ser ente, se comporta también para ser cognoscible. Esto es también verdadero considerando los valores de las cosas en sí mismas; considerándolas en relación con nosotros, no siempre sucede así, como expusimos con más amplitud en la

Comparatur res in potentia ad seipsam in actu existentem

2. In priori ergo sensu, sive in communi de actu et potentia loquamur, sive in particulari de eadem re prout in potentia, comparata ad seipsam prout in actu, clarum est actum esse priorem quam potentiam perfectione, quia unicuique rei melius est esse in actu quam in potentia; immo absque esse in actu nulla est vera et realis perfectio, quae in rerum natura aliquid sit, ut supra tractando de existentia declaravimus. Et ideo simpliciter etiam comparando actum ad potentiam, melior est actus ex suo genere; quare, caeteris paribus, quo res plus habet de actu magisque est separata a potentialitate, eo est perfectior. Et hinc etiam fit ut caeteris paribus, quo res minus est composita ex actu et potentia passiva et per seipsam actualior est, eo sit perfectior, quia eo magis elongatur ab esse in potentia; huiusmodi enim esse in potentia aut maxime fundatur in potentia passiva, aut in potentia logica cum extrinseca potentia activa causae agentis.

3. *Actus prior est cognitione quam potentia.*— Rursus secundum hanc etiam comparationem certum est actum esse priorem potentia cognitione, quod in duplici sensu sumi potest: primo, comparando res diversas, ita ut illa censeatur cognitione prior quae plus habet de actu minusque potentialitatis includit; quod est verum, si per illam prioritatem non intelligatur ordo aliquis inter huiusmodi res, ita ut una prius debeat cognosci quam alia; hoc enim non est necessarium, ut per se constat; sed intelligatur solum illa prioritas consistere in quadam maiori aptitudine quae ex parte talis rei est ut cognoscatur, quomodo dixit Aristoteles, II Metaph., text. 4, sicut se habet aliquid ut sit ens, ita se habere ut sit cognoscibile. Quod etiam est verum consideratis meritis rerum secundum se; quoad nos non ita semper contingit, ut latius diximus disp. IX,

disputación IX, sec. última. De una segunda manera puede entenderse la afirmación comparando una cosa en potencia consigo misma en acto, y en este sentido hablamos principalmente; y esto lo indica Aristóteles más arriba, en el c. 11, al decir que las cosas que están en potencia no pueden entenderse si no se reducen al acto, ya que el acto es el principio de conocimiento de cada cosa. Esto es verdad incluso para el acto de la existencia, y, hablando con propiedad, para la ciencia en cuanto se logra o se posee a partir de las cosas mismas. Este punto es claro en nuestro caso, pues no podemos alcanzar un conocimiento de las cosas si no partimos de las cosas existentes. En efecto, no conocemos las cosas posibles si no es partiendo de las actuales, ni las pretéritas o las futuras más que partiendo de las que alguna vez fueron presentes; y no conocemos las privaciones más que por las cosas positivas, ni los entes de razón sino por los reales. Y la razón es clara en nosotros, porque adquirimos la ciencia partiendo de las cosas; es más, la recibimos por medio de los sentidos, y los sentidos no pueden ser inmutados más que por las realidades actualmente existentes.

4. Sin embargo, esto no solamente es verdadero en nosotros, sino en Dios mismo, si se entiende de modo apropiado y en proporción, ya que también el mismo Dios tiene toda su ciencia de manera esencial y primaria acerca de la cosa existente en acto, o a partir de la cosa existente en acto; pues de modo esencial y primario se conoce a Sí mismo, que necesariamente existe en acto; en segundo lugar, aunque conozca a las criaturas posibles con independencia de su existencia actual, no las conoce si no es por medio de Sí mismo y de su virtud conocida en cuanto contiene de modo eminente en su actualidad todas las criaturas posibles. En efecto, aunque Dios no reciba su ciencia de las cosas exteriores a El, recibe (por decirlo así) la ciencia de las cosas exteriores a El de Sí mismo, como del objeto primario conocido.

5. En cambio, se da otra razón acerca de la ciencia de los ángeles, que es como intermedia entre la divina y la humana, y puede versar a veces sobre las cosas posibles en sí mismas de modo inmediato. Y el motivo es que los ángeles tienen la ciencia por infusión de las especies por parte de la causa primera, y en cuanto a esto, en cierto modo, poseen la ciencia más bien por enseñanza que por

sect. ult. Secundo modo intelligitur assertio comparando eamdem rem in potentia ad seipsam in actu, et sic praecipue loquimur; idque significat Aristoteles supra, c. 11, dicens quae sunt potestate, non posse intelligi, nisi reducantur in actum, quia actus est principium cognoscendi unamquamque rem. Quod verum est etiam de actu existentiae, ac per se loquendo de scientia, quatenus ex rebus ipsis comparatur aut habetur. Quod in nobis manifestum est; non enim possumus cognitionem rerum consequi, nisi a rebus existentibus initium sumamus. Neque enim res possibiles cognoscimus, nisi ex actualibus, neque praeteritas aut futuras, nisi ex iis quae aliquando praesentes fuerunt; neque privationes cognoscimus, nisi ex rebus positivis, neque entia rationis, nisi ex realibus. Et ratio in nobis est clara, quia sumimus scientiam ex rebus, immo et per sensum illam accipimus; non possunt autem sensus immutari nisi a rebus actu existentibus.

4. Verumtamen non solum in nobis, sed etiam in Deo ipso hoc verum habet, si recte et accommodate intelligatur, quia etiam Deus ipse omnem suam scientiam habet primo et per se circa rem actu existentem, vel ex re actu existenti; nam primo ac per se cognoscit seipsum, qui necessario actu existit; deinde, licet cognoscat creaturas possibiles independenter ab actuali existentia earum, non tamen cognoscit illas nisi per seipsum et virtutem suam cognitam ut eminenter continentem in sua actualitate omnes creaturas possibiles. Quia licet Deus non accipiat scientiam a rebus extra se, accipit (ut ita loquamur) scientiam rerum extra se a seipso, ut a primario obiecto cognito.

5. Alia vero ratio est de scientia angelorum, quae est veluti media inter divinam et humanam, et potest interdum esse de rebus possibilibus in seipsis immediate. Et ratio est quia angeli habent scientiam per infusionem specierum a prima causa, et quoad hoc quodammodo habent scientiam

intención. Y por esta razón dije que se trataba de la ciencia en cuanto se obtiene y posee a partir de las cosas mismas. Por lo cual puede suceder también en nosotros que por medio de la enseñanza tengamos noticia de cosas posibles, aun cuando no muevan nuestro sentido ni nuestro entendimiento por su existencia actual. Esto se debe a que, cuando se posee el conocimiento por una enseñanza o infusión, se supone ya la ciencia de esas mismas cosas en otro que la enseña o infunde, en el cual está la ciencia por las cosas mismas o por alguna cosa existente actualmente; y así incluso en la ciencia obtenida por enseñanza es verdad que al menos mediatamente proviene de alguna cosa existente en acto, y en tal sentido se extiende al conocimiento de los posibles.

6. En esto hay que advertir también la diferencia entre el conocimiento humano y el angélico, y es que el conocimiento humano que se adquiere por enseñanza no puede ser nunca perfecto ni tener razón de ciencia si al mismo tiempo no se toma de las cosas actualmente existentes y de algún modo conocidas, ya que el entendimiento humano no es capaz de formar conceptos propios de las cosas basándose sólo en la enseñanza, puesto que el maestro humano no puede imprimir las especies propias de las cosas, sino únicamente hablar con palabras y signos arbitrarios, que no son suficientes para formar los conceptos propios de las cosas. Por esto es menester que a veces se ayude el discípulo con la experiencia de los sentidos. Por esta razón dijo Aristóteles, en el lib. I de los *Analíticos Segundos*, c. 14, que el que carece de un sentido no puede alcanzar la ciencia perfecta de aquellas cosas que sólo pueden percibirse con ese sentido, y en el II de la *Física*, c. 1, dice que el ciego de nacimiento que raciocina acerca de los colores, habla de nombres, pues no es capaz de concebir la realidad misma. Por tanto, el hombre, incluso cuando aprende mediante la enseñanza, debe ayudarse de los sentidos para poder adquirir la ciencia, los cuales versan únicamente acerca de las cosas singulares y existentes, aunque, una vez adquirida la ciencia, pueda retenerla perfectamente y valerse de ella magníficamente para cosas no existentes, como es evidente por sí, y lo aduce Aristóteles en el II *De Anima*, c. 4, y en el lib. III, c. 4. En cambio, la ciencia angélica puede ser perfecta versando acerca de una cosa posible, aun cuando nunca la conozcan los ángeles

per doctrinam potius quam per intentionem. Et ideo dixi sermonem esse de scientia quatenus ex rebus ipsis comparatur et habetur. Unde etiam in nobis contingere potest ut per doctrinam habeamus notitiam de rebus possibilibus, etiamsi per suam actualem existentiam non moveant sensum et intellectum nostrum. Et ratio est quia, quando cognitio habetur per doctrinam vel infusionem, iam supponit scientiam earumdem rerum in alio docente vel influente, in quo est scientia ex rebus vel ex aliqua re actu existente; et ita etiam in scientia per doctrinam verum habet quod saltem mediate provenit ex aliqua re actu existente, et sic extenditur ad cognitionem possibilium.

6. In quo est etiam notanda differentia inter humanam cognitionem et angelicam, quod humana cognitio quae acquiritur per doctrinam nunquam potest esse perfecta et habere rationem scientiae, nisi simul ex rebus actu existentibus et cognitis aliquo modo sumatur, quia non potest intellectus humanus ex vi solius disciplinae proprios rerum conceptus formare, quia doctor humanus proprias rerum species imprimere non potest, sed solum loqui verbis et signis ad placitum, quae non sufficiunt ad proprios rerum conceptus formandos. Quare necesse est ut interdum iuvetur discipulus experimento sensuum. Propter quod dixit Aristoteles, I lib. Poster., c. 14, eum qui sensu aliquo caret, non posse consequi perfectam scientiam earum rerum quae solo illo sensu possunt percipi, et II Phys., c. 1, ait caecum a nativitate qui de coloribus ratiocinatur, de nominibus disserere, nam rem ipsam concipere non potest. Homo igitur, etiam cum per doctrinam addiscit, iuvari debet sensibus, qui solum circa res singulares et existentes versantur, ut possit scientiam acquirere, quamquam post semel acquisitam scientiam possit eam perfecte retinere, et ea perfecte uti circa rem non existentem, ut per se notum est, et tradit Aristoteles, II de Anim., c. 4, et lib. III, c. 4. At vero angelica scientia potest esse perfecta circa rem possibilem, etiamsi ab angelis nunquam sit

como existente ni a través de otra cosa conocida objetivamente como existente, sino de modo inmediato a través de su especie. Y la razón es que los ángeles reciben de su Maestro, que es Dios, las especies propias y perfectas de las cosas juntamente con el lumen intelectual que les es connatural, las cuales son los principios perfectos de la ciencia propia de tales realidades. Sin embargo, es verdad que esas mismas realidades posibles no se conocen en el verdadero ser de su esencia sin alguna relación al ser actual de la existencia; pues, como dijimos antes, no hay más esencia real que la que tiene aptitud para existir. Y, de acuerdo con esta explicación, puede decirse también que el acto tiene prioridad de definición sobre la potencia, ya que no puede definirse ni entenderse perfectamente qué es estar en potencia si no es a través del estar en acto o por referencia al mismo.

Comparación de las cosas en acto y en potencia en cuanto a la duración

7. Por último hay que decir en esta comparación que no es absolutamente necesario que el ser en potencia preceda en duración al ser en acto, ni al contrario, que el ser en acto preceda al ser en potencia, tanto en un mismo individuo como en diversos dentro de la misma especie; sin embargo, de hecho, en todas las cosas que no son Dios el ser en potencia precede en duración al ser en acto, tanto en las especies como en cada uno de los individuos, aunque necesariamente el ser en acto virtual o eminente del mismo Dios preceda a cualquier ser en potencia, no en tiempo, sino en naturaleza. La parte primera de esta afirmación se sigue de la opinión de Aristóteles, que establece que el mundo es eterno; de ese modo, pues, el ser posible no precedió en duración al ser en acto, y no solamente en Dios, sino tampoco en las criaturas (hablando en general y confusamente, y no en particular de una u otra criatura), ya que se supone que las criaturas existieron desde toda la eternidad. Y, aun cuando esa afirmación de Aristóteles sea falsa, no es, sin embargo, de todo punto imposible, y, por lo mismo, dijimos que no es necesario que el ser en potencia preceda en duración al ser en acto. En cambio, los que niegan que una criatura pueda ser producida desde toda la eternidad dirán consecuentemente que el ser en potencia se supone nece-

cognita ut existens, nec per aliam rem obiective cognitam ut existentem, sed immediate per suam speciem. Et ratio est quia angeli a suo Doctore Deo proprias et perfectas rerum species accipiunt simul cum intellectuali lumine sibi connaturali, quae sunt perfecta principia propriae scientiae talium rerum. Verum est tamen has ipsas res possibiles non sciri secundum verum esse essentiae sine aliqua habitudine ad actuale esse existentiae; nam, ut supra diximus, essentia realis non est nisi quae apta est ad existendum. Et secundum hanc considerationem potest etiam dici actus prior definitione quam potentia, quia nec definiri potest, nec perfecte intelligi quid sit esse in potentia, nisi per esse in actu vel per habitudinem ad illud.

Comparantur in duratione res in actu et in potentia

7. Ultimo dicendum est in hac comparatione non esse simpliciter necessarium ut esse in potentia praecedat duratione esse in actu, neque, e converso, ut esse in actu praecedat esse in potentia, neque in eodem individuo, neque in diversis in eadem specie; de facto tamen in omnibus rebus extra Deum esse in potentia praecedere duratione esse in actu, tam in speciebus quam in singulis individuis, quamquam necessario esse in actu virtuali seu eminenti ipsius Dei antecedat non tempore, sed natura quodlibet esse in potentia. Prior pars huius assertionis sequitur ex opinione Aristotelis ponentis mundum aeternum; sic enim non solum in Deo, sed etiam in creaturis (loquendo in communi ac confuse, et non in particulari de hac aut illa creatura) non antecessit duratione esse possibile ad esse in actu, quia ex aeternitate ponuntur creaturae actu extitisse. Et quamvis illa assertio Aristotelis falsa sit, non est tamen omni ex parte impossibilis, et ideo diximus non esse necessarium ut esse in potentia praecedat duratione ante esse in actu. Qui vero negant fieri posse aliquam creaturam ab aeterno, consequenter dicent esse in potentia neces-

sariamente en el orden de duración antes que el ser en acto en las cosas que pueden estar en potencia; en Dios no tiene tampoco aplicación esta comparación, ya que por necesidad intrínseca está en acto. Sin embargo, no tenemos a esta opinión por verdadera más que en las realidades sucesivas, y, por ello, hablando en absoluto de las criaturas, no creemos necesario que el ser en potencia preceda en duración a la producción de la cosa. En efecto, pudo producirse desde la eternidad cualquier especie de cosas permanentes, y así pudo también estar siempre en acto la misma especie por razón de uno o de varios individuos, y, hablando en sentido diviso, cualquier individuo pudo estar en acto desde la eternidad al arbitrio de Dios.

8. *Todas las cosas menos Dios existieron en potencia con prioridad de duración a la acción.*— Sin embargo, de hecho, como sabemos por la fe que todas las cosas fueron hechas en el tiempo, resulta que todas las especies y todos los individuos de las cosas creadas existieron antes en potencia que en acto propio y formal. Aristóteles, en cambio, como puso una sucesión perpetua de generaciones, afirmó, en el lib. IX de la *Metafísica*, c. 8, que, aun cuando respecto de un mismo sujeto el ser en potencia preceda al ser en acto, sin embargo respecto de toda la especie o del conjunto de todos los individuos previamente a cualquier ser en potencia precede un ser en acto, ya que lo que está en potencia no podría quedar reducido al acto, a no ser que se suponga otra cosa existente en acto. Sin embargo, esta opinión, como dije, parte de un fundamento falso, y la razón aducida prueba sólo la parte última de nuestra conclusión, concretamente, que respecto de toda la especie existente en potencia se supone en acto necesariamente alguna virtud eminente que pueda reducir al acto a esa potencia. Efectivamente, las especies de las criaturas no habrían podido estar en potencia si no hubiese precedido algún agente en cuya virtud estuviesen contenidas, y, por ello, es menester que no hayan estado en potencia con más anterioridad que en algún acto en el cual estuviesen contenidas virtual o eminentemente, acto que era preciso que fuese de suyo y absolutamente necesario, porque, de lo contrario, también él estaría antes en potencia que en acto. Por ello también habría debido estar contenido en otro acto eminente y virtual, y, como no se puede seguir hasta el infinito, hay

sario supponi ordine durationis ante esse in actu, in iis rebus quae possunt esse in potentia; in Deo etiam non habet locum haec comparatio eo quod ex intrinseca necessitate sit in actu. Hanc vero sententiam non existimamus veram nisi in rebus successivis, et ideo, absolute loquendo de creaturis, non censemus necessarium ut esse in potentia duratione praecedat rei productionem. Potuit enim quaelibet species rerum permanentium ab aeterno produci, et ita potuit et ipsa species semper esse in actu ratione unius vel plurium individuorum, et quodlibet etiam individuum, divisim loquendo, potuit ex aeternitate esse in actu pro Dei arbitrio.

8. *Res omnes extra Deum prius duratione extitere in potentia, quam in actione.*— At vero de facto, cum ex fide constet omnia fuisse in tempore producta, fit ut omnes species omniaque individua rerum creatarum prius fuerint in potentia quam in actu proprio et formali. Aristoteles autem, quia posuit successionem generationum perpetuam, dixit, lib. IX Metaph., c. 8, licet respectu eiusdem subiecti esse in potentia praecedat esse in actu, tamen respectu totius speciei seu collectionis omnium individuorum, ante quodlibet esse in potentia antecedere aliquod esse in actu, quia non posset id quod est in potentia in actum reduci nisi supponeret aliud in actu existens. Verum haec sententia, ut dixi, procedit ex falso fundamento. Ratio vero tacta solum probat ultimam partem nostrae conclusionis, nimirum respectu totius speciei existentis in potentia, necessario supponi in actu aliquam eminentem virtutem a qua possit illa potentia in actum revocari. Non enim potuissent creaturarum species esse in potentia nisi praecessisset aliquod agens in cuius virtute continerentur, et ideo necesse est ut non prius fuerint in potentia quam in aliquo actu in quo virtualiter seu eminenter fuerint contentae, quem actum oportuit esse de se et omnino necessarium, alioquin etiam ille prius fuisset in potentia quam in actu. Unde etiam debuisset contineri in alio actu eminenti et virtuali; cumque non possit in infinitum procedi,

que detenerse necesariamente en algún acto necesario de suyo que contenga todas las cosas que tienen el ser en potencia. Y así, en todo el ámbito del ente, ser en acto es lo primero de todo, y de él tiene su origen en cierto modo el que algunas cosas estén en potencia. Y, aun cuando el ser en acto del mismo ente necesario no preceda en duración al ser en potencia de los otros entes posibles, ya que inmediatamente que existe aquél por su propia virtud son posibles los demás, sin embargo precede en orden de naturaleza por la misma razón.

Comparación de cada potencia con su acto

9. Acerca de la segunda comparación entre la potencia real y su acto, que se refiere más a nuestro propósito, podemos distinguir además entre la potencia tomada en sentido amplio y trascendental y la potencia propia predicamental; sin embargo, para no detenernos en una cosa sencilla, lo trataremos de modo absoluto y en general, e indicaremos al mismo tiempo lo que hubiere de peculiar en la potencia predicamental.

10. *El acto del agente como tal no es más perfecto que la potencia.*— En primer lugar hay que decir, por tanto, que el acto de la potencia agente como tal, por su propio género no tiene prioridad de perfección sobre la potencia; más todavía, que tampoco se le añade perfección a una determinada potencia como tal por el hecho de ejercer un determinado acto. Se prueba porque ese acto, o es la acción de esta potencia, o el término de la acción; ahora bien, la acción como tal es algo imperfecto, como es evidente por sí mismo; igualmente, el término de la acción, hablando con propiedad, no supera a la virtud activa, a no ser tal vez que aquélla sea solamente instrumental, como apuntó Aristóteles en el lib. VIII de la *Metafísica*, c. 7. Por consiguiente, la potencia activa por su propio género no tiene razón para ser menos perfecta que su acto; más todavía, como su acto procede de ella y participa de ella cuanto tiene de perfección, es menester que sea más perfecta por su propio género y que la potencia activa más perfecta supere en perfección a cualquier acto que puede emanar de ella, aun cuando en particular alguna virtud activa pueda tener la misma perfección que su acto

necessario sistendum est in aliquo actu per se necessario virtute continente omnia quae habent esse in potentia. Atque ita in tota latitudine entis esse in actu est primum omnium, et ab illo quodammodo habet originem quod res aliquae sint in potentia. Et licet esse in actu ipsius entis necessarii non praecedat duratione ante esse in potentia aliorum entium possibilium, quia statim ac illud est, ex virtute eius caetera sunt possibilia, antecedit tamen ordine naturae ob eamdem causam.

Comparatur unaquaeque potentia ad suum actum

9. Circa alteram comparationem inter potentiam realem et actum eius, quae magis ad nostrum institutum spectat, distinguere ulterius possumus inter potentiam late et transcendentaliter sumptam, et propriam potentiam praedicamentalem; verumtamen ne in re facili immoremur, dicemus simpliciter et in communi, et simul indicabimus si aliquid fuerit proprium potentiae praedicamentalis.

10. *Actus agentis ut sic non est perfectior quam potentia.*— Primo ergo dicendum est actum potentiae agentis ut sic, ex suo genere non esse priorem perfectione quam potentiam, immo neque tali potentiae ut sic addi perfectionem ex eo quod exerceat talem actum. Probatur: nam talis actus est aut actio huius potentiae, aut terminus actionis; actio autem ut sic quid imperfectum est, ut per se constat; terminus item actionis, per se loquendo, non excedit virtutem activam, nisi fortasse illa tantum sit instrumentalis, ut attigit Aristoteles, lib. VIII Metaph., c. 7. Potentia ergo activa ex suo genere non habet quod sit minus perfecta quam actus eius; immo, cum ab illa procedat eius actus, et ab ea participet quidquid perfectionis habet, necesse est ut ex suo genere sit perfectior, et quod perfectissima potentia activa superet in perfectione quemlibet actum qui ab ipsa manare potest; quamvis in particulari aliqua virtus activa possit esse aequalis

en cuanto al término de la acción, como en los agentes unívocos, y otras veces sea menos perfecta, como en las virtudes instrumentales.

11. *El efecto del agente transeúnte no le añade a él mismo ninguna perfección.— La acción transeúnte no perfecciona al agente.—* Y, en cuanto a que ese acto no perfeccione a la potencia misma, lo admiten todos acerca del término de la acción, a no ser que por otra razón se reciba en la potencia misma; entonces, en efecto, la perfeccionará no porque sea término de la acción, hablando en sentido formal, sino porque él mismo es su acto formal, y se comporta con ella no como con una potencia agente, sino como con una receptiva. Pero, prescindiendo de esta relación, el término de la acción como tal es una realidad extrínseca a la potencia misma agente, y, como decía antes, no es propiamente su acto, ya que no dice relación a ella por sí, sino por medio de la acción; por consiguiente, no es una perfección suya. En cambio, acerca de la acción consta esto primeramente de la potencia activa de Dios y de su acción, que propiamente es sólo la acción *ad extra;* y para esta potencia no es mejor ni más perfecto obrar actualmente que no obrar. Y, acerca de la acción de la potencia activa creada, dudan algunos o piensan lo contrario; sin embargo, si la acción es transeúnte, no es el acto formal de la misma potencia agente, antes bien la denomina agente en acto sólo de manera extrínseca, y la denominación extrínseca no es una perfección propia y formal; pues, aunque algunos la llamen perfección extrínseca, sin embargo en realidad de verdad eso no es ser perfección más que de nombre sólo. Porque, si es extrínseca, no confiere a la cosa denominada ningún ser real; por tanto, tampoco una perfección real, pues ésta no se da sin el ser real, sobre lo cual trataremos con más amplitud después al ocuparnos de la acción. Y si nos referimos a la acción inmanente, ésta, ciertamente, es la perfección formal de la potencia de que emana, ya que permanece en ella, y por eso no tanto es una perfección suya como agente cuanto como receptiva, y consecuentemente la acción no perfecciona en cuanto acción, sino en cuanto recepción o pasión. Y así resulta que la potencia agente por su propia razón no sea perfeccionada por su acto, sino que más bien ella perfeccione eficientemente a su acción, y mediante ésta perfeccione al paciente o al efecto.

perfectionis cum suo actu quoad terminum actionis, ut in univocis agentibus; aliquando vero sit minus perfecta, ut in virtutibus instrumentalibus.

11. *Effectus transeuntis agentis nullam addit illi perfectionem.— Actio transiens non perficit agens.—* Quod vero talis actus non perficiat ipsam potentiam, de termino actionis omnes fatentur, nisi aliunde recipiatur in ipsamet potentia; tunc enim perficiet illam, non quia est terminus actionis eius, formaliter loquendo, sed quia ipse est actus formalis eius, et ita comparatur ad illam, non ut ad potentiam agentem, sed ut ad recipientem. Seclusa autem hac habitudine, terminus actionis ut sic est res extrinseca ipsi potentiae agenti, et, ut supra dicebam, non est proprie actus eius, quia per se non habet habitudinem ad illam, sed media actione; non est ergo perfectio eius. De actione vero primum id constat de potentia activa Dei et actione eius, quae proprie solum est actio ad extra; non est autem melius aut perfectius illi potentiae actu agere quam non agere. De actione vero potentiae activae creatae aliqui dubitant, vel oppositum sentiunt; tamen si actio sit transiens, non est formalis actus ipsius potentiae agentis, sed solum extrinsece illam denominat actu agentem; denominatio autem extrinseca non est perfectio propria et formalis; licet enim a quibusdam vocetur extrinseca perfectio, re tamen vera hoc non est esse perfectionem, nisi nomine tantum. Quia si est extrinseca, nullum esse reale confert rei denominatae; ergo nec realem perfectionem; haec enim non est sine esse reali, de quo plura dicemus infra disputando de actione. Si vero loquamur de actione immanenti, illa quidem est perfectio formalis eius potentiae a qua manat, quia in illa manet, et ideo non tam est perfectio eius ut agens est, quam ut recipiens est; et consequenter non perficit actio ut actio, sed ut receptio seu passio. Atque ita fit ut potentia agens ex ratione sua non perficiatur actu suo, sed potius ipsa perficiat effective actionem suam, et per illam perficiat vel passum vel effectum.

12. *¿Tiene la operación de la potencia activa prioridad de conocimiento sobre la potencia?—* Además hay que afirmar que la operación de la potencia activa, hablando en términos esenciales, no tiene prioridad de conocimiento o de definición sobre la potencia misma, sino que sucede al contrario, excepto únicamente en el caso de la potencia predicamental que, esencial y primariamente, ha sido instituida para esa acción. Se prueba la primera parte porque la virtud activa es por su propio género más eminente que su acción y puede ser una realidad totalmente desligada incluso de la relación trascendental a su acto; por consiguiente, el conocimiento o la definición de esa virtud no supone de suyo el conocimiento de su acción, ni tampoco la requiere de suyo en su definición absoluta. Es más, al contrario, como esa acción en cuanto es tal dice relación a dicho principio, requiere de suyo ser conocida y definida en orden a él. Y al revés, porque esa virtud es causa esencial de una acción determinada que la contiene eminentemente, cuando se conoce perfectamente esa virtud, podrá conocerse su acción por medio de ella como por su causa; por consiguiente, esa potencia es de suyo anterior a su acto en el orden de conocimiento, más bien que al revés.

13. *Se soluciona una objeción.—* Se dirá que la potencia activa de Dios, aun cuando es la más perfecta e independiente de todas, no puede conocerse o captarse exactamente sin que se conozca su acción, al menos como posible; por consiguiente, el conocimiento exacto de la potencia depende del conocimiento de la acción; por tanto, esa acción, por este motivo, puede decirse anterior a su potencia en el orden del conocimiento. No faltan quienes nieguen esa afirmación; yo, sin embargo, creo que hay que admitirla y que hay que negar la consecuencia, ya que ello no sucede por razón de la dependencia, sino de la eminencia de la causa y de la necesaria consecución. Pues de la misma manera que hemos dicho con frecuencia en lo que precede que algunas veces sucede que una cosa no puede darse sin otra, no porque dependa de ella en sentido propio, es decir, como de causa y *a priori,* sino porque se le une necesariamente por dimanación o de otro modo, en este sentido hay que entender, en el caso presente, que una cosa pueda ser conocida necesariamente con otra, no porque tenga prioridad de conocimiento, sino más bien al revés, porque se conoce necesariamente por virtud

12. *Operatio potentiae activae, an sit prior cognitione quam potentia.—* Deinde dicendum est potentiae activae operationem, per se loquendo, non esse priorem cognitione aut definitione ipsa potentia, sed potius e converso, nisi solum in potentia praedicamentali, quae per se primo instituta est ad talem actionem. Probatur prior pars, quia virtus activa ex suo genere est eminentior actione sua, et potest esse res omnino absoluta, etiam a transcendentali habitudine ad suum actum; ergo cognitio aut definitio talis virtutis per se non supponit cognitionem actionis eius, nec per se illam requirit in sua absoluta definitione. Quin potius e converso, cum illa actio, quatenus talis est, dicat habitudinem ad tale principium, per se requirit ut per ordinem ad illud cognoscatur ac definiatur. Et e contrario, quia illa virtus est per se causa talis actionis eminenter continens illam, cognita perfecte tali virtute, per illam tamquam per causam poterit actio eius cognosci; ergo ex se talis potentia est potius prior cognitione suo actu quam e converso.

13. *Obiectio solvitur.—* Dices: potentia activa Dei, etsi sit omnium perfectissima et absolutissima, non potest exacte cognosci seu deprehendi, quin cognoscatur actio eius, saltem ut possibilis; ergo pendet exacta cognitio potentiae ex cognitione actionis; ergo ex hac ratione potest talis actio dici prior cognitione sua potentia. Non desunt qui negent assumptum; ego vero illud admittendum censeo, et negandam consecutionem, quia id non est propter dependentiam sed propter eminentiam causae et necessariam consecutionem. Sicut enim in superioribus saepe diximus aliquando contingere unam rem non posse esse sine alia, non quia ab illa pendeat proprie ut a causa et a priori, sed quia per dimanationem vel alio modo necessario illi coniungitur, sic in praesenti intelligendum est posse unam rem necessario cognosci cum alia, non quia sit cognitione prior, sed potius, e converso, quia ex vi alterius necessario cognoscitur. Dixi

de la otra. Y dije en la afirmación *hablando en términos esenciales*, es decir, considerando el orden o el modo del conocimiento que las cosas mismas requieren de suyo; pues, respecto a nosotros, sucede con frecuencia que la operación tenga prioridad de conocimiento sobre la potencia, ya que no conocemos las cosas *a priori*, sino a través de sus efectos. Sin embargo, se ha añadido la excepción de aquellas potencias o cualidades que esencial y primariamente han sido instituidas por naturaleza para la acción; pues, como la esencia de éstas incluye una relación trascendental a su acto, no puede conocerse o definirse si no es por medio de él o en orden a él, como diremos inmediatamente acerca de las potencias pasivas, porque en esto se da para ambas la misma razón.

14. *La potencia activa tiene prioridad de naturaleza sobre el acto.— ¿Tiene también prioridad de duración?—* En tercer lugar hay que decir que la potencia activa es absolutamente anterior en naturaleza a su acto y que puede ser también anterior en duración, aunque esto no sea siempre necesario. Toda esta conclusión está tomada de Aristóteles en el lugar citado, y la parte primera es clara por lo dicho anteriormente acerca de las causas, porque la potencia activa es causa eficiente de su acto; por consiguiente, es también absolutamente anterior en naturaleza a él. En cambio, acerca del orden de duración, sabemos, en primer lugar, que la potencia no puede ser posterior en duración a su acto, ya que se presupone para él como principio suyo. Sin embargo, Aristóteles exceptúa aquellas potencias que se adquieren con el uso, como es el arte; pero éstos son más bien hábitos: y nosotros tratamos de la potencia más estrictamente en cuanto se distingue del hábito. Y los mismos hábitos, aun cuando supongan los actos, no suponen, sin embargo, los que ellos producen, sino otros semejantes en cuanto a la sustancia o la especie, que suponen necesariamente una potencia natural que los produce. Además, es cierto que la potencia agente no depende de suyo de su acto; por eso, en este aspecto no repugna que preceda en tiempo. Y, por otra parte, la potencia no siempre termina por necesidad en el acto, bien porque se trate de una potencia libre, bien porque, aun cuando de suyo actúe por necesidad, no tiene aplicados siempre todos los requisitos para obrar, o bien porque la acción misma es

autem in assertione *per se loquendo*, id est, considerando ordinem seu modum cognitionis quem res ipsae secundum se postulant; nam respectu nostri, saepe contingit ut operatio sit prior cognitione quam potentia, quia non cognoscimus res a priori, sed per effectus. Addita vero est exceptio earum potentiarum seu qualitatum quae per se primo natura sua sunt institutae ad actionem; nam cum earum essentia includat transcendentalem habitudinem ad suum actum, non potest nisi per illum seu in ordine ad illum cognosci seu definiri, ut statim dicemus de potentiis passivis; nam in hoc eadem est utrarumque ratio.

14. *Potentia activa prior est natura quam actus.—An etiam prior duratione.—* Tertio dicendum est potentiam activam esse simpliciter priorem natura suo actu, posse etiam esse duratione priorem, quamquam non semper necessarium id sit. Tota haec conclusio sumitur ex Aristotele, citato loco, et prima pars constat ex dictis supra de causis; nam potentia activa est causa efficiens sui actus; ergo et simpliciter prior natura illo. De ordine vero durationis, constat imprimis potentiam non posse esse posteriorem duratione suo actu, cum ad illum supponatur tamquam principium eius. Excipit tamen Aristoteles illas potentias quae usu acquiruntur, ut est ars; sed illae potius sunt habitus; nos autem strictius agimus de potentia ut contra habitum distinguitur. Et ipsimet habitus, licet supponant actus, non tamen eos quos eliciunt, sed alios similes quoad substantiam vel speciem, qui necessario supponunt potentiam naturalem a qua eliciantur. Deinde certum est potentiam agentem per se non pendere ab actu suo. Et ideo ex hac parte non repugnat tempore antecedere. Aliunde vero non semper potentia ex necessitate procedit in actum, vel quia libera est, vel quia, licet ex se agat ex necessitate, non tamen semper habet applicata omnia requisita ad agendum, vel certe quia actio ipsa successiva est, et ideo oportet

sucesiva, y, por ello, es preciso que al menos por un instante suponga la potencia, cosas todas que fueron tratadas más ampliamente antes, en la disputación XXVI.

15. Y con esto se muestra fácilmente, por el contrario, que no siempre es preciso que la potencia agente preceda en duración a su acción; pues, si la acción de suyo no se produce con resistencia del contrario, ni incluye intrínsecamente sucesión, sino que puede producirse de repente, podrá existir con simultaneidad temporal respecto de su potencia. En efecto, esa potencia en el primer instante de su ser puede tener reunidos y aplicados al mismo tiempo todos los requisitos para la acción; por consiguiente, si es libre, podrá ejercer al mismo tiempo su acción en uso de su libertad; y, si es natural, tendrá por necesidad una acción de igual duración que ella.

16. Todas estas cosas son verdaderas comparando individualmente cada potencia con su acto. Pero, comparando en común o en especie y respecto de individuos diversos la potencia activa con su acto, piensan algunos, siguiendo a Aristóteles, lib. V de la *Metafísica*, c. 8, que es necesario que la potencia preceda en tiempo a su acto. Sin embargo, Aristóteles no compara allí la potencia activa con su acto, sino el ser en potencia con el ser en acto, comparación que, aplicada en el caso presente, sólo puede tener este sentido: que, si en algún individuo hay una potencia agente solamente en potencia para la acción, necesariamente precedió en otro una potencia parecida activa en acto; a la manera que si Pedro está en potencia para generar, precedió en otro la potencia produciendo en acto la generación. En tal sentido esta afirmación supone, en primer lugar, una opinión falsa acerca de la eternidad del mundo; por lo demás, consta que Adán estuvo en potencia, respecto de la generación, antes de haber engendrado a ningún hombre. Además, aun admitido ese principio, tal comparación formalmente no tiene aplicación más que en las potencias de las cuales una procede de algún modo del acto de la otra, como sucede en ese ejemplo de las potencias generativas, o en el calor, que recibe la virtud de calentar mediante un calentamiento anterior. Sin embargo, en las otras acciones esto no es preciso, hablando formalmente; como, por ejemplo, aun cuando Pedro esté en potencia para producir actos de amor a Dios y aun cuando hubiese hombres desde toda la eternidad, no es

ut saltem per instans supponat potentiam, quae omnia latius dicta sunt superius, disp. XXVI.

15. Atque hinc facile e contrario ostenditur non oportere ut semper potentia agens duratione praecedat suam actionem; nam si actio ex se neque fiat cum resistentia contrarii, neque includat intrinsece successionem, sed subito fieri possit, poterit simul esse tempore cum sua potentia. Nam potest talis potentia in primo instanti sui esse habere simul coniuncta et applicata omnia requisita ad agendum; ergo si sit libera, pro sua libertate poterit simul exercere actionem suam; si vero sit naturalis, ex necessitate habebit actionem sibi coaevam.

16. Quae omnia vera sunt comparando in individuo unamquamque potentiam ad suum actum. Comparando autem in communi seu in specie et respectu diversorum individuorum potentiam activam ad actum suum, censent aliqui, ex Aristotele, V Metaph., c. 8, necessarium esse ut potentia tempore praecedat actum. Verumtamen Aristoteles ibi non comparat potentiam activam ad suum actum, sed esse in potentia ad esse in actu, quae comparatio in praesenti applicata solum potest habere hunc sensum, quod si in aliquo individuo est potentia agens tantum in potentia ad agendum, necessario in alio praecessit similis potentia actu agens: ut si Petrus est in potentia ad generandum, in alio praecessit potentia actu eliciens generationem. Quo sensu talis assertio supponit imprimis falsam sententiam de mundi aeternitate; alioqui constat Adamum prius fuisse in potentia ad generandum, quam ullum hominum genuisset. Deinde etiam posito illo principio, comparatio illa formaliter non habet locum, nisi in iis potentiis quarum una procedit aliquo modo ab actu alterius, ut contingit in illo exemplo de potentiis generativis, vel in calore, qui vim calefaciendi accipit per priorem calefactionem. At vero in aliis actionibus id non est necesse, formaliter loquendo; ut, verbi gratia, licet Petrus sit in potentia ad eliciendum amorem Dei, et homines essent ex aeternitate, non

preciso que en alguno precediese una potencia semejante ya actuada, porque ese acto de suyo no contribuye en nada a la serie de la generación. Por tanto, tampoco es de suyo necesario, ni en el individuo, ni en la especie, que la potencia activa preceda en tiempo a su acto.

17. Ni de hecho es tampoco verdad esto en todas las potencias creadas, como es claro en las potencias de los ángeles, y también en el primer hombre, según la opinión más probable, por lo menos en cuanto al entendimiento y la voluntad, y consecuentemente también en cuanto al sentido interno; y respecto de los sentidos externos, al menos para la vista, es más verosímil no sólo en el hombre, sino también en los demás animales. Y lo mismo aparece también en la acción de la luz; y de otras virtudes creadas nada se sabe. En el creador, empero, la potencia activa precedió en duración a toda su acción externa, aunque ello no haya sido por necesidad, como he dicho, sino por su libertad.

18. *La potencia pasiva no puede ser posterior en duración a su acto.*— Y casi del mismo modo (para que no sea preciso repetirlo) hay que discurrir sobre el orden de duración entre la potencia pasiva y su acto; en efecto, esa potencia por su propia naturaleza no puede ser posterior en tiempo a su acto, ya que se supone para él. Ni tampoco es menester que le preceda temporalmente, pues puede tenerlo congénito; sin embargo, no repugna por su propio género que preceda en tiempo, ya sea, en sentido dividido, a cualquier acto signado, puesto que con anterioridad a cualquiera de ellos puede estar bajo otro, ya sea colectivamente, porque alguna vez puede estar solamente en potencia y sin ningún acto, como es claro en el entendimiento humano y en casos parecidos, aun cuando en alguna potencia repugne esto por una razón especial, al menos por su naturaleza, como en la materia prima; todo lo cual se trató antes con mayor extensión en la disputación XXVII, al comparar la causa material con la formal.

19. *La potencia pasiva como tal es más imperfecta que su acto.*— En cuarto lugar hay que afirmar que la potencia pasiva, en cuanto es tal, es menos perfecta que su acto, no porque siempre sea absolutamente un ente menos perfecto, sino porque se encuentra mejor con su acto, sobre todo con el perfecto, que sin él. Casi toda esta conclusión se ha tratado también antes al comparar la causa material

est necesse ut praecesserit in aliquo similis potentia sub actu, quia ille actus per se nihil confert ad seriem generationis. Igitur neque in individuo neque in specie est per se necessarium ut potentia activa tempore praecedat actum suum.

17. Neque etiam de facto id est verum in omnibus potentiis creatis, ut patet in potentiis angelorum, atque etiam primi hominis, ut est probabilius, saltem quoad intellectum et voluntatem, et consequenter etiam quoad interiorem sensum; et de exterioribus, saltem quoad visum, est verisimilius non solum in homine, sed etiam in aliis animantibus. Idem etiam apparet in actione lucis, de aliis autem virtutibus creatis nihil constat. In creatore vero potentia agendi duratione praecessit omnem suam externam actionem, quamquam id non fuerit ex necessitate, ut dixi, sed ex sua libertate.

18. *Potentia passiva suum actum duratione subsequi nequit.*— Atque eodem fere modo (ne id repetere necesse sit) ratiocinandum est de ordine durationis inter potentiam passivam et actum eius; non enim potest talis potentia ex natura rei esse tempore posterior suo actu, cum ad illum supponatur. Neque etiam est necesse ut sit prior tempore illo; potest enim habere illum congenitum; tamen ex genere suo non repugnat quin tempore praecedat, vel divisim quemlibet actum signatum, quia ante quemlibet potest esse sub alio, vel collective, quia potest aliquando esse tantum in potentia et sub nullo actu, ut patet in intellectu humano et similibus, quamquam in aliqua potentia ex speciali ratione id repugnet, saltem ex natura rei, ut in materia prima, quae omnia latius dicta sunt supra, disp. XXVII, comparando causam materialem ad formalem.

19. *Potentia passiva ut sic imperfectior est suo actu.*— Quarto dicendum est potentiam passivam, quatenus talis est, esse minus perfectam suo actu, non quia semper sit simpliciter minus perfectum ens, sed quia melius se habet actu suo, praesertim perfecto, quam sine illo. Fere tota haec conclusio tractata est etiam supra comparando causam

con la formal, ya que estas comparaciones son de la misma clase. Por lo cual, el sentido de la parte primera de esta aserción es que la potencia pasiva, en cuanto a alguna condición, es siempre menos perfecta que su acto, ya que la potencia pasiva dice algo informe y actuable; ahora bien, se forma y cuasi completa y actúa por medio de su acto; por consiguiente, atendiendo a esta razón, es siempre menos perfecta que su acto. Pero esta comparación es sólo relativa; por esto de ella no puede deducirse que la potencia pasiva en su entidad sea absolutamente menos perfecta que su acto. Esto, sin embargo, es ciertamente verdadero en la potencia sustancial comparada con su acto sustancial, por el hecho de que este acto da simplemente el ser y constituye la sustancia completa, como se dijo en lo que precede al comparar la materia con la forma sustancial.

20. En cambio, en la potencia pasiva para un acto accidental es precisa una distinción: porque o bien esa potencia no está esencial y primariamente ordenada por su naturaleza a tal acto, y ésta es la que llamamos nosotros potencia en sentido trascendental, o es una potencia propia predicamental, ordenada esencial y primariamente al acto. Sobre la primera no puede darse una regla universal, ya que, como la cosa que tiene esa capacidad no recibe de ahí su razón específica y esencial, no se ha de medir en cuanto a su perfección por la capacidad de ese acto, sino por otra parte, tomándola de sus propios principios. Por esto resulta que unas veces sea más perfecta que el acto y otras menos; como en el caso de la sustancia que tiene próximamente capacidad para algunos accidentes, es más perfecta que éstos; en cambio, la cantidad, que se compara pasivamente con la luz, es tal vez menos perfecta que ella. Pero la potencia última, propia y predicamental, no es nunca puramente pasiva, como he dicho, sino que es, al mismo tiempo, principio activo de sus actos, y, por ello, según pienso, es siempre más perfecto que éstos (me refiero a los actos naturales, prescindiendo ahora de la comparación con los sobrenaturales, que no nos toca a nosotros), como principio eminente y equívoco de los mismos; sobre este punto se trata más ampliamente en los libros de *De Anima*, ya que dichas potencias se hallan solamente en el alma.

materialem ad formalem; nam hae comparationes sunt eiusdem rationis. Unde sensus primae partis huius assertionis est potentiam passivam quoad aliquam conditionem semper esse minus perfectam suo actu, quia potentia passiva dicit quid informe et actuabile; formatur autem et quasi completur et actuatur per suum actum; ergo secundum hanc rationem semper est minus perfecta suo actu. Haec vero comparatio tantum est secundum quid; unde ex illa non licet colligere passivam potentiam in sua entitate simpliciter minus perfectam actu suo. Sed est hoc quidem verum in substantiali potentia comparata ad suum substantialem actum, eo quod talis actus dat esse simpliciter, constituitque completam substantiam, ut in superioribus dictum est comparando materiam cum forma substantiali.

20. At vero in potentia passiva ad actum accidentalem distinctione opus est: aut enim talis potentia non est per se primo natura sua ordinata ad talem actum, quam nos vocamus potentiam transcendentaliter, aut est potentia propria praedicamentalis, per se primo ordinata ad actum. De priori non potest dari universalis regula, quia cum illa res, quae talem capacitatem habet, non habeat inde suam specificam et essentialem rationem, non est mensuranda in perfectione ex capacitate talis actus, sed aliunde ex propriis principiis. Unde fit ut interdum sit perfectior quam actus, interdum minus perfecta; ut substantia, quae proxime est capax aliquorum accidentium, est perfectior illis; quantitas vero, quae passive comparatur ad lucem, fortasse est minus perfecta quam illa. Posterior autem potentia propria et praedicamentalis nunquam est pure passiva, ut dixi, sed est simul principium activum suorum actuum, et ideo, ut opinor, semper est perfectior illis (loquor de actibus naturalibus, ut omittam comparationem ad supernaturales, quae ad nos non spectat) tamquam principium eminens et aequivocum illorum; de qua re latius in libris de Anima, nam huiusmodi potentiae tantum in anima reperiuntur.

21. *La potencia se encuentra mejor con el acto que sin él.— Restricción de Aristóteles.—* La parte última de la conclusión se prueba también fácilmente con lo dicho; pues, al ser el acto de la potencia pasiva la perfección formal de ésta, cuando se le une le añade una perfección que la potencia de suyo no tenía; por consiguiente, la potencia será más perfecta con ese acto que careciendo de él. Se dirá que el compuesto de ella y el acto será más perfecto que la potencia sola; pero que ella no será más perfecta, ya que siempre permanece la misma entidad distinta del acto. Se responde que, de la misma manera que la potencia es informada y actuada por el acto, es también perfeccionada por él, no porque la misma entidad simple de la potencia crezca en su perfección esencial, sino porque se le añade intrínsecamente una perfección que es como su complemento y que la constituye en el estado mejor y más perfecto. Y principalmente en este sentido dice Aristóteles, en el lib. IX de la *Metafísica*, c. 9, que el acto es más perfecto que la potencia, porque la potencia se comporta de modo más perfecto con el acto que sin él. Pero esta parte parece que la restringe inmediatamente Aristóteles en el mismo pasaje, c. 10, al decir que, *tratándose de lo bueno, ciertamente el acto o el estar en acto se ha de preferir a la potencia, pero no en lo malo.* Y da la razón, porque es una misma la potencia para los actos contrarios, de los cuales uno es bueno y el otro malo; pues siempre uno de los contrarios tiene razón de privación, y, por lo mismo, tiene razón de mal respecto de la potencia; por ello, la potencia se comporta siempre de modo más perfecto con el acto bueno, ya que es mejor ser bueno absolutamente y en acto que permanecer en estado indiferente para lo bueno y para lo malo; y, por el contrario, es mejor, o menos malo, estar en estado indiferente para la bueno y lo malo que estar ya decididamente en un estado peor.

¿Es mejor carecer de todo acto que tener uno malo?

22. Pero sobre este punto se ofrece una dificultad, ya que un acto, sea el que fuere, añade alguna perfección a la potencia; por consiguiente, si se compara precisivamente la potencia escueta y que existe sólo en potencia con ese acto, es mejor para ella estar con ese acto que carecer totalmente de acto. Aunque

21. *Potentia melius se habet sub actu quam sine illo.— Aristotelis limitatio.—* Ultima pars conclusionis facile etiam probatur ex dictis; nam cum actus potentiae passivae sit formalis perfectio eius, cum illi coniungitur addit illi perfectionem quam potentia ex se non habebat; ergo potentia sub tali actu perfectior erit quam si illo careat. Dices: compositum ex illa et actu erit perfectius quam sola potentia; ipsa vero non erit perfectior, quia semper manet eadem entitas distincta ab actu. Respondetur: sicut potentia informatur et actuatur per actum, ita etiam per illum perficitur, non quia ipsa simplex entitas potentiae in sua perfectione essentiali crescat, sed quia illi intrinsece additur perfectio, quae est veluti complementum eius et in optimo ac perfecto statu illam constituit. Et in hoc praecipue sensu ait Aristoteles, IX Metaph., c. 9, actum esse perfectiorem potentia, quia potentia perfectius se habet sub actu quam sine illo. Hanc vero partem videtur statim limitare Aristoteles, ibid., c. 10, dicens *in bonis quidem, actum seu esse in actu praeferendum esse potentiae, non vero in malis.* Et rationem reddit, quia eadem potentia est contrariorum actuum, ex quibus unus est bonus et alius malus; semper enim unum contrariorum habet rationem privationis, et ita habet rationem mali respectu potentiae; ideoque potentia sub actu bono semper perfectius se habet, quia melius est esse bonum simpliciter et in actu, quam esse in statu indifferenti ad bonum et malum; e contrario vero melius est, vel minus malum, esse in statu indifferenti ad bonum et malum, quam definite iam esse in deteriori statu.

An melius sit carere omni actu quam pravum habere

22. Sed occurrit circa hoc difficultas, quia actus, quicumque ille sit, aliquam perfectionem addit potentiae; ergo si praecise comparetur potentia nuda et in sola potentia existens, ad talem actum, melius illi est esse sub illo actu quam omnino carere actu.

ese acto comparado con su contrario sea peor y tenga razón de privación, sin embargo, comparado con la potencia escueta, tiene siempre razón de perfección mayor. Y se confirma, porque si no, la materia prima tendría que considerarse que está en un estado peor al existir con la forma de piedra que si careciera de toda forma, porque de este último modo sería indiferente para la forma imperfecta y para la perfecta, y en aquel estado se halla decididamente con una forma imperfecta que presenta repugnancia y alguna oposición con la forma más perfecta.

23. *Resolución de una pequeña duda y explicación de Aristóteles.—* Se responde, en primer lugar, que esta afirmación de Aristóteles puede entenderse acerca del bien y el mal en sentido moral, pues en este sentido es mejor no obrar que obrar mal, y así es verdadera la proposición, sobre todo del acto de la potencia agente como tal. En efecto, el bien y el mal moral no se atribuyen a alguien formalmente en cuanto es paciente, sino en cuanto es agente; y si la pasión se denomina a veces mala, es solamente en cuanto es voluntaria por una acción mala. Y así desaparece la dificultad aludida, pues tiene valor únicamente para la perfección física y entitativa que se añade a la potencia receptiva a través de cualquier acto real. Pero, aun cuando la doctrina de esta respuesta sea verdadera, no obstante Aristóteles habla también del acto de la potencia pasiva como tal, y con más extensión del acto bueno y malo natural, como se manifiesta por los ejemplos de que se vale, concretamente, poder estar sano, enfermar, etc.

24. Por lo cual, en segundo lugar, puede afirmarse que en un acto imperfecto pueden considerarse dos cosas, a saber, la perfección positiva según la cual actúa a la potencia, y alguna privación, en razón de la cual se presenta como malo; desde el primer punto de vista puede concederse al argumento propuesto que es mejor tener ese acto que carecer totalmente de acto, ya que ese acto como tal no tiene razón de mal, sino de bien, pero no en el segundo aspecto, ya que como tal no pone perfección, sino que la quita. Pero añado que, para explicar más esto, una potencia receptiva puede hallarse en relación con algunos actos contrarios u opuestos de dos maneras. La primera como comportándose de modo totalmente indiferente para uno y otro de ellos, en cuanto que de suyo no exige de modo definido ninguno de los dos, a la manera como la materia se comporta con todas

Licet talis actus comparatus ad contrarium sit deterior habeatque rationem privationis, comparatus tamen ad potentiam nudam, semper habet rationem maioris perfectionis. Et confirmatur, quia alias materia prima censenda esset in deteriori statu existere sub forma lapidis quam si careret omni forma, quia hoc posteriori modo esset indifferens ad formam imperfectam et perfectam; in illo autem statu iam est definite sub forma imperfecta quae habet repugnantiam et aliquam oppositionem cum perfectiori forma.

23. *Resolvitur dubiolum et Aristoteles explicatur.—* Respondetur primo, intelligi posse hanc assertionem Aristotelis de bono et malo moraliter; sic enim melius est non operari, quam male operari, et sic vera est propositio, potissimum de actu potentiae agentis ut sic. Nam bonum et malum morale non attribuitur alicui formaliter ut patiens est, sed ut est agens; quod si passio interdum mala denominatur, solum est quatenus per actionem malam est voluntaria. Et ita cessat difficultas tacta; nam illa solum procedit de perfectione physica et entitativa, quae additur potentiae receptivae per quemlibet realem actum. Sed licet doctrina huius responsionis vera sit, Aristoteles tamen et loquitur de actu potentiae passivae ut sic, et latius de actu bono et malo naturali, ut patet ex exemplis quibus utitur, scilicet, posse esse sanum, et aegrotare, etc.

24. Quare secundo dici potest in actu imperfecto duo considerari posse, scilicet, positivam perfectionem secundum quam actuat potentiam, et privationem aliquam ratione cuius habet rationem mali; ex priori capite concedi potest argumento facto melius esse habere talem actum quam omnino carere actu, quia ille actus ut sic non habet rationem mali, sed boni, secus vero sub posteriori ratione, quia, ut sic, non ponit perfectionem, sed tollit. Addo vero, ad hoc magis explicandum, dupliciter posse receptivam potentiam comparari ad aliquos actus contrarios seu repugnantes. Primo, ut omnino indifferenter se habens ad utrumque illorum, utpote quae ex se neutrum definite postu-

la forma se trató en las disputaciones XIII y XV. En cambio, en los accidentes son u opuestas, y, de este modo, concluye el argumento que esa potencia existe mejor con cualquier acto, incluso el más imperfecto, que sin ninguno, ya que tal acto no tiene razón de mal, sino de bien menor. En cambio, es distinta la potencia que, aunque pueda recibir actos contrarios, sin embargo o es uno connatural y el otro violento, o uno se le debe absolutamente a la perfección de esa potencia, mientras que el otro, aunque pueda ser admitido o recibido en esa potencia, sin embargo se opone a la perfección que a ella se le debe, ya provenga esto de otro acto unido a esa potencia, ya de alguna inclinación intrínseca de la misma. De este modo hay en la piedra potencia pasiva para el movimiento hacia arriba y hacia abajo, pero por razón de la forma se le debe uno de ellos y el otro le repugna. También la voluntad está en potencia para recibir los actos de virtud o de vicio, de los cuales el primero se le debe a la inclinación más perfecta de la misma voluntad como tal, y el otro le repugna. Por tanto, respecto de tal potencias de esta clase las que se ordenan a la recepción de actos inmanentes, el cual tiene propiamente razón de mal; en efecto, de este modo no se considera la perfección del acto atendiendo a la sola perfección entitativa de esa forma que es acto, sino sobre todo a la proporción entre el acto y la potencia. Por lo cual, aun cuando el calor sea absolutamente más perfecto que el frío, y el agua pueda estar bajo uno y otro acto, sin embargo para ella no es mejor estar bajo el calor que bajo el frío, porque el calor no es algo tan debido y proporcionado a ella. Y principalmente en este sentido habló Aristóteles en el lugar citado.

25. *La potencia pasiva ordenada primariamente al acto tiene respecto de él posterioridad de conocimiento y de definición.*— Por último hay que decir que la potencia pasiva es posterior en conocimiento y definición a su acto, no sólo para nosotros, sino también en sí misma y por su naturaleza. Esta conclusión se refiere a la potencia pasiva instituida esencial y primariamente por causa del acto, como es entre las sustanciales la materia prima; sobre su conocimiento a través de las formas sustanciales, y, por consiguiente, también con las accidentales contrarias potencia es mejor carecer de uno y otro acto que estar con un acto que le repugna,

lat, ut comparatur materia ad omnes formas substantiales, et consequenter etiam ad accidentales contrarias vel repugnantes, et hoc modo concludit argumentum talem potentiam melius esse sub quolibet actu, etiam imperfectissimo, quam sine ullo, quia ille actus non habet rationem mali, sed minoris boni. Alia vero est potentia quae licet possit recipere actus contrarios, tamen vel unus est connaturalis et alter violentus, vel unus est simpliciter debitus ad perfectionem talis potentiae, alius vero, licet admitti seu recipi possit in tali potentia, repugnat tamen perfectioni illi debitae, sive hoc proveniat ex alio actu coniuncto tali potentiae, sive ex aliqua intrinseca inclinatione illius. Ut in lapide est potentia passiva ad motum sursum et deorsum, ratione tamen formae unus est illi debitus et alter repugnans. Voluntas etiam est in potentia ad recipiendum actus virtutis vel vitii, ex quibus prior est debitus et alter repugnans perfectissimae inclinationi ipsiusmet voluntatis ut sic. Igitur respectu talis potentiae melius est carere utroque actu quam esse sub actu sibi repugnante, qui proprie habet rationem mali; mae quae est actus, sed maxime ex proportur ex sola entitativa perfectione illius fornam hoc modo perfectio actus non attenditione inter actum et potentiam. Unde, licet calor sit simpliciter perfectior quam frigus, et aqua possit esse sub utroque actu, nihilominus non est illi melius esse sub calore, quam sub frigore, quia non est ita illi debitus et proportionatus. Atque hoc potissimum modo locutus est Aristoteles citato loco.

25. *Potentia passiva ad actum primo ordinata posterior est cognitione et definitione quam ipse.*— Ultimo dicendum est potentiam passivam esse posteriorem cognitione et definitione suo actu, non solum quoad nos, sed etiam secundum se et natura sua. Haec conclusio intelligitur de potentia passiva per se primo instituta propter actum, qualis est in substantialibus materia prima; de cuius cognitione per formam dictum est in disput. XIII et XV. In accidentibus vero sunt huiusmodi potentiae illae quae ad actus immanentes recipiendos ordinantur, ut ex su-

como consta por lo que precede; pero estas potencias son propias de los animales o de los vivientes superiores; por ello, la demostración de esta conclusión pertenece especialmente a la ciencia del alma, donde se prueba que las potencias se especifican por los actos. Con ese principio se ha de probar la referida aserción, ya que los principios son de algún modo anteriores en conocimiento a aquellas cosas que se originan en ellos; es así que el acto es de algún modo el principio de la potencia en cuanto es especificativo de ella, y en cuanto es aquello por razón de lo cual se ha instituido primariamente esa potencia; por consiguiente, el acto como tal tiene prioridad de conocimiento. Por otra parte, aquello por medio de lo cual se define algo, tiene prioridad de definición sobre lo definido mismo; es así que esta potencia se define por el acto como tomando de él la especie; luego el acto es anterior en definición a la potencia. Y el principio de que éstas potencias reciben su especie de los actos se supone ahora por nosotros como admitido comúnmente, pues se ha de discutir más ampliamente en los libros *De Anima.* Ahora decimos únicamente que se ha de entender que la potencia se especifica mediante el acto, no como por una diferencia intrínseca, sino como por el término de la relación intrínseca de la potencia al acto; se ha de entender también del acto adecuado, sea atendiendo a la realidad, sea a alguna razón común respecto de la potencia. Y así, el problema carece de dificultad: pues en cuanto a esto se da la misma razón para la potencia que para cualquier cosa que incluya relación trascendental a otra, como dijimos antes sobre la materia y la forma y diremos después sobre los hábitos; allí explicaremos esto más ampliamente y diremos algo al tratar de la relación, la acción y la pasión.

26. *Se responde a una objeción.*— Pero se dirá que la potencia y el acto son correlativos, y del mismo modo que la potencia no puede conocerse más que por el acto, así tampoco el acto más que a través de la potencia; por consiguiente, la potencia no tiene mayor prioridad de definición que el acto, sino que, a lo sumo, tendrán simultaneidad de conocimiento. Se responde que el acto y la potencia, tal como hablamos de ellos ahora, no son relativos predicamentales, sino trascendentales; ahora bien, en los relativos trascendentales no hay contradicción

perioribus constat; hae autem potentiae sunt propriae animalium vel superiorum viventium; quare demonstratio huius conclusionis potissimum pertinet ad scientiam de anima, ubi ostenditur potentias specificari ab actibus. Ex quo principio probanda est dicta assertio, quia principia sunt aliquo modo cognitione priora quam ea quae sunt ex principiis; sed actus est aliquo modo principium potentiae in quantum est specificans ipsam, et in quantum est id propter quod talis potentia primario instituta est; ergo actus ut sic est prior cognitione. Rursus id per quod aliquid definitur, est prius definitione quam ipsum definitum; sed potentia huiusmodi definitur per actum tamquam sumens ab illo speciem; ergo est actus prior definitione quam potentia. Principium autem illud, quod huiusmodi potentiae speciem sumant ex actibus, nunc supponitur a nobis ut communiter receptum; nam fusius disputandum est in lib. de Anima. Nunc solum dicimus intelligendum esse specificari potentiam per actum, non ut per intrinsecam differentiam, sed ut per terminum intrinsecae habitudinis potentiae ad actum; intelligendum etiam esse de actu adaequato, vel secundum rem, vel secundum aliquam rationem communem respectu potentiae. Et sic est res carens difficultate: nam eadem est ratio quoad hoc de potentia, quae est de qualibet re includente respectum transcendentalem ad aliam, ut supra diximus de materia et forma, et infra dicemus de habitibus, ubi hoc magis explicabimus, et aliquid dicemus tractantes de *ad aliquid*, et de actione et passione.

26. *Obiectioni satisfit.*— Sed dices: potentia et actus sunt correlativa, et sicut potentia non potest cognosci nisi per actum, ita neque actus nisi per potentiam; ergo non magis potentia est prior definitione quam actus, sed ad summum erunt simul cognitione. Respondetur actum et potentiam, prout nunc de illis loquimur, non esse relativa praedicamentalia, sed transcendentalia; in relativis autem transcendentalibus non repugnat terminum habitudinis esse simpli-

en que el término de la relación sea absolutamente anterior en conocimiento al mismo relativo trascendental. En segundo lugar concedo que el acto y la potencia, de que se trata ahora, tienen entre sí una dependencia mutua en el conocimiento y en la definición; y que, por ese motivo, o son de algún modo simultáneos en cuanto al conocimiento, o más bien se comportan entre sí como anterior y posterior en diversos géneros de causas, pero que en absoluto se tiene al acto por anterior, ya que es el que determina y viene como a conferir la especie última. Pero hablamos del acto que actúa, porque, si se trata del acto en absoluto, puede darse en este sentido un acto que prescinda de toda potencia y que no se defina de ningún modo por este medio. Consúltese a Cayetano, I p., q. 13, a. 7, ad 2 de Escoto. Y con esto basta sobre la potencia y el acto; porque las demás cosas que podrían tratarse acerca de ellos son propias de la ciencia del alma.

citer priorem cognitione quam ipsum relativum transcendentale. Deinde concedo actum et potentiam de quibus nunc est sermo habere inter se mutuam dependentiam in cognitione et definitione; et ea ratione vel esse aliquo modo simul cognitione, vel potius invicem comparari ut prius et posterius in diversis generibus causarum, simpliciter tamen actum censeri priorem, quia ille est qui determinat et quasi dat ultimam speciem. Loquimur autem de actu actuante; nam si sit sermo de actu simpliciter, sic dari potest actus abstrahens ab omni potentia, qui per idem nullo modo definiatur. Vid. Caietan., I p., q. 13, a. 7, ad 2 Scoti. Et haec sufficiant de potentia et actu; nam caetera quae de his disputari possent propria sunt scientiae de anima.

DISPUTACIÓN XLIV

LOS HABITOS

RESUMEN

En la introducción precisa Suárez el sentido en que el término hábito *se emplea en esta disputación, cuyas partes principales son las siguientes:*

I. Existencia, esencia y sujeto del hábito (Sec. 1-4).
II. Fin, efecto y eficiencia del hábito (Sec. 5-7).
III. Eficiencia del acto sobre el hábito (Sec. 8-10).
IV. El aumento extensivo del hábito y la unidad del mismo (Sec. 11).
V. Disminución y corrupción de los hábitos (Sec. 12).
VI. División de los hábitos, y estudio especial del especulativo y el práctico (Sec. 13).

SECCIÓN I

Las cuestiones referentes a la existencia y a la esencia de los hábitos pueden resolverse fácilmente por lo dicho en disputaciones anteriores (1). Por ello, el Eximio se limita a indicar los diferentes modos de demostrar que existen hábitos (2-4), consigna el fin de los mismos (5) y pasa a tratar —también brevemente— de la esencia y definición del hábito (6-8). Por último, declara que los hábitos sólo pueden darse en los vivientes intelectuales (9) y, de manera próxima, en las potencias que son a la vez activas y pasivas (10): la voluntad (11), el entendimiento (12), el apetito sensitivo del hombre (13) y la fantasía (14); las demás potencias son incapaces de hábitos (15).

SECCIÓN II

En esta brevísima sección se plantea y resuelve una dificultad referente al sujeto del hábito: aunque parece que en la potencia locomotriz se adquieren hábitos, éstos no lo son en sentido propio (1-5).

SECCIÓN III

Otra dificultad se centra sobre los sentidos internos de los animales irracionales: parecen capaces de hábitos, pero en ellos no hay ningún hábito distinto de las especies sensibles o fantasmas (1-5). En cambio, la cogitativa humana es susceptible de hábitos propios (6-7).

en que el término de la relación sea absolutamente anterior en conocimiento al mismo relativo trascendental. En segundo lugar concedo que el acto y la potencia, de que se trata ahora, tienen entre sí una dependencia mutua en el conocimiento y en la definición; y que, por ese motivo, o son de algún modo simultáneos en cuanto al conocimiento, o más bien se comportan entre sí como anterior y posterior en diversos géneros de causas, pero que en absoluto se tiene al acto por anterior, ya que es el que determina y viene como a conferir la especie última. Pero hablamos del acto que actúa, porque, si se trata del acto en absoluto, puede darse en este sentido un acto que prescinda de toda potencia y que no se defina de ningún modo por este medio. Consúltese a Cayetano, I p., q. 13, a. 7, ad 2 de Escoto. Y con esto basta sobre la potencia y el acto; porque las demás cosas que podrían tratarse acerca de ellos son propias de la ciencia del alma.

citer priorem cognitione quam ipsum relativum transcendentale. Deinde concedo actum et potentiam de quibus nunc est sermo habere inter se mutuam dependentiam in cognitione et definitione; et ea ratione vel esse aliquo modo simul cognitione, vel potius invicem comparari ut prius et posterius in diversis generibus causarum, simpliciter tamen actum censeri priorem, quia ille est qui determinat et quasi dat ultimam speciem. Loquimur autem de actu actuante; nam si sit sermo de actu simpliciter, sic dari potest actus abstrahens ab omni potentia, qui per idem nullo modo definiatur. Vid. Caietan., I p., q. 13, a. 7, ad 2 Scoti. Et haec sufficiant de potentia et actu; nam caetera quae de his disputari possent propria sunt scientiae de anima.

DISPUTACIÓN XLIV

LOS HABITOS

RESUMEN

En la introducción precisa Suárez el sentido en que el término hábito *se emplea en esta disputación, cuyas partes principales son las siguientes:*

I. Existencia, esencia y sujeto del hábito (Sec. 1-4).
II. Fin, efecto y eficiencia del hábito (Sec. 5-7).
III. Eficiencia del acto sobre el hábito (Sec. 8-10).
IV. El aumento extensivo del hábito y la unidad del mismo (Sec. 11).
V. Disminución y corrupción de los hábitos (Sec. 12).
VI. División de los hábitos, y estudio especial del especulativo y el práctico (Sec. 13).

SECCIÓN I

Las cuestiones referentes a la existencia y a la esencia de los hábitos pueden resolverse fácilmente por lo dicho en disputaciones anteriores (1). Por ello, el Eximio se limita a indicar los diferentes modos de demostrar que existen hábitos (2-4), consigna el fin de los mismos (5) y pasa a tratar —también brevemente— de la esencia y definición del hábito (6-8). Por último, declara que los hábitos sólo pueden darse en los vivientes intelectuales (9) y, de manera próxima, en las potencias que son a la vez activas y pasivas (10): la voluntad (11), el entendimiento (12), el apetito sensitivo del hombre (13) y la fantasia (14); las demás potencias son incapaces de hábitos (15).

SECCIÓN II

En esta brevísima sección se plantea y resuelve una dificultad referente al sujeto del hábito: aunque parece que en la potencia locomotriz se adquieren hábitos, éstos no lo son en sentido propio (1-5).

SECCIÓN III

Otra dificultad se centra sobre los sentidos internos de los animales irracionales: parecen capaces de hábitos, pero en ellos no hay ningún hábito distinto de las especies sensibles o fantasmas (1-5). En cambio, la cogitativa humana es susceptible de hábitos propios (6-7).

SECCIÓN IV

La última dificultad versa sobre el entendimiento humano, el cual no parece necesitar otro hábito, además de las especies intencionales (1-2). Sin embargo, en él se dan hábitos propios (3-8).

SECCIÓN V

En esta sección, el autor pretende explicar el fin, el efecto y la eficiencia del hábito (1), del cual afirma como cosa cierta e indiscutida que se ordena de alguna manera a la operación (2). Sobre el modo de causalidad del hábito, una primera opinión —sostenida por Auréolo, Durando y otros— le niega eficiencia propia (3-6); la segunda, que Suárez tiene por verdadera —siguiendo a Santo Tomás, Cayetano y otros— afirma que el hábito, juntamente con la potencia, ejerce una auténtica eficiencia (7-10).

SECCIÓN VI

Oponiéndose a algunos autores (1), Suárez sostiene que el hábito no produce la intensificación del acto (2-7), sino su sustancia (8), y cierra la sección resolviendo algunas objeciones (9-13).

SECCIÓN VII

El hábito sólo puede producir los actos de aquella potencia a la que informa (1-2), aunque algunos filósofos moralistas opinen de distinto modo (3-6). Los restantes números de la sección se emplean en resolver algunos argumentos pendientes de la anterior (7-9).

SECCIÓN VIII

Consignado el motivo de duda (1), se excluyen de esta investigación los hábitos infusos y las especies inteligibles (2), y se da por supuesto que los actos ejercen alguna causalidad sobre el hábito (3). Pero lo difícil es determinar el género de esa causalidad: según unos, es solamente dispositiva (4); según otros, el acto no es más que vía para el hábito (5). Para Suárez, el acto es causa eficiente del hábito, como principio próximo del mismo (6). Se resuelven los argumentos de Durando, y también algunas objeciones (7-12), se explica la eficiencia del acto sobre el hábito y se responde al motivo de duda (13-16). Por último, se comparan el hábito y el acto atendiendo a su perfección esencial (17-20) y se expone la eficiencia que se da entre ellos (21).

SECCIÓN IX

Para intentar resolver la dificultad de si los hábitos se producen con un solo acto o con varios (1) se han propuesto cuatro opiniones, que no satisfacen al Doctor Eximio (2-5), el cual condensa su pensamiento en estas dos afirmaciones: 1.ª Para que un hábito sea engendrado por varios actos, es necesario que todos ellos produzcan en la potencia algo permanente que la disponga a la generación del hábito (6-11). 2.ª Esa disposición no es esencialmente distinta del hábito, pero no posee estado de hábito mientras no esté bien arraigada (12-15).

SECCIÓN X

Adelantando algunos puntos más claros (1-3), Suárez plantea el problema de si los hábitos se intensifican sólo mediante actos más intensos (4). Expone la opinión negativa de Escoto, Durando y Gabriel (5), y seguidamente la afirmativa de Santo Tomás, explicándola (6-8) y calificándola de verdadera en absoluto, aunque necesita algunas distinciones y aclaraciones (9-15). Cierra la sección resolviendo las objeciones (16-17).

SECCIÓN XI

Sobre el aumento extensivo del hábito, el Eximio admite, con Santo Tomás, que se realiza por adición de alguna realidad y en virtud de los actos de una misma potencia sobre diversos objetos (1-4). Pero de ahí surgen varias dificultades (5-10), entre las cuales destaca la referente a la unidad del hábito (11); para resolverla se han ideado varias opiniones: todo hábito es una cualidad simple e indivisible (12-15), sólo son indivisibles los hábitos del apetito y no los del entendimiento (16-17), los hábitos no son cualidades simples y dotadas de unidad per se *(18). Otra opinión —seguida por algunos doctores modernos— viene a ser intermedia entre los anteriores: el hábito es una cualidad una* per se, *mas no simple (19). Suárez resume la solución que tiene por más verosímil en las siguientes afirmaciones:*

1.ª En los hábitos no se da ninguna composición extensiva verdadera y real (20-22).

2.ª Necesariamente ha de haber en el alma algunos hábitos simples (23-26).

3.ª En determinadas condiciones, un hábito simple puede extenderse a una pluralidad de objetos (27-32). De aquí se siguen unos corolarios importantes (33-38), algunos de los cuales ofrecen dificultades (39-44), siendo la más oscura la que versa sobre los hábitos intelectuales (45); a propósito de ella, el autor trata de los hábitos evidentes y no evidentes (46), del hábito de los principios (47-50), del modo de extensión de los hábitos evidentes (53) y de la diferencia de extensión entre los hábitos especulativos y los prácticos (54).

4.ª También se da en los hábitos una unidad por composición de varios hábitos parciales que integran uno solo (55-61), manteniendo entre sí una gran conexión (62). Se ocupa después Suárez de la unidad de las ciencias (63-67), sin dejar de aludir a la abstracción (68), y estudia asimismo la unidad específica del objeto de la ciencia (69) para poner fin a la sección considerando el aumento extensivo de los hábitos compuestos (70) y la especificación del hábito por los actos (71).

SECCIÓN XII

Unicamente los hábitos adquiridos están sujetos a debilitación y corrupción (1-2), mas no por ausencia de la causa que los conserva (3), ni tampoco por la sola cesación del acto (4-10), a no ser que con esa ocasión se realicen actos opuestos al hábito (11-12). Cuando falta la causa material, disminuyen o se pierden los hábitos corporales (13-15), pero no los espirituales (16). Por último, la corrupción positiva de los hábitos tiene lugar, no de manera inmediata por los actos (17-20), sino por éstos mediante la introducción de un hábito contrario (21-23).

SECCIÓN XIII

Se propone tratar, en líneas generales, la división de los hábitos, en especial la que los distingue en especulativos y prácticos (1). Tras unas advertencias pre-

vías (2-4), se estudian las diferentes divisiones de los hábitos: adquiridos e infusos (5-9), cognoscitivos y apetitivos (10-12), virtudes y no virtudes (13-18), prácticos y especulativos (19). Con esta ocasión, se expone más pormenorizadamente la definición y naturaleza de la praxis (20-28), la diferencia entre acción y producción (29-30), el modo como versa sobre la praxis el hábito práctico (31-33), el fundamento de la distinción entre el hábito especulativo y el práctico (34-37), las funciones práctica y especulativa del entendimiento (38) y los diferentes géneros de hábitos prácticos (39-42). Por último, se plantean y resuelven las cuestiones siguientes: si, en una misma potencia, difieren esencialmente el hábito especulativo y el práctico (43-45); si entre lo práctico y lo especulativo se da una distinción real o de razón (46-49); si esta división de los hábitos es adecuada (50-54).

DISPUTACION XLIV

LOS HABITOS

Qué se entiende aquí con el nombre de hábito.— La significación del nombre *hábito* se ha declarado suficientemente en las páginas anteriores, al explicar las especies de la cualidad, y de lo dicho allí infiero que ahora se trata del hábito en cuanto es una especie propia de la cualidad, que se ordena próximamente a ayudar a la potencia en su operación, y, por consiguiente, en cuanto es real y esencialmente una especie distinta, no sólo de la potencia y del acto, sino también de las dos últimas especies de la cualidad. Pues, aunque suelen denominarse hábitos algunas cualidades que afectan y disponen bien y permanentemente al sujeto en algún ser accidental, no obstante, dichas cualidades, atendiendo a su esencia propia, pertenecen más bien a la tercera especie de las cualidades pasibles, por lo cual no exigen una disputación especial y es preciso pasarlas por alto, a fin de que el desarrollo de la investigación no quede impedido por la ambigüedad del término. Por lo que respecta al hábito en cuanto significa la vestidura o el estar vestido, se hará más abajo una disputación especial. Así, pues, acerca de estos hábitos hay que considerar, en primer lugar, cuál es su necesidad, cuáles son sus esencias y cuáles sus causas o propiedades; y, en segundo término, tocaremos algunos puntos concernientes a su distinción y a su unidad o multiplicidad, remitiendo a los lugares oportunos el estudio específico y particular de los mismos.

DISPUTATIO XLIV

De habitibus

Quid hic nomine habitus intelligatur.— Significatio huius nominis *habitus* in superioribus, explicando species qualitatis, satis declarata est, et ex ibi dictis sumo sermonem in praesenti esse de habitu prout est propria quaedam species qualitatis proxime ordinata ad iuvandum potentiam in operatione sua, et consequenter quatenus est secundum rem et essentiam species distincta, et a potentia, et ab actu, et a duabus ultimis speciebus qualitatis. Nam, licet quaedam qualitates, bene et permanenter afficientes ac disponentes subiectum secundum aliquod esse accidentale, soleant appellari habitus, tamen illae qualitates secundum propriam essentiam potius spectant ad tertiam speciem passibilium qualitatum; et ideo propriam disputationem non requirunt, illasque praetermittere necesse est, ne ambiguitate vocis cursus disputationis impediatur. De habitu vero prout vestimentum significat aut esse vestitum, infra erit specialis disputatio. De his igitur habitibus primum videndum erit quae sit eorum necessitas, quae essentiae, et quae causae vel proprietates, postea de eorum distinctione, unitate, vel multitudine nonnulla attingemus, specificam ac particularem considerationem eorum ad propria loca remittentes.

SECCION PRIMERA

EXISTENCIA, ESENCIA Y SUJETO DEL HÁBITO

1. Las dos primeras partes propuestas en el título pueden resolverse facilísimamente por lo dicho en lo que precede; en efecto, está fuera de discusión, por el consentimiento común de todos los filósofos, el hecho de que existen algunos hábitos, y en teología posee una especial certeza en virtud de los hábitos infusos.

De qué maneras resulta cierta la existencia de los hábitos

2. *Existen hábitos en la naturaleza.*— Ahora bien, el primer conocimiento de estos hábitos se ha tomado de la experiencia de los actos humanos; efectivamente, tenemos experiencia de que, con el uso y la costumbre de los actos, adquirimos facilidad en nuestras operaciones; y esa facilidad, por ser en nosotros un efecto real y permanecer después de realizarse los actos, exige alguna forma real y permanente que esté en nosotros, no habiendo estado antes; a esta forma la denominamos hábito; luego consta por experiencia que en nosotros se dan hábitos.

3. *Por qué medio se demuestra la especie intencional.*— Pero, a fin de proceder con mayor distinción y delimitar más la disputación, distingamos dos géneros de cualidades, que se añaden a nuestras potencias para ayudar a éstas en orden a sus operaciones; unas sirven para unir el objeto a la potencia, y de ellas se dice que son requeridas por parte del objeto, y sólo resultan necesarias en las potencias cognoscitivas; hay otras que se añaden a la potencia para aumentar el poder de ésta en el obrar, de donde les viene el conferir facilidad en la operación —como diré más adelante—, lo cual consta con mayor evidencia en la voluntad; porque ésta no necesita cualidades por parte del objeto, y, sin embargo, con el uso adquiere facilidad en el obrar. Consiguientemente, ambos géneros de cualidades están comprendidos en la especie del hábito, según he dicho en páginas anteriores; pero la existencia o necesidad de uno y otro género debe probarse con principios diversos. Porque las primeras cualidades, hablando en absoluto, se presuponen para los actos como totalmente necesarias para ellos por su naturaleza, mientras que

SECTIO PRIMA

AN SINT, ET QUID SINT, ET IN QUO SUBIECTO SINT HABITUS

1. Duae primae partes in titulo propositae facillime expediri possunt ex dictis in superioribus; quod enim aliqui sint habitus, extra controversiam est, ex communi omnium philosophorum consensu, et in theologia habet peculiarem certitudinem ex habitibus infusis.

Quibus modis constet dari habitus

2. *Habitus sunt in rerum natura.*— Prima vero cognitio horum habituum sumpta est ex experientia humanorum actuum; experimur enim usu et consuetudine actuum acquirere nos facilitatem in operando, quae facilitas, cum realis quidam effectus in nobis sit ac permaneat transactis actibus, aliquam formam realem et permanentem requirit, quae in nobis sit, cum antea non esset; hanc autem vocamus habitum; constat ergo experientia esse in nobis habitus.

3. *Species intentionalis unde probatur.*— Ut autem procedamus distinctius et disputationem magis coarctemus, distinguamus duo genera qualitatum, quae nostris potentiis adduntur ut illis ad operationes suas iuventur; quaedam sunt ad coniungendum obiectum potentiae, quae dicuntur requiri ex parte obiecti, et solum sunt necessariae in potentiis cognoscentibus; aliae sunt quae adduntur potentiae ad augendam virtutem eius in operando, ex quo habent ut dent facilitatem in operatione, ut infra dicam, quod in voluntate evidentius constat; illa enim non indiget qualitatibus ex parte obiecti, et tamen usu acquirit facilitatem in operando. Utrumque ergo genus harum qualitatum sub specie habitus continetur, ut in superioribus dixi; ex diverso tamen principio probanda est utriusque existentia vel necessitas. Nam priores qualitates, simpliciter loquendo, supponuntur ad actus tamquam omnino necessariae ad illos ex natura rei;

las segundas se siguen de los actos, pues ahora no tratamos de los hábitos esencialmente infusos. Ahora, pues, sólo pretendemos ocuparnos de los hábitos considerados del segundo modo, ya que los primeros, que propiamente se denominan especies intencionales, se estudian en la ciencia del alma. Por eso, para demostrar la existencia de hábitos en el sentido indicado, debemos utilizar los mismos medios que los filósofos emplean para probar, en contra de Durando y de otros, que se dan especies intencionales; tales medios se toman, en parte, de lo que experimentamos en los sentidos externos, especialmente en la vista y en el espejo; en parte, y sobre todo, de la memoria y del conocimiento abstractivo de las cosas; y, en parte, del modo de conocer por representación que tienen tales potencias, representación a la que no pueden ser determinadas sino por los objetos, mediante las especies. Así, pues, en este sentido consta suficientemente, no sólo que existen hábitos, sino también dónde están, a saber, en cualquier potencia cognoscitiva, según su proporción y capacidad, y asimismo qué son; porque son ciertas cualidades, que vienen a ser como semillas o instrumentos de los objetos, mediante las cuales unen su virtud a las potencias cognoscitivas para determinarlas y constituirlas en acto primero en orden a producir su conocimiento. En el presente tratado no tenemos que decir más acerca de estos hábitos.

4. Por tanto, el otro género de hábitos, del que nos ocupamos ahora, es conocido por la sola experiencia antes indicada, ya que tal hábito —hablando absolutamente y en el orden natural— nunca se presupone a los actos. Por ello, Aristóteles, en el lib. IX de la *Metafísica,* c. 5 y 8, afirma que hay algunas potencias, es decir, principios activos de operaciones, que no pueden poseerse si no es mediante actos; y aduce un ejemplo a propósito del arte; hasta el punto de que, incluso los hábitos esencialmente infusos, en cuanto se presuponen esencialmente para los actos, a fin de que se realicen de manera connatural, se considera que tienen razón de potencias más bien que de hábitos. Así, pues, la existencia de tales hábitos sólo podemos conocerla por los actos, en cuanto dejan en las potencias alguna facilidad y, consiguientemente, alguna facultad operativa nueva. Con esto resulta claro también, de manera incidental, que la necesidad de tales hábitos

posteriores vero consequuntur ex actibus, nunc enim non agimus de habitibus per se infusis. In praesenti ergo solum intendimus agere de habitibus posteriori modo sumptis; nam priores, qui proprie vocantur species intentionales, in scientia de anima considerantur. Unde, ad probandum esse habitus in illo sensu, utendum nobis esset illis mediis quibus philosophi, contra Durandum et alios, probant dari species intentionales, quae partim sumuntur ex iis quae experimur in sensibus externis, praesertim in visu et speculo, partim et maxime ex memoria et abstractiva rerum cognitione, partim ex modo cognoscendi talium potentiarum per repraesentationem, ad quam non possunt determinari nisi ab obiectis, mediantibus speciebus. Itaque, in hoc sensu satis constat et habitus esse, et ubi sint, nimirum in quacumque potentia cognoscitiva iuxta proportionem et capacitatem eius, et quid etiam sint; sunt enim qualitates quaedam, quae sunt veluti semina aut instrumenta obiectorum, quibus mediantibus virtutem suam coniungunt potentiis cognoscitivis, ut eas determinent et in actu primo constituant ad sui cognitionem efficiendam. Neque de his habitibus in hoc tractatu plura nobis dicenda sunt.

4. Aliud ergo genus habituum, de quo in praesenti agimus, sola experientia supra dicta cognitum est, quia talis habitus, per se loquendo et in ordine naturali, nunquam supponitur ad actus. Unde Aristoteles, IX Metaph., c. 5 et 8, ait quasdam esse potentias, id est, principia activa operationum, quae haberi non possunt nisi per actus; et exemplum adhibet in arte. Adeo ut etiam habitus per se infusi, quatenus per se supponuntur ad actus ut connaturali modo fiant, magis censeantur habere rationem potentiarum quam habituum. Quod ergo huiusmodi habitus sint, a nobis solum cognosci potest ex actibus, quatenus aliquam facilitatem et consequenter novam aliquam facultatem operandi in potentiis relinquunt. Ex quo etiam obiter constat necessitatem horum habituum

no es una necesidad absoluta sino en orden a un ser mejor, es decir, una necesidad hipotética o en orden a tal efecto. Porque, en absoluto, la potencia es suficiente para realizar el acto sin tal hábito; de lo contrario, nunca podría el acto preceder al hábito; no obstante, a fin de que obre con mayor prontitud y facilidad, es necesario el hábito; y ésta es más bien una utilidad, que se llama asimismo necesidad en orden a ser mejor; y es igual lo que suele decirse de que estos hábitos no son necesarios para la sustancia de los actos, sino para la facultad; pues resultan necesarios para este efecto peculiar que es la prontitud en el obrar. De ahí resulta también que tales hábitos son necesarios en virtud de la hipótesis de los actos, ya que se siguen como una consecuencia necesaria y por una actividad natural (sea ésta de la clase que fuere). Todo esto se ha tomado de Aristóteles, lib. III de la *Etica*, c. 5.

5. *Por qué la naturaleza ha conferido a las potencias y a los actos virtud para producir hábitos.*— De aquí cabe inferir también la razón por la que la naturaleza no sólo ha concedido a las potencias capacidad para estos hábitos, sino que también ha dado a los actos cierta virtud y eficacia para que de ellos se sigan estos hábitos, a saber, porque la potencia es, de suyo, capaz e indiferente para varios actos, y a veces lo es incluso para actos contradictorios, o, debido a alguna imperfección, no posee toda la determinación e inclinación que puede tener hacia algún acto. En consecuencia, como la naturaleza pretende el modo más excelente de obrar, de acuerdo con la capacidad de cada cosa, y estas potencias, por su naturaleza, no pueden poseer innata toda la virtud necesaria para realizar cada uno de sus actos con toda prontitud y facilidad, por eso reciben de la naturaleza alguna aptitud y poder para que, al menos con el uso y el ejercicio de los actos, puedan adquirir semejante facilidad. Y esto basta acerca de la cuestión de si existen tales hábitos; porque, si pueden presentarse algunas objeciones, son fáciles y se resuelven con esta última observación, y más aún por lo que vamos a decir en seguida sobre el sujeto de estos hábitos.

non esse necessitatem simpliciter, sed ad melius esse, seu ex suppositione, vel in ordine ad talem effectum. Nam absolute potentia est sufficiens ad efficiendum actum sine tali habitu; alioqui nunquam posset actus praecedere habitum; tamen, ut facilius et promptius operetur, necessarius est habitus; quae potius est utilitas quaedam, quae vocatur etiam necessitas ad melius esse; et idem est quod dici solet, hos habitus non esse necessarios ad substantiam actuum, sed ad facultatem; ad hunc ergo peculiarem effectum, scilicet, promptitudinem in operando, necessarii sunt. Quo item fit, ut ex suppositione actuum tales habitus sint necessarii, quia necessaria sequela et naturali activitate (qualiscumque illa sit) consequuntur. Quae omnia ex Aristot. desumuntur, III Ethic., c. 5.

5. *Propter quid potentiis et actibus ad habituum productionem vires indiderit natura.*— Unde etiam colligi potest ratio ob quam natura dederit et potentiis ipsis capacitatem ad hos habitus, et actibus ipsis vim et efficacitatem aliquam, ut ex eis sequantur hi habitus, quia, nimirum, potentia ex se potens est et indifferens ad varios actus, et interdum etiam ad repugnantes, vel ob aliquam imperfectionem non habet totam determinationem et propensionem quam habere potest ad aliquem actum. Quia ergo natura intendit optimum operandi modum, iuxta uniuscuiusque rei capacitatem, et hae potentiae non possunt habere ex natura sua innatam totam virtutem necessariam ad operandum singulos actus suos cum tota promptitudine et facilitate, ideo aptitudinem et vim aliquam a natura habent, ut saltem usu et exercitio actuum possint huiusmodi facilitatem acquirere. Et haec sufficiunt de quaestione an sint huiusmodi habitus; nam, si quae obiectiones fieri possunt, faciles sunt, et ex hac ultima animadversione solvuntur, et magis ex iis quae statim dicemus de subiecto horum habituum.

Esencia y definición del hábito

6. En segundo lugar, hay que exponer lo que es el hábito, cosa que también resulta facilísima por lo dicho; pues es cierta cualidad permanente, y de suyo estable en el sujeto, que se ordena esencial y primariamente a la operación, no confiriendo la primera facultad de obrar, sino ayudando y facilitando esa facultad. Toda esta descripción es manifiesta por la interpretación que ya hemos dado del nombre y por lo dicho anteriormente acerca de las especies de la cualidad. Por tanto, que esa forma que dejan los actos y que da prontitud en el obrar es una cualidad, es evidente, ya por la definición común de cualidad que hemos establecido arriba, ya también porque no puede colocarse en ningún otro predicamento. Ahora bien, se dice que esta cualidad es permanente y estable para distinguirla de los actos, de los cuales se dice que están como produciéndose continuamente, ya que dependen del influjo actual de las potencias, y por ello no sólo son cualidades, sino además son operaciones actuales de las potencias vitales; en cambio, el hábito no tiene esta dependencia, sino que permanece al cesar el influjo actual del alma, en la que se encuentra, no como acto segundo, sino como acto primero, porque es causado en el alma precisamente para darle prontitud en la realización de los actos segundos. Por eso, la misma experiencia que demuestra que existen semejantes hábitos prueba que son en este sentido cualidades permanentes, ya que por efecto de los actos queda en el hombre esta facilidad, incluso una vez que ha cesado de obrar; porque, cuando vuelve después a la operación, obra con mayor prontitud y facilidad; luego en él permaneció la cualidad que confiere dicha prontitud. Y, cuando se califica al hábito de *difícilmente removible*, debe entenderse en este sentido, si con dicha expresión ha de significarse lo que es esencial y general en el hábito, y no ya un estado accidental o alguna propiedad especial de algún hábito o virtud, como consta más claramente por lo dicho al tratar de la cualidad en general y de sus especies.

7. Y añadimos que semejante cualidad debe ordenarse esencial y primariamente a la operación, porque, como hice notar al principio de la disputación, tra-

Essentia et definitio habitus

6. Secundo dicendum est quid sit habitus, quod etiam est facillimum ex dictis; est enim qualitas quaedam permanens et de se stabilis in subiecto, per se primo ordinata ad operationem, non tribuens primam facultatem operandi, sed adiuvans et facilitans illam. Haec tota descriptio constat ex nominis interpretatione iam tradita et ex dictis supra de speciebus qualitatis. Itaque, quod forma illa quam actus relinquunt et dat promptitudinem in operando sit qualitas, evidens est, tum ex communi definitione qualitatis supra posita, tum etiam quia in nullo alio praedicamento collocari potest. Dicitur autem haec qualitas permanens et stabilis, ut distinguatur ab ipsis actibus, qui dicuntur esse quasi in continuo fieri, quia ab actuali influxu potentiarum pendent, et ideo non solum qualitates sunt, sed etiam actuales operationes potentiarum vitalium; habitus vero non habet hanc dependentiam, sed permanet cessante actuali influxu animae, in qua est, non ut actus secundus, sed ut actus primus; nam ad hoc causatur in anima, ut eam promptam reddat ad actus secundos eliciendos. Unde eadem experientia quae probat esse huiusmodi habitus, probat esse hoc modo qualitates permanentes, quia ex actibus relinquitur in homine haec facilitas, etiam postquam cessat ab operatione; nam, cum postea ad operandum redit, maiori promptitudine et facilitate operatur; permansit ergo in eo qualitas, dans huiusmodi promptitudinem. Atque in hoc sensu intelligendum est, cum dicitur habitus *difficile mobilis*, si per illam particulam, id quod est essentiale et generale habitui, et non aliquis status accidentalis, vel specialis aliqua proprietas alicuius habitus seu virtutis, significanda est, ut clarius constat ex dictis disputando de qualitate in communi, et speciebus eius.

7. Addimus vero huiusmodi qualitatem debere esse per se primo ordinatam ad operationem, quia, ut in initio disputationis notavi, agimus de propriis habitibus, re ipsa

tamos de los hábitos propios, que se distinguen real y esencialmente de las restantes especies de la cualidad; porque no hay ninguno de esta clase, fuera de aquellos que se hacen por causa de la operación. Pues, si bien algunas cualidades reciben el nombre de hábitos, por el hecho de que disponen al sujeto bien o mal y de manera estable en orden al ser, dichas cualidades, según su esencia propia, pertenecen más bien a las cualidades pasibles. Por último, la experiencia aducida, mediante la cual demostramos los hábitos, explica al mismo tiempo que el fin primario de estos hábitos consiste en dar facilidad en la operación; por este motivo, pues, afirmamos que se ordenan esencial y primariamente a la operación.

8. Ahora bien, por ser esto común a las potencias mismas en las que residen los hábitos, añadimos en la definición que el hábito no está ordenado a la operación en calidad de primera facultad operativa. Y en ese lugar, con la expresión *primera facultad* no entendemos solamente el principio principal o radical de la operación, que es el alma, sino la facultad próxima que, de modo absoluto, confiere el primer poder de obrar; porque —según dijimos— es ésta la que el hábito supone, y a la que ayuda e impulsa para que opere con mayor facilidad. Con esto resulta bastante claro lo que es el hábito en general. Y, aun cuando, al explicar la descripción, hemos atendido preferentemente a los hábitos adquiridos, no obstante, de suyo es también común a los infusos, pues también se ordenan esencial y primariamente a la operación y, aunque no confieren sólo facilidad, sino que al mismo tiempo dan en cierto modo la facultad y la connaturalidad de la operación, sin embargo, en sentido absoluto preexigen una potencia próxima anterior y la elevan a tal género de operación. Finalmente, suele añadirse que el hábito es aquello por lo que la potencia queda bien o mal dispuesta para la operación. Esto puede tomarse de Aristóteles en los *Predicamentos* y en el lib. VII de la *Física*, c. 3. Con todo, en esa disyunción no queda comprendida sólo la definición, sino también la división del hábito; pues, entre los hábitos, se dan virtudes y vicios, es decir, unos están en conformidad con la naturaleza y otros en disconformidad con ella, por lo que unos se denominan buenos y otros malos; pero todos tienen en común el tender esencialmente a sus operaciones y el conferir facilidad. Por tanto, ha sido suficiente consignar en la definición esta razón común.

et essentia distinctis a caeteris speciebus qualitatis; huiusmodi autem nulli sunt, nisi illi qui propter operationem fiunt. Nam, si aliquae qualitates vocantur habitus, eo quod bene vel male ac stabiliter disponant subiectum in ordine ad esse, illae secundum propriam essentiam magis pertinent ad passibiles qualitates. Denique dicta experientia per quam hos habitus probamus, simul declarat primarium finem horum habituum esse dare facilitatem in operando; hac ergo ratione dicimus per se primo ordinari ad operationem.

8. Quia vero commune hoc est ipsis potentiis in quibus habitus resident, addimus in definitione habitum non ordinari ad operationem ut primam facultatem operandi. Ubi per *primam facultatem* non intelligimus solum principium principale seu radicale operationis, quod est anima, sed proximam facultatem, quae absolute confert primam potestatem operandi: hanc enim supponit habitus, ut diximus, et illam iuvat et promovet ut facilius operetur. Atque ita satis constat quid sit habitus in communi. Et, quamvis in explicanda descriptione ad habitus acquisitos praecipue respexerimus, tamen ex se communis est etiam infusis; nam etiam per se primo ordinantur ad operationem, et quamvis non dent solam facilitatem, sed simul aliquo modo facultatem et connaturalitatem operationis, tamen absolute praerequirunt priorem potentiam proximam eamque elevant ad tale genus operationis. Denique addi solet habitum esse quo bene vel male disponitur potentia ad operationem. Quod sumi potest ex Aristotele, in Praedicam., et VII Phys., c. 3. Verumtamen, in illa disiunctione non tantum definitio, sed etiam divisio habitus comprehenditur; inter habitus enim sunt virtutes et vitia, seu quidam sunt consentanei naturae, alii repugnantes, et ideo quidam boni, alii mali dicuntur; omnibus tamen commune est ut ad suas operationes per se tendant et facilitatem praebeant. Hanc ergo communem rationem satis fuit in definitione ponere.

Sujeto del hábito

9. En tercer lugar, por lo dicho puede definirse fácilmente en qué sujeto se dan estos hábitos. Pues hay que decir que sólo existen en los vivientes intelectuales, y, de manera próxima, únicamente están en las potencias que realizan actos inmanentes y que sean racionales o tengan de algún modo participación en la razón. La primera parte es manifiesta por la segunda: efectivamente, como las potencias indicadas son propias de los vivientes racionales, si los hábitos sólo pueden darse en tales potencias, únicamente podrán existir también en dichos vivientes. Mas aquí cabría la duda de si esto hay que entenderlo sólo con referencia a los hombres, o también acerca de los ángeles. Pero, como esto depende del modo propio de obrar de los ángeles, y de su conocimiento, omitiremos esta parte dejándola a los teólogos y trataremos exclusivamente de los hombres. Así, pues, la segunda parte sobre el sujeto próximo —que sólo puede ser una potencia realizadora de actos inmanentes— se prueba porque pertenece a la razón de hábito el inclinar a la potencia misma a obrar, dándole de este modo facilidad y prontitud; luego es preciso que el hábito resida próximamente en la misma potencia que es principio realizador de la operación, pues, si no informa a dicha potencia, tampoco puede inclinarla ni constituirla en un acto primero ulterior. Además, porque cada accidente debe encontrarse en un sujeto proporcionado a su fin; pero el fin próximo del hábito es la operación y la prontitud para ella; luego su sujeto es la misma potencia que es principio próximo de la operación, puesto que ella es la única que posee la debida proporción a ese fin.

10. De aquí resulta la necesidad de que la potencia en la que reside próximamente el hábito sea no sólo activa, sino también pasiva; porque no puede ser principio próximo de la producción de actos si no es activa, ni puede recibir en sí misma hábitos si no es pasiva. Ahora bien, sólo es simultáneamente activa y pasiva aquella potencia que puede realizar actos inmanentes; luego. Se confirma porque el acto deja un hábito en la potencia en que se encuentra el acto mismo, ya que es a esa potencia, y no a otra, a la que confiere facilidad para obrar. Mas el hábito permanece en aquella potencia que es principio próximo de tal acto;

Subiectum habitus

9. Tertio loco potest ex dictis facile definiri in quo subiecto sint huiusmodi habitus. Dicendum est enim solum esse in viventibus intellectualibus, et proxime tantum esse in potentiis elicitivis actuum immanentium, et quae rationales sint vel aliquo modo rationem participent. Prior pars ex posteriori constat: nam, cum praedictae potentiae sint propriae viventium rationalium, si habitus solum esse possunt in huiusmodi potentiis, tantum etiam esse poterunt in praedictis viventibus. Hic vero dubitari poterat an hoc sit intelligendum de solis hominibus, vel etiam de angelis. Sed quia hoc pendet ex proprio modo operandi angelorum eiusque cognitione, ideo illam partem theologis omittemus solumque de hominibus dicemus. Posterior ergo pars de subiecto proximo, quod solum esse possit potentia elicitiva actuum immanentium, probatur, quia de ratione habitus est ut inclinet potentiam ipsam ad operandum, et hoc modo eam facilem et promptam reddat; ergo necesse est ut habitus sit proxime in ipsamet potentia quae est principium elicitivum operationis, quia, nisi eam informet, nec potest eam inclinare neque in ulteriori actu primo constituere. Item, quia unumquodque accidens debet esse in subiecto fini suo proportionato; sed finis proximus habitus est operatio et promptitudo ad illam; ergo subiectum eius est ipsamet potentia quae est principium proximum operationis, nam illa sola habet debitam proportionem ad illum finem.

10. Hinc ergo necesse est ut potentia in qua proxime residet habitus, et activa sit et passiva; non enim potest esse proximum principium eliciendi actus, nisi sit activa, nec potest in se recipere habitus, nisi passiva sit. At vero tantum illa potentia est simul activa et passiva quae actus immanentes elicere potest; ergo. Et confirmatur, nam actus in illa potentia relinquit habitum in qua ipse est, quia illammet potentiam et non aliam reddit facilem ad operandum. Sed habitus manet in illa potentia quae est prin-

luego en esa misma permanece el propio acto; luego, por una parte, éste es un acto inmanente, y, por otra, la potencia que es principio del mismo es realizadora de actos inmanentes. En consecuencia, estos actos mediante los cuales se producen los hábitos son de tal naturaleza que, hablando en absoluto, no producen nada fuera de las propias potencias, lo cual es propio de los actos inmanentes. Puede también confirmarse esta parte por inducción, pero esa inducción se pondrá de manifiesto fácilmente por el punto siguiente.

11. *Qué potencias son capaces de hábitos.— La voluntad es capaz de hábitos.*— Falta, pues, demostrar que esta potencia debe ser racional o tener, de alguna manera, participación en la razón, como ocurre con el entendimiento o la voluntad, o también con el apetito sensible humano y la fantasía o la cogitativa. Y, en verdad, que en estas potencias pueden darse hábitos lo pone de manifiesto, además de la experiencia, la filosofía natural y la moral; efectivamente, en el entendimiento existen virtudes intelectuales, y en la voluntad morales; y se estima que tales virtudes se dan también, en parte, en el apetito sensible, y, consiguientemente, que a ellas responde algo proporcional en la fantasía. La razón *a priori* consiste en que estas potencias tienen, por su naturaleza, alguna indiferencia o indeterminación en el obrar, y son determinadas por sus actos; luego también son capaces de una determinación o inclinación actual dejada por los actos. La afirmación es patente en el caso de la voluntad, porque es una potencia de suyo libre y, por eso, indiferente para obrar y no obrar, como también para actos u objetos contrarios. En consecuencia, por su parte no está suficientemente determinada a uno u otro extremo, y por parte de los objetos suele tropezar con dificultades, ya que con una razón de bondad está unida otra razón de maldad. Asimismo, la voluntad, por ser el apetito humano universal, posee varias inclinaciones, tanto hacia las cosas que son por sí mismas buenas y honestas, como hacia aquellas que resultan ventajosas al hombre, habiendo a veces incompatibilidad entre esas inclinaciones, de la cual nace la dificultad en el obrar, dificultad que queda superada con el ejercicio y la costumbre de los actos, cosa que no ocurre sino mediante la generación del hábito; por consiguiente, esta potencia es sujeto capaz de hábitos.

cipium proximum talis actus; ergo in eadem manet ipse actus; ergo et ipse est actus immanens, et potentia quae est principium eius est elicitiva actuum immanentium. Unde hi actus per quos producuntur habitus, tales sunt ut, per se loquendo, nihil extra proprias potentias efficiant, quod est proprium actuum immanentium. Potest etiam haec pars inductione confirmari; sed haec inductio facile constabit ex sequenti puncto.

11. *Quae potentiae habitus sint capaces.— Voluntas est habituum capax.*— Igitur probandum superest hanc potentiam debere esse rationalem, vel aliquo modo rationis participem, ut est intellectus aut voluntas, vel etiam appetitus sensitivus humanus, et phantasia seu cogitativa. Et quidem, quod in potentiis possint esse habitus, praeter experientiam, constat ex utraque philosophia, naturali et morali; nam in intellectu sunt virtutes intellectuales, et in voluntate morales, quae ex parte censentur etiam esse in appetitu sensitivo; et consequenter eis respondet aliquid proportionale in phantasia. Ratio autem a priori est, quia hae potentiae habent natura sua aliquam indifferentiam seu indeterminationem in operando; determinantur autem per suos actus; ergo etiam sunt capaces habitualis determinationis seu inclinationis ex actibus relictae. Assumptum manifestum est in voluntate, nam est potentia ex se libera, et consequenter indifferens ad operandum et non operandum, et ad actus seu obiecta contraria. Unde et ex parte sua non est ad alterutram partem satis determinata, et ex parte obiectorum pati solet difficultates, eo quod cum aliqua ratione boni sit alia ratio mali coniuncta. Habet etiam voluntas, eo quod sit universalis hominis appetitus, varias inclinationes, tum ad ea quae sunt per se bona et honesta, tum etiam ad ea quae sunt commoda homini, inter quas inclinationes est interdum repugnantia, ex qua oritur difficultas operandi, quae difficultas usu et consuetudine actuum superatur, quod non fit nisi per generationem habitus; est ergo haec potentia subiectum capax habituum.

12. *El entendimiento es susceptible de hábitos.*— Y casi la misma razón se aplica en el caso del entendimiento; porque, aun cuando no sea una potencia tan indiferente como la voluntad, no obstante participa de la indiferencia en algún modo; primeramente, al emitir juicio acerca de aquellas cosas de las que no consigue un conocimiento evidente, como son las que caen bajo la fe o la opinión; por eso nos consta por experiencia que el hombre difícilmente se aparta de las cosas de las que tiene una fe u opinión inveterada. Además, si bien por parte de los objetos —cuando su verdad se presenta con evidencia— es naturalmente determinado al juicio, sin embargo en muchas ocasiones nuestro entendimiento encuentra gran dificultad en demostrar la verdad, por lo que adquiere facilidad en ello con el uso y el ejercicio de los actos, y esa facilidad sólo la confiere el hábito, como explicamos también, a propósito del hábito de los primeros principios, en la disp. I de esta obra. Finalmente, esto es evidentísimo en los hábitos prácticos, sobre todo en el arte, siendo ésta la razón de que Aristóteles, en el lib. IX de la *Metafísica,* y siempre que trata de las potencias activas que únicamente se adquieren con el uso, aduzca con preferencia un ejemplo del arte; pero esas potencias no son sino hábitos, como he dicho muchas veces.

13. *El apetito sensitivo del hombre es capaz de hábitos.*— Además, esta misma parte puede probarse fácilmente con respecto al apetito sensible del hombre, según opinión de Aristóteles, en el lib. I de la *Etica,* c. último, y en el III de la *Etica,* c. 3; y de Santo Tomás, en I-II, q. 50, a. 3. La razón está en que, si bien el apetito del hombre no es en absoluto una potencia libre, tiene, empero, algún modo de indiferencia, en virtud del cual puede ser mantenido por la razón y la voluntad en su deber; aunque, como dijo Aristóteles, no obedece de manera despótica, sino política. De ahí resulta que también en este apetito hay varias inclinaciones, y en cierto modo contradictorias; pues, por su género, se inclina naturalmente a las cosas sensibles y deleitables; sin embargo, por estar unido y emanar del alma racional, tiene inclinación a obedecer a la razón y apetecer los mismos bienes sensibles, no sólo en cuanto deleitables o ventajosos para el cuerpo, sino sobre todo en cuanto se consideran como absolutamente buenos para el hombre.

12. *Intellectus receptivus est habituum.*— Atque eadem fere ratio locum habet in intellectu: nam, licet non sit adeo indifferens potentia sicut voluntas, tamen aliquo modo indifferentiam participat; primum, in ferendo iudicio de his rebus quarum evidentem cognitionem non assequitur, ut sunt illae quae sub fidem vel opinionem cadunt; unde constat experientia difficulter removeri hominem ab his rebus quarum habet inveteratam fidem vel opinionem. Deinde, quamquam ex parte obiectorum, quando evidenter ostenditur eorum veritas, naturaliter determinetur ad iudicium, tamen saepe magnam difficultatem patitur intellectus noster in demonstranda veritate, et ideo usu et exercitatione actuum facilitatem in hoc acquirit, quam non confert nisi habitus, ut etiam de habitu primorum principiorum in prima disputatione huius operis declaravimus. Denique, in habitibus practicis, praesertim in arte, id est evidentissimum; quare Aristoteles, IX Metaph., et ubicumque agit de potentiis agendi, quae non nisi usu acquiruntur, praecipue ponit exemplum in arte; illae autem potentiae non sunt nisi habitus, ut saepe dixi.

13. *Appetitus sensitivus hominis capax est habituum.*— Deinde facile probari potest eadem pars de appetitu sensitivo hominis ex sententia Aristotelis, I Ethic., c. ult., et III Ethic., c. 3; et D. Thomae, I-II, q. 50, a. 3. Et ratio est quia, licet appetitus hominis non sit simpliciter potentia libera, habet tamen aliquem modum indifferentiae, ratione cuius potest per rationem et voluntatem in officio contineri; quamquam, ut Aristoteles dixit, non despotice, sed politice obediat. Quo fit ut etiam in hoc appetitu variae sint inclinationes, et quodammodo repugnantes; nam ex vi sui generis naturaliter inclinatur ad sensibilia et delectabilia; tamen, ex vi coniunctionis et emanationis ex anima rationali, habet inclinationem ad obediendum rationi et ad appetendum ipsamet bona sensibilia, non tantum quatenus delectabilia aut corpori commoda, sed maxime quatenus simpliciter bona homini existi-

De esa doble inclinación procede el que este apetito no reciba tampoco de la naturaleza, en orden a sus actos, toda la determinación que puede tener, por lo cual le es posible adquirir el hábito que lo incline más a la otra parte. Y esto es sobremanera necesario con respecto a aquellos actos que de algún modo son contrarios a los placeres sensibles o a las comodidades del cuerpo; no porque la inclinación natural hacia esos actos sea menor en este apetito, sino porque los objetos sensibles, que son más próximos y proporcionados, mueven con mayor vehemencia. Por este motivo suelen colocarse también algunas virtudes morales en el apetito sensitivo, según enseña Santo Tomás, en I-II, q. 56, a. 4. Cómo deba entenderse esto, no es propio de este lugar; por ahora, bastará afirmar que en el apetito son necesarios unos hábitos que le den prontitud y facilidad para obedecer a la razón en la materia de estas virtudes, concretamente la templanza y la fortaleza, y de otras que están contenidas en ellas. En este sentido afirmamos, o incluso experimentamos, que las pasiones de este apetito se mortifican, es decir, se reducen al justo medio, con el ejercicio de las virtudes, cosa que no ocurre sino mediante la adquisición del hábito. Y, por una razón semejante, mediante los actos contrarios se adquieren hábitos que aumentan el ímpetu de las pasiones; pues, aunque la inclinación a los objetos sensibles parezca eminentemente natural, y que pasa a la obra con toda facilidad si no es refrenada, sin embargo tenemos experiencia de que con la costumbre se incrementa y adquiere fuerza para resistir a la razón, la cual a duras penas puede oponerse al apetito cuando es arrastrado a estas cosas sensibles por una costumbre muy arraigada; por consiguiente, no hay duda de que en esta potencia existe aptitud para engendrar y recibir en sí misma hábitos.

14. *La fantasía humana es capaz de hábitos.*— Por fin, Santo Tomás enseña también, en la citada q. 50, a. 4, que, consecuentemente, debe opinarse lo mismo acerca de la fantasía del hombre, o de la cogitativa. Cómo haya que entender esto, lo aplicaremos después por la solución de las objeciones.

15. *Qué potencias son incapaces de hábitos.*— En último lugar, hay que demostrar la otra parte exclusiva, a saber, que únicamente estas potencias son capaces de hábitos. La razón consiste en que todas las otras potencias, fuera de

mantur. Ex qua duplici inclinatione nascitur ut etiam hic appetitus non habeat a natura omnem determinationem ad suos actus, quam potest habere, et ideo potest acquirere habitum quo magis ad alteram partem inclinetur. Quod maxime necessarium est respectu eorum actuum qui delectationibus sensibilibus aut commodis corporis sunt aliquo modo contrarii; non quia inclinatio naturalis ad hos actus in hoc appetitu minor sit, sed quia obiecta sensibilia, quae sunt magis propinqua et proportionata, vehementius movent. Propter quod quaedam etiam virtutes morales in appetitu sensitivo collocari solent, ut tradit D. Thomas, I-II, q. 56, a. 4. Quod quomodo intelligendum sit, non spectat ad hunc locum; satis nunc erit asserere necessarios esse habitus in appetitu, quibus reddatur promptus et facilis ad obediendum rationi in materia harum virtutum, scilicet, temperantiae et fortitudinis, et aliarum quae sub eis continentur. Et hoc modo dicimus, vel etiam experimur mortificari, seu ad mediocritatem redigi passiones huius appetitus exercitio virtutum, quod non fit nisi per acquisitionem habitus. Et simili ratione, per contrarios actus acquiruntur habitus augentes impetum passionum; nam, licet inclinatio ad obiecta sensibilia videatur maxime naturalis, et facillime prodire in opus, si non contineatur, nihilominus experimur consuetudine augeri et vires acquirere ad resistendum rationi, quae vix potest repugnare appetitui quando nimia consuetudine ad haec sensibilia trahitur; non est ergo dubium quin in hac potentia sit aptitudo ad generandos et recipiendos in se habitus.

14. *Phantasia hominis habituum capax.*— Denique idem esse consequenter sentiendum de hominis phantasia seu cogitativa, docet etiam D. Thomas, dicta q. 50, a. 4. Quomodo autem id intelligendum sit, inferius ex solutione obiectionum explicabimus.

15. *Quae potentiae habituum incapaces.*— Ultimo loco probanda est altera pars exclusiva, nimirum has solas potentias esse capaces habituum. Ratio autem est quia omnes

éstas, operan de modo meramente natural; pero mediante operaciones meramente naturales no se adquiere hábito, ya que las potencias que por su naturaleza están determinadas absolutamente a una sola cosa no son capaces de hábitos; pues, como dijo el Filósofo, en el lib. II de la *Etica,* c. 1, *ninguna de las cosas que existen de modo natural modifica su costumbre, como que la piedra tienda hacia arriba o el fuego hacia abajo;* y, de modo semejante, la piedra tampoco tiende hacia abajo con mayor velocidad, aun cuando anteriormente hubiese descendido mil veces. Puede también demostrarse por inducción; porque las otras potencias, o bien obran sólo con acción transeúnte, y éstas no son capaces de hábitos, según hemos probado, o bien obran con acción inmanente, y éstas son, o los sentidos externos, de los cuales consta suficientemente por experiencia que no adquieren hábitos operando, o la fantasía y el apetito de los brutos, a propósito de las cuales hay algún motivo mayor de duda, como indicaremos en seguida en las objeciones; pero también de ellas suponemos ahora que, por ser potencias totalmente determinadas a una sola cosa, no son capaces de hábitos. Por eso Santo Tomás, en I-II, q. 49, a. 4, dice que una potencia no es capaz de hábito a no ser que de alguna manera se comporte indiferentemente con respecto a muchas cosas; pues las fuerzas naturales no realizan sus operaciones por medio de algunos hábitos precisamente porque en sí mismas están determinadas a una sola cosa. Y en este sentido declara que todo hábito es una disposición, a pesar de que la disposición es (según testimonio de Aristóteles) un orden de lo que tiene partes, pues, aunque no sea necesario que la misma potencia receptiva del hábito tenga partes en sí, no obstante es preciso que posea un orden y alguna indiferencia para muchas cosas, para que de este modo puede ser determinada mediante el hábito a una más bien que a otra.

SECCION II

¿SE ADQUIEREN HÁBITOS EN LA POTENCIA LOCOMOTRIZ?

1. Mas quedan algunas objeciones en torno a lo dicho, y especialmente a la última parte. La primera es que la potencia locomotriz no es activa con acción inmanente, sino transeúnte, y a pesar de esto es capaz de hábito; luego. La

aliae potentiae praeter has mere naturaliter operantur; per operationes autem mere naturales non acquiritur habitus, quia potentiae determinatae ad unum simpliciter ex natura sua non sunt capaces habituum; ut enim dixit Philosophus, II Ethic., c. 1, *nihil eorum quae sunt natura, aliter assuescit, ut lapis ferri sursum, aut ignis deorsum;* et similiter nec lapis velocius fertur deorsum, etiam si millies ante descenderit. Inductione etiam ostendi potest; nam aliae potentiae, aut agunt tantum actione transeunti, et hae non sunt capaces habituum, ut ostendimus; aut immanenti, et hae aut sunt sensus externi, de quibus satis constat experientia non acquirere habitum operando; vel sunt phantasia et appetitus brutorum, et in his est nonnulla maior dubitandi ratio, ut statim in obiectionibus attingemus; nunc vero etiam de illis supponimus, cum sint potentiae omnino determinatae ad unum, non esse capaces habituum. Unde D. Thomas, I-II, q. 49, a. 4, ait potentiam non esse capacem habitus, nisi aliquo modo se habeat indifferenter ad multa; ideo enim vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatae ad unum. Et ita declarat omnem habitum esse dispositionem, cum tamen dispositio (teste Aristotele) sit ordo habentis partes, quia, licet non sit necessarium ut ipsa potentia receptiva habitus in se habeat partes, necesse est tamen ut habeat ordinem et aliquam indifferentiam ad multa, ut ita possit per habitum ad unum potius quam ad aliud determinari.

SECTIO II

AN IN POTENTIA SECUNDUM LOCUM MOTIVA ACQUIRATUR HABITUS

1. Sed circa dicta, et praesertim circa ultimam partem, supersunt nonnullae obiectiones. Prima est quia potentia secundum locum motiva non est activa actione immanenti, sed transeunti, et tamen illa est capax

mayor es patente, pues, aunque el movimiento local progresivo o animal suele llamarse inmanente, en cuanto permanece en el mismo supuesto, no obstante, en sentido propio y tal como ahora hablamos, no es inmanente, ya que no permanece en la misma potencia, y ni siquiera en la misma parte del sujeto, como atestigua Aristóteles, puesto que el animal no se mueve esencial y primariamente, sino que mediante una parte mueve otra. Sobre todo porque el argumento no es válido sólo para la potencia con la que el hombre se mueve a sí mismo o mueve las partes de su cuerpo, sino también para aquella por la que mueve algún cuerpo extrínseco, cuales son las cuerdas de una cítara o un pincel. Se prueba, pues, la menor, porque tenemos experiencia de que con el ejercicio del arte se adquiere cierta facilidad y determinación, no ya sólo en la mente, sino también en los miembros del cuerpo. De ello es indicio también el que, aun cuando uno aprenda perfectamente las reglas del arte, si no ejerce las mismas acciones externas del arte, nunca adquirirá prontitud y facilidad en su realización; es más, apenas podrá ejercer hábilmente alguna de esas acciones. Además, hay otro indicio: el que ejerció durante mucho tiempo tales acciones, después las realiza exteriormente de manera hábil sin ninguna atención de la mente y con extrema facilidad; luego es señal de que dichas acciones son producidas inmediatamente por el hábito que se adquiere en el mismo miembro. Y si quizá alguno responde que dicha facilidad no proviene del hábito, sino de alguna otra cualidad, en primer lugar desvirtúa toda la experiencia y la razón por la que hemos demostrado que existen los hábitos; y, en segundo término, será necesario que explique de qué clase es esa cualidad, cosa que no se hará fácilmente.

2. De ahí que, por este motivo, algunos teólogos concedan que también en esta clase de miembros se adquiere hábito; así, Escoto, *In III*, dist. 33, q. única, § *Ad 1*, en la soluc. ad 3; Gabriel, *In III*, dist. 23, q. 1, a. 3, dub. 1; Ockam, *Quodl.* III, q. 17. Estos afirman consecuentemente que, para que la potencia ejecutiva sea capaz de hábito, basta con que sea indiferente para realizar varios movimientos, de suerte que, con el ejercicio mismo, pueda ser determinada a un movimiento mediante una cualidad adquirida.

habitus; ergo. Maior patet, quia, licet motus localis progressivus seu animalis soleat dici immanens, quatenus manet in eodem supposito, proprie tamen et prout nunc loquimur, non est immanens, quia non manet in eadem potentia, immo neque in eadem parte subiecti, teste Aristotele, quia animal non se movet per se primo, sed per unam partem movet aliam. Praesertim quia argumentum non tantum procedit de potentia qua homo se vel partes corporis sui movet, sed etiam de illa qua movet aliquod extrinsecum corpus, ut chordas cytharae, aut penicillum. Probatur ergo minor, quia experimur per usum artis acquiri facilitatem et determinationem quamdam, non solum in mente, sed etiam in membris corporis. Cuius etiam signum est quia, licet quis optime discat regulas artis, si non exercet ipsas externas actiones artis, nunquam acquiret promptitudinem et facilitatem in eis exercendis; immo vix poterit aliquam actionem earum artificiose exercere. Rursus est aliud signum: nam qui diu exercuit huiusmodi actiones, postea fere sine ulla attentione mentis illas exercet exterius artificiose et summa facilitate; ergo signum est illas actiones immediate fieri ex habitu, qui in ipso membro acquiritur. Quod si quis fortasse respondeat eam[1] facilitatem non provenire ex habitu, sed ex aliqua alia qualitate, primum enervat omnem experientiam et rationem qua probamus habitus esse. Deinde oportet ut explicet qualis sit illa qualitas, quod non facile fiet.

2. Unde propter hanc rationem nonnulli theologi concedunt in huiusmodi etiam membris acquiri habitum, ut Scotus, In III, dist. 33, q. unica, § Ad 1, in solut. ad 3; Gabriel., In III, dist. 23, q. 1, a. 3, dub. 1; Ocham, Quodl. III, q. 17. Qui consequenter aiunt, ut potentia exsecutiva sit capax habitus, satis esse quod sit indifferens ad efficiendos varios motus, ita ut possit ipso usu ad unum motum determinari per qualitatem acquisitam.

[1] En la Vivès y otras ediciones, *eam* está injustificablemente sustituido por *etiam*. (N. de los EE.)

Solución de la cuestión

3. Sin embargo, estimo que debe afirmarse que en una potencia de esta clase y en los miembros externos no se adquiere propiamente hábito. Así lo enseña Santo Tomás, I-II, q. 50, a. 3, ad 3, y es el parecer que siguen los tomistas; Almain, *In III*, dist. 23, q. 1, y en *Moralibus*, trat. I, c. 17. Se demuestra por el principio establecido de que el hábito se recibe únicamente en la potencia que realiza actos inmanentes, principio que nos parece haber probado suficientemente. Y se explica todavía más ahora; pues, si en los miembros externos se adquiere hábito, o éste es recibido de modo inmediato en la misma potencia activa del movimiento, la cual está en los miembros, o no es recibido en ella. Lo primero no puede afirmarse, porque esa potencia no es receptiva, sino meramente activa. Además, porque dicha potencia es un instrumento que obedece al apetito según su inclinación y por necesidad natural, y así, en cuanto de ella depende, está enteramente determinada, si es aplicada a la operación por una potencia superior, y sólo posee una indiferencia cuasi pasiva para inclinarse a una parte más bien que a otra, para lo cual no necesita un hábito en sí misma, sino en la potencia que la mueve o le impera. Y digo *cuasi pasiva* porque esta potencia motriz, mientras es aplicada mediante el apetito, no recibe en sí nada, sino que se limita a obedecer despóticamente por subordinación natural. En consecuencia, como hace esto por necesidad natural y absoluta, no necesita un hábito que la determine e incline, ni es capaz de tal hábito.

4. En cambio, si dicho hábito no es recibido en la misma potencia, sino en el sujeto mismo en el que está esa potencia, o aquella cualidad es una virtud activa, o solamente una disposición pasiva; lo primero no puede afirmarse, en primer lugar, porque esa cualidad no será hábito, sino cierta potencia, ya que no está en una potencia, ni la inclina o hace que tenga en sí misma facilidad para obrar, por lo cual tampoco compone esencialmente con ella un solo principio de operación. En segundo lugar, porque esa cualidad será, a lo sumo, por modo de un ímpetu que no dura mucho tiempo una vez transcurrido el movimiento, y nunca

Quaestionis resolutio

3. Nihilominus dicendum censeo in huiusmodi potentia et in membris externis non acquiri proprie habitum. Ita docet D. Thom., I-II, q. 50, a. 3, ad 3, et id sequuntur thomistae, Almain., In III, dist. 23, q. 1, et in Moralibus, tract. I, c. 17. Et probatur ex principio posito, quod habitus solum recipitur in potentia elicitiva actus immanentis, quod videtur a nobis sufficienter probatum. Et declaratur amplius in praesenti; nam, si in externis membris acquiritur habitus, vel ille recipitur immediate in ipsamet potentia activa motus, quae est in membris, vel non. Primum dici non potest, quia illa potentia non est receptiva, sed mere activa. Item quia illa est instrumentum ad nutum et necessitate naturae obediens appetitui, et ita, quantum est ex se, est omnino determinata, si applicetur ad agendum a superiori potentia, solumque habet indifferentiam quasi passivam, ut in unam partem potius quam in aliam inclinetur, ad[1] quod non indiget habitu in se, sed in potentia movente seu imperante. Dico autem *quasi passivam*, quia haec potentia motiva, dum per appetitum applicatur, non recipit in se aliquid, sed solum per naturalem subordinationem despotice obedit. Cum ergo hoc faciat naturali et omnimoda necessitate, non indiget habitu illam determinante et inclinante, neque est capax eius.

4. Si vero ille habitus non recipitur in ipsamet potentia, sed in eodem subiecto in quo est ipsa potentia, vel illa qualitas est virtus activa, vel solum dispositio passiva; primum dici non potest, primo, quia illa qualitas non erit habitus, sed potentia quaedam, quia non inest potentiae, neque illam inclinat aut reddit in se facilem ad operandum; unde nec per se cum illa componit unum principium operationis. Secundo, quia illa qualitas ad summum erit per modum cuiusdam impetus, qui non diu durat transacto motu, neque unquam invenietur in na-

[1] *Ad* está sustituido por *eo* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

se encontrará en la naturaleza el hecho de que, a causa del solo movimiento local, pueda producirse una virtud realizadora de un movimiento semejante, la cual sea una cualidad permanente y estable a manera de hábito. Mas, si se afirma lo segundo, se sigue claramente que aquella cualidad no es un hábito operativo, del cual hablamos ahora, sino cierta disposición material; que esa disposición se adquiere en dichos miembros mediante el ejercicio del arte, es probable y está en conformidad con Santo Tomás, en la citada q. 50, a. 1, donde dice que *las disposiciones para las operaciones se dan principalmente en el alma, pero pueden darse de manera secundaria en el cuerpo, en cuanto el cuerpo se dispone y habilita para servir con prontitud a las operaciones del alma.* Mas parece que esta disposición no puede ser otra fuera de aquellas que pertenecen, bien a los modos de la cantidad, o a las cualidades primarias, bien a otras que se siguen de éstas. Por eso, tenemos experiencia de que también los mismos instrumentos externos del arte se hacen a veces más aptos con el uso y ejercicio, ya porque se perfeccionan en cuanto a la figura, ya porque se hacen más ligeros o más blandos. Consiguientemente, de este modo puede entenderse que los miembros del cuerpo llegan a ser más aptos con el uso, porque los nervios se relajan o se contraen más, o por otra causa semejante, como también las mismas facultades nutritivas se habitúan con la costumbre a la abstinencia o moderación, únicamente porque o las cualidades primarias se aminoran, o las mismas partes del cuerpo se secan, y de esa manera también resisten más.

Respuesta al motivo de duda

5. Y no prueba nada más la objeción aducida; reconocemos, efectivamente, que mediante el ejercicio de estas acciones se adquiere un hábito, pero no en un órgano del cuerpo, sino en las potencias del alma que imperan y dirigen la moción del cuerpo. En cuanto al hecho de que ese hábito no se adquiera perfectamente sin el ejercicio de las acciones externas, obedece a dos causas. La primera es la que ya dijimos acerca de la disposición pasiva: cuando los miembros operan externamente, interviene un acto interior, ya de la voluntad, que se llama uso activo, ya

tura quod ex vi solius motus localis possit causari virtus activa similis motus quae sit qualitas permanens et stabilis per modum habitus. Si vero dicatur secundum, aperte sequitur illam qualitatem non esse habitum operativum, de quo nunc loquimur, sed esse quamdam dispositionem materialem, quam acquiri in his membris per usum artis probabile est, et consentaneum D. Thomae, dicta q. 50, a. 1, ubi ait *dispositiones ad operationes principaliter esse in anima, secundario vero esse posse in corpore, in quantum corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animae.* Haec autem dispositio non videtur esse alia praeter eas quae vel ad modos quantitatis, aut ad primas qualitates, vel alias quae ex illis consequuntur, pertinent. Unde etiam in ipsis externis instrumentis artis experimur interdum fieri ipso usu et exercitio aptiora, vel quia perficiuntur quoad figuram, aut quia efficiuntur magis levia aut molliora. Ad hunc ergo modum intelligi potest membra corporis usu reddi aptiora ad motum, quia nervi ipsi vel laxantur, vel contrahuntur magis, vel alia simili causa. Sicut etiam ipsae vires nutritivae consuetudine assuefiunt ad abstinentiam vel moderationem, solum quia vel qualitates primae remittuntur, vel ipsaemet partes corporis exsiccantur, et ita etiam magis resistunt.

Satisfit rationi dubitandi

5. Neque obiectio facta aliquid amplius probat; fatemur enim per usum harum actionum acquiri habitum, non tamen in organo corporis, sed in potentiis animae imperantibus et dirigentibus motionem corporis. Quod vero hic habitus non acquiratur perfecte sine usu externarum actionum, duplex est causa. Prior est quam diximus de dispositione passiva: cum [1] membra exterius operantur, intervenit actus interior, vel voluntatis, qui dicitur usus activus, vel intel-

[1] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

del entendimiento, que es la dirección práctica de tal uso, y esos actos engendran un hábito práctico interno acomodado a tal acción externa; pero esos actos no se ejercen con el solo discurso o aprendizaje sobre las reglas del arte, ni siquiera por el uso exclusivo de otro atentamente examinado y considerado, y, por ello, aunque esto pueda contribuir a la adquisición de cierto hábito interno, con todo no es tan perfecto que confiera facilidad en el uso externo. Y lo que se objetaba —que estas acciones externas se ejercen a veces con destreza sin actos internos, en virtud del hábito que ha quedado en los mismos miembros— lo tengo por falso; y hasta es más probable en filosofía que, incluso en cuanto a la sustancia, no pueda producirse este movimiento animal sin el uso actual de la fantasía y el apetito, y mucho menos en cuanto al grado de habilidad. Luego siempre interviene la dirección del arte, aunque en ocasiones, ya sea por causa de una gran facilidad, ya porque se realiza sin reflexión alguna, no se perciba experimentalmente.

SECCION III

¿SE DAN HÁBITOS EN LOS ANIMALES IRRACIONALES?

1. *Motivo de duda.*— La segunda objeción se refiere a los sentidos internos de los brutos; en efecto, parece que adquieren hábitos al menos los animales que participan de la memoria y la experiencia, según enseñó Aristóteles, en el lib. I de esta obra, c. 1. Porque la experiencia no se produce sin la adquisición de algún hábito. Quizá diga alguno que en estos brutos se dan especies y fantasmas que permanecen en ausencia de los objetos, y que son suficientes para la memoria y la experiencia. Si aquéllos se denominan hábitos, habrá equivocidad en el término, pues ya hemos dicho arriba que nosotros no hablamos aquí de las especies intencionales. Pero esto no resulta satisfactorio, porque muchas veces las especies de los objetos sensibles no bastan para la experiencia aludida. Lo explico así: cuando un bruto, en virtud del instinto natural, habiendo aprehendido un objeto sensible, inmediatamente estima que ese objeto es nocivo y juzga que debe huir de él,

lectus, qui est practica [1] directio talis usus, qui actus generant internum habitum practicum, ad talem actionem externam accommodatum; hi autem actus non exercentur solo discursu, aut disciplina circa regulas artis; immo nec per usum alterius solum attente inspectum et consideratum, et ideo, licet haec possint conferre ad acquirendum aliqualem habitum internum, non tamen ita perfectum ut det facilitatem in usu externo. Quod autem obiiciebatur, has actiones externas interdum exerceri artificiose sine internis actibus, ex habitu relicto in ipsis membris, falsum esse censeo; immo probabilius est in philosophia, etiam quoad substantiam non posse fieri hunc motum animalem sine actuali usu phantasiae et appetitus, nedum quoad modum artificiosum. Semper ergo intervenit directio artis, quamvis interdum, vel propter magnam facilitatem, vel quia fit sine ulla reflexione, experimento non percipiatur.

SECTIO III

AN IN BRUTIS SINT HABITUS

1. *Dubitandi ratio.*— Secunda obiectio est de internis sensibus brutorum; videntur enim acquirere habitus, saltem illa animalia quae memoriam et experientiam participant, ut Aristoteles docuit lib. I huius operis, c. 1. Experientia enim non fit sine acquisitione alicuius habitus. Dicet fortasse aliquis in his brutis esse species et phantasmata quae manent in absentia obiectorum, eaque satis esse ad memoriam et experientiam. Quod si illae vocentur habitus, erit aequivocatio in voce; nam iam supra diximus nos hic non loqui de speciebus intentionalibus. Hoc vero non satisfacit, quia saepe species obiectorum sensibilium non sufficiunt ad praedictam experientiam. Quod ita declaro: nam quando brutum ex naturali instinctu, apprehenso obiecto sensibili, statim illud existimat esse nocivum, et fugiendum iudicat, ad

[1] La Vivès la sustituye por *praedicta.* (N. de los EE.)

para tal acto se necesita, además de la especie del objeto, una virtud innata en la misma potencia, de la cual se origine dicho juicio; pero a veces el bruto, con el ejercicio de muchos actos, adquiere facilidad o virtud para juzgar así acerca de algún objeto, a propósito del cual no poseía esa virtud innata o instinto natural; luego adquiere no sólo las especies de los objetos, sino también un hábito que, por parte de la potencia, supla aquel poder de juzgar o estimar así. Porque la especie de tal objeto sensible por sí sola es indiferente e insuficiente para determinar a la fantasía a tal juicio o estimación.

2. En este sentido afirma San Agustín, lib. *LXXXIII Quaestionum*, q. 36, que los animales irracionales se doman y amansan con la costumbre; y decir *con la costumbre* equivale a decir "con el hábito". Y Santo Tomás, en I-II, q. 50, a. 3, ad 2, dice que, aun cuando los animales irracionales no sean, de suyo, capaces de hábitos operativos, a causa de la natural determinación que tienen en sus operaciones, no obstante, en cuanto dichos animales son dispuestos por la razón del hombre, mediante cierta costumbre, a obrar de esta manera o de la otra, *en este sentido pueden admitirse, en cierto modo, hábitos en los animales irracionales.* El motivo de que diga *en cierto modo* lo explica más abajo, al afirmar que se apartan de la razón de hábito *porque el hábito es algo de lo cual usamos cuando queremos*, según el Comentador, III *De anima*, com. 18. Ahora bien, los animales irracionales no pueden usar de estas cualidades cuando quieren, por no tener dominio de sus acciones. Sin embargo, parece que esto pertenece a la razón moral de hábito más bien que a su naturaleza física, pues el someterse a la voluntad es extrínseco a la cualidad operativa.

Solución de la cuestión

3. No obstante, considero que debe afirmarse que en estos brutos no se dan ningunos hábitos distintos de las especies sensibles o fantasmas. La razón general es que en todos sus actos quedan determinados a una sola cosa en virtud de los objetos, tal como les vienen representados. Y lo explico en particular para cada una de las potencias interiores de dichos animales, puesto que no hay ninguna

talem actum, praeter speciem obiecti, necessaria est virtus innata ipsi potentiae, a qua illud iudicium nascatur; sed interdum brutum usu plurium actuum acquirit facilitatem seu virtutem ita iudicandi de aliquo obiecto, circa quod non habebat illam virtutem innatam seu instinctum naturae; ergo acquirit non solum species obiectorum, sed etiam habitum, qui ex parte potentiae suppleat illam vim ita iudicandi seu existimandi. Nam species talis sensibilis obiecti per se sola indifferens est et insufficiens ut determinet phantasiam ad tale iudicium seu existimationem.

2. Et hoc modo ait August., lib. LXXXIII Quaestionum, q. 36, animalia bruta consuetudine fieri domita et mansueta. Idem autem est dicere *consuetudine* quod habitu. Et D. Thomas, I-II, q. 50, a. 3, ad 2, inquit quod, licet bruta animalia secundum se non sint capacia habituum operativorum propter naturalem determinationem quam habent in suis operibus, nihilominus quatenus haec eadem animalia a ratione hominis per quamdam consuetudinem disponuntur ad operandum sic vel aliter, *hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt.* Cur autem dicat *quodam modo* explicat inferius, dicens deficere a ratione habitus, *quia habitus est quo utimur cum volumus*, ex Commentatore, III de Anima, comm. 18. At vero animalia bruta non possunt uti his qualitatibus cum voluerint, quia non habent dominium suarum actionum. Sed hoc magis videtur pertinere ad moralem rationem habitus quam ad physicam naturam, quia subdi voluntati extrinsecum est qualitati operativae.

Quaestionis resolutio

3. Nihilominus tamen dicendum censeo in his brutis nullos esse habitus distinctos ab speciebus sensibilibus seu phantasmatibus. Et ratio generalis est quia in omnibus suis actibus determinantur ad unum ex vi obiectorum, prout eis repraesentantur. Quod sigillatim declaro in singulis potentiis interioribus illorum, nam de sensibus externis

duda acerca de los sentidos externos. Así, pues, no necesitan hábito en el apetito, ya que no pueden apetecer una cosa hasta que el juicio de la fantasía proponga determinadamente el objeto como digno de que se tienda a él o de que se huya de él; y, una vez puesto ese juicio, apetecen o huyen de manera necesaria. Por eso, en orden a tales movimientos, no tienen necesidad de hábito en mayor medida que la tiene un cuerpo pesado para caer hacia abajo.

4. Además, por la fantasía también aprehenden o juzgan siempre naturalmente, según el modo y la cualidad de la especie mediante la cual les es propuesto el objeto. Esto resulta evidente cuando la estimación o juicio se hace en presencia del objeto, y más aún si no precedió ninguna costumbre. La razón es clara: las potencias aprehensivas tienen menos indiferencia que las apetitivas; por tanto, si poseen una determinación natural en el apetito, con mayor motivo la tendrán en la fantasía. De ahí resulta que, si alguna vez ocurre que se presenten simultáneamente al bruto varias especies de objetos, ninguna de las cuales baste para determinar la aprehensión o estimación cuasi práctica de que hay que huir del objeto o tender a él, el animal no puede determinarse hasta que la especie representativa se inmute de alguna manera; por eso, si en el camino un animal primeramente se detiene y teme avanzar, y al ser espoleado con mayor fuerza en seguida se mueve, es precisamente porque la especie del dolor lo excita y determina con mayor vehemencia. Así, pues, en presencia de los objetos siempre se hace esta aprehensión de modo meramente natural por parte de la potencia, cuando se da una especie suficiente por parte del objeto.

5. Con ello se entiende fácilmente que son determinados de igual modo en ausencia de los objetos, también en virtud de la costumbre, puesto que no exigen menor eficacia por parte del fantasma en ausencia del objeto que en presencia del mismo, tanto después de la costumbre como al principio de ella; luego siempre se determina naturalmente una vez puesto tal fantasma; luego no requieren otro hábito ni son capaces de él. Por tanto, en estos animales, la costumbre no servirá para adquirir un hábito que incline a la potencia, sino para que el fantasma, que representa de un modo o de otro, se adhiera más firmemente. Y así resulta que, sin otra costumbre y por la sola virtud del fantasma de un objeto sentido, no

nulla est dubitatio. In appetitu ergo non indigent habitu, quia appetere non possunt aliquid donec iudicium phantasiae determinate proponat obiectum ut prosequendum vel fugiendum, et posito tali iudicio, ex necessitate appetunt vel fugiunt. Unde non magis indigent habitu ad huiusmodi motus, quam grave ad descendendum deorsum.

4. Rursus per phantasiam semper etiam naturaliter apprehendunt aut iudicant, iuxta modum et qualitatem speciei per quam eis proponitur obiectum. Quod quidem manifestum est quando existimatio vel iudicium fit in praesentia obiecti, et praesertim si nulla consuetudo praecessit. Et ratio est clara, quia minorem indifferentiam habent potentiae apprehensivae quam appetitivae; si ergo in appetitu habent naturalem determinationem, a fortiori in phantasia. Unde fit, si contingat aliquando ut concurrant bruto variae species obiectorum, quorum nulla sufficit ad determinandam apprehensionem vel existimationem quasi practicam de fugiendo aut prosequendo obiecto, non posse determinari, donec species repraesentativa aliquo modo immutetur; unde, si in itinere prius brutum haeret et timet progredi, si vero fortius pungitur, statim movetur, ideo est quia specie doloris vehementius excitatur et determinatur. Igitur in praesentia obiectorum semper fit haec apprehensio mere naturaliter ex parte potentiae, posita sufficienti specie ex parte obiecti.

5. Ex quo facile intelligitur eodem modo determinari in absentia obiectorum, etiam ex consuetudine, quia non minorem efficaciam requirunt ex parte phantasmatis in absentia quam in praesentia obiecti, tam post consuetudinem quam in principio eius; ergo semper naturaliter determinantur posito tali phantasmate; ergo non requirunt alium habitum, nec sunt capacia eius. Consuetudo ergo in his animalibus non deserviet ad acquirendum habitum qui inclinet potentiam, sed ut phantasma sic vel sic repraesentans, firmius adhaereat. Atque ita fit ut sine alia consuetudine, ex vi solius phantasmatis ali-

aprehenden ninguna cosa que no haya sido sentida, ni juzgan que deben huir de ella o tender a ella. En cambio, cuando interviene la costumbre, como el bruto experimenta muchas veces que en presencia de tal objeto siente dolor o algo semejante, la especie de ese objeto sensible es retenida en la memoria como representando a dicho objeto en cuanto productor de dolor. Y de ese modo, en virtud de los fantasmas que se adhieren más fuertemente a la memoria por la repetición de los actos, suceden todas las cosas que los brutos parecen adquirir mediante la costumbre o la experiencia; luego no les es necesario ese otro hábito. Porque, aun cuando supongamos un hábito en la fantasía del bruto, si la especie no representa al objeto con todas las circunstancias requeridas para la determinación, el acto no podrá quedar determinado. Por el contrario, si la especie representa al objeto con todas las circunstancias, quedará determinado de manera natural aunque no posea hábito; luego tal hábito es improcedente, y la costumbre sólo hace que la especie represente al objeto bajo estas o aquellas circunstancias. Opino que éste era el pensamiento de Santo Tomás cuando dijo que *en cierto modo se dan hábitos en estos brutos,* según puede constar, *a fortiori,* por la solución *ad 3.* También podemos añadir que esta misma habilidad o costumbre imperfecta no tiene propiamente lugar en ellos sino en cuanto son de alguna manera capaces de disciplina por subordinación a la razón humana; porque en la sola experiencia meramente natural imitan en menor grado el modo o el ejercicio del hábito, sino que únicamente obran, por instinto natural, en virtud de la memoria repetida.

La cogitativa humana y su hábito

6. Se dirá: luego igualmente podrá afirmarse acerca de la cogitativa del hombre: que no adquiere ningún hábito, fuera de las especies que se conservan en la memoria y que representan de esta manera o de la otra. Se responde: así parece enseñarlo Santo Tomás, en el artículo citado, *ad 3,* donde, hablando del hombre, se limita a decir que *en sus facultades sensitivas internas aprehensivas pueden ponerse hábitos, según los cuales realice bien las funciones de la memoria, o de*

cuius obiecti sensati, non apprehendant aliquid insensatum, nec iudicent esse fugiendum aut sectandum. Interveniente autem consuetudine, quia[1] saepius experitur brutum in praesentia talis obiecti se pati dolorem vel aliquid simile, species obiecti illius sensibilis retinetur in memoria, tamquam repraesentans illud obiectum ut doloriferum. Atque ita, ex vi phantasmatum quae per repetitionem actuum firmius haerent memoriae, contingunt omnia quae per consuetudinem vel experientiam bruta videntur acquirere; ergo non est necessarius illis alius habitus. Nam, licet fingamus habitum in phantasia bruti, si species non repraesentet obiectum cum omnibus circumstantiis requisitis ad determinationem, actus non poterit determinari. Si vero species repraesentet obiectum cum omnibus circumstantiis, naturaliter determinabitur etiamsi non habeat habitum; est ergo impertinens talis habitus, et consuetudo solum efficit ut species repraesentet obiectum sub his vel illis circumstantiis. Et hoc opinor sensisse D. Thom. cum dixit *quodammodo esse habitus in his brutis,* ut ex solutione ad 3 a fortiori constare potest. Et addere etiam possumus hanc ipsam imperfectam habilitatem vel consuetudinem non habere proprie in eis locum, nisi quatenus aliquo modo sunt capacia disciplinae per subordinationem ad rationem humanam; nam in sola experientia mere naturali minus imitantur modum aut usum habitus, sed solum ex memoria repetita naturali instinctu operantur.

De hominis cogitativa et eius habitu

6. Dices: ergo idem dici poterit de cogitativa hominis, quod nullum acquirat habitum, praeter species conservatas in memoria et repraesentantes hoc vel illo modo. Respondetur: ita videtur docere D. Thomas, dicto a., ad 3, ubi, de homine loquens, solum ait *in interioribus viribus sensitivis apprehensivis eius posse poni habitus, secundum quos sit bene memorativus vel cogita-*

[1] *Qua* en otras ediciones. (N. de los EE.)

la cogitativa, o de la imaginación. Y aduce al Filósofo, en *De memor. et reminisc.,* c. 3, quien dice que la costumbre ayuda mucho a recordar bien. No parece, pues, que Santo Tomás admita en nuestros sentidos internos otro hábito que aquel que sirve a la memoria, el cual no parece ser distinto de las especies más o menos perfectas.

7. Sin embargo, tiene visos de mayor verosimilitud el que en la cogitativa del hombre se adquiera un hábito distinto de las especies, el cual confiera facilidad e incline a la potencia a algunos actos de manera determinada. La razón es que la cogitativa humana no está determinada a una sola cosa tan absolutamente como la fantasía del bruto; porque, en virtud del imperio de la razón, puede de algún modo moverse y determinarse a obrar, como en el mismo pasaje enseña Santo Tomás; por ello, así como el apetito sensitivo es, por esta causa, capaz de hábito propio, igualmente lo es la cogitativa, a fin de obedecer con mayor prontitud y facilidad a la razón en sus aprehensiones y pensamientos y en los juicios que le son proporcionados acerca de la huida o apetición de las cosas sensibles. Y, en mi opinión, Santo Tomás abarcó todo esto en las palabras citadas: *para que el hombre realice bien las funciones de la memoria, de la cogitativa y de la imaginación.*

SECCION IV

¿EXISTEN VERDADEROS HÁBITOS EN EL ENTENDIMIENTO?

1. *Motivos de duda.*— Se presenta una última objeción acerca del entendimiento humano; en efecto, por ser una potencia que obra naturalmente, parece que no tiene necesidad de otro hábito fuera de las especies inteligibles. Porque, si éstas representan suficientemente al objeto, el entendimiento asiente de manera natural; en cambio, si lo representan de modo insuficiente, o no puede prestar asentimiento, o sólo puede prestarlo ajustándose a la suficiencia de las especies. Se explica como sigue a propósito del hábito de la ciencia o de los primeros principios: si el entendimiento aprehende exactamente las razones de los términos de que consta una proposición inmediata, asentirá por necesidad natural; de lo contrario, no podrá asentir; luego para tal asentimiento no es necesario un hábito distinto de

tivus vel imaginativus. Et affert Philosophum, de Memor. et reminisc., c. 3, dicentem quod consuetudo multum operatur ad bene memorandum. Non videtur ergo D. Thomas ponere alium habitum in nostro sensu interiori, nisi eum qui deservit memoriae, qui non videtur distinctus ab speciebus magis vel minus perfectis.

7. Nihilominus verisimilius videtur in cogitativa hominis acquiri habitum distinctum ab speciebus, dantem facilitatem et inclinantem potentiam ad aliquos actus determinate. Ratio est, quia cogitativa hominis non est ita simpliciter determinata ad unum sicut phantasia bruti; nam potest aliquo modo ex imperio rationis moveri et determinari ad operandum, ut ibidem D. Thomas docet; et ideo, sicut appetitus sensitivus hac ratione est capax proprii habitus, ita et cogitativa, ut promptius et facilius obsequatur rationi in suis apprehensionibus et cogitationibus et iudiciis sibi proportionatis de sensibilibus fugiendis vel appetendis. Et hoc totum existimo comprehendisse D. Thomam sub illis verbis, *ut homo sit bene memorativus, cogitativus et imaginativus.*

SECTIO IV

AN IN INTELLECTU SINT PROPRII HABITUS

1. *Dubitandi rationes.*— Ultima obiectio occurrit de intellectu hominis; nam cum sit potentia naturaliter operans, non videtur indigere alio habitu praeter species intelligibiles. Nam si illae sufficienter repraesentant obiectum, intellectus naturaliter assentit; si vero insufficienter repraesentant, vel non potest praebere assensum, vel non nisi iuxta sufficientiam specierum. Et declaratur in hunc modum in habitu scientiae aut primorum principiorum: nam si intellectus exacte apprehendat rationes terminorum quibus constat propositio immediata, naturali necessitate praebebit assensum: sin minus, praebere non poterit; ergo ad talem assensum non est necessarius habitus praeter spe-

las especies que representan con exactitud los extremos de la proposición. De manera semejante, si alguien conoce con evidencia el medio científico y lo aplica asintiendo a la proposición mayor y a la menor, por necesidad natural producirá el asentimiento científico a la conclusión, y así no necesitará de un hábito. En cambio, si no considera el medio científico, o no lo aplica suficientemente, no podrá realizar el asentimiento científico a la conclusión; luego es improcedente ese hábito, fuera de las especies de los términos suficiente y rectamente coordinadas.

2. *Opinión de algunos.*— Movidos por esta objeción, piensan así acerca de los hábitos del entendimiento algunos tomistas; Soncinas, en el lib. V *Metaph.*, q. 9. Y parece que fue ésta la opinión de Santo Tomás, en *De Veritate*, q. 24, a. 4, ad 9, donde dice que el hábito del entendimiento es cierta ordenación de las especies. Igual piensa en la q. 10, a. 2, pasaje en el que, tras probar que en el entendimiento posible permanecen las especies inteligibles después de la consideración actual, añade: *y la ordenación de éstas es el hábito de la ciencia;* lo mismo da a entender en I-II, q. 67, a. 2, donde dice que el elemento formal de la ciencia son las especies inteligibles, y el material los fantasmas; y en III, q. 12, a. 2, opina que el aumento propio y esencial del hábito de la ciencia consiste en el aumento o adición de especies.

Solución de la cuestión

3. *Razón de la conclusión.*— Sin embargo, es más verdadera la sentencia que hemos propuesto, a saber, que en el entendimiento se engendran auténticos hábitos distintos de las especies inteligibles, los cuales inclinan al intelecto a sus actos propios y al conveniente uso de las especies. Esta es la opinión más admitida en la escuela de Santo Tomás, y la sostienen Capréolo, en el *Prologo Sentent.*, q. 3; Cayetano, I-II p., q. 54, a. 4; el Ferrariense, lib. I *cont. Gent.*, c. 56; y se toma también de Santo Tomás en otros lugares. Porque en I-II, q. 51, a. 2 y 3, dice que los hábitos intelectuales se adquieren por los actos del entendimiento; y en la q. 54, a. 4, ad 3, afirma que el hábito de la ciencia se perfecciona por el acto cuando se extiende a nuevas conclusiones, sin que entonces se engendre otro hábito, mientras que las especies inteligibles no se producen mediante actos,

sino que más bien las mismas especies son principios de actos, y cuando la ciencia se extiende a nuevas conclusiones, es cierto que se adquieren nuevas especies inteligibles. Por último, en la citada q. 54, a. 4, afirma expresamente que el hábito es una cualidad simple y no una colección de varias. Se demuestra por la razón, ya que la especie inteligible no se requiere por parte de la potencia, sino por parte del objeto; por tanto, es absolutamente necesaria para la operación, y no sólo para ser mejor, como los hábitos, de los cuales tratamos ahora; luego, además de las especies inteligibles, se necesitan en el entendimiento hábitos que ayuden a la potencia misma en lo que a ella respecta y le confieran facilidad y prontitud para asentir y juzgar. La consecuencia es patente, porque el entendimiento encuentra dificultades para emitir un juicio, incluso después de haber adquirido las especies de los objetos, y, por eso, al principio necesita investigar y considerar mucho; en cambio, después de la costumbre o frecuencia de los actos experimenta una gran facilidad; luego es señal de que se adquiere hábito.

4. Se demuestra lo mismo, en segundo lugar, por inducción; porque en el entendimiento hay unos hábitos que se denominan virtudes y otros que no son virtudes, como diremos más abajo. De manera semejante, unos se llaman prácticos y otros especulativos; mas estas distinciones apenas o de ningún modo pueden aplicarse a las especies inteligibles. Además, con respecto a los hábitos que no son virtudes, no puede negarse que no sean distintos de las especies, ya que, incluso después de haber adquirido las especies, y aun con posterioridad a la consideración actual del medio o del motivo de asentir, todavía está indeterminado el entendimiento; luego es capaz de un hábito con el cual adquiera facilidad y prontitud en esa determinación. Se dirá que tal determinación procede de la voluntad que mueve al entendimiento, no siendo necesario, por tanto, un hábito en el intelecto, ya que, puesta la moción de la voluntad, el entendimiento asiente necesariamente. Se responde: aun cuando en estos actos la voluntad mueva de algún modo al entendimiento, éste también exige, por su parte, la mejor disposición para obedecer pronta y fácilmente, sobre todo teniendo en cuenta que el entendimiento no es movido por la voluntad a asentir sino de manera racional. Y así, en el asentimiento a la fe divina, además del hábito

cies exacte repraesentantes extrema propositionis. Similiter, si quis evidenter cognoscat medium scientificum et illum applicet assentiendo maiori et minori propositioni, necessitate naturali eliciet assensum scientificum conclusionis, et ita non indiget habitu. Si vero non consideret medium scientificum, vel illud sufficienter non applicet, non poterit habere assensum scientificum conclusionis; ergo impertinens est talis habitus, praeter species terminorum sufficienter et recte coordinatas.

2. *Quorumdam opinio.*— Propter hanc obiectionem ita sentiunt de habitibus intellectus nonnulli thomistae, Sonc., V Metaph., q. 9. Et videtur fuisse sententia D. Thomae, q. 24 de Veritat., a. 4, ad 9, ubi ait habitum intellectus esse aliqualem ordinationem specierum. Idem sentit in q. 10, a. 2, ubi postquam probavit in intellectu possibili remanere species intelligibiles post actualem considerationem, subdit *et harum ordinatio est habitus scientiae;* idem significat I-II, q. 67, a. 2, ubi ait formale in scientia esse species intelligibiles, materiale vero esse phantasmata; et III, q. 12, a. 2, sentit augmentum habitus scientiae proprium et secundum essentiam eius, consistere in augmento seu additione specierum.

Quaestionis resolutio

3. *Ratio conclusionis.*— Nihilominus tamen, verior est sententia quam proposuimus, nimirum, generari in intellectu proprios habitus distinctos ab speciebus intelligibilibus inclinantes ipsum ad proprios actus et ad convenientem usum specierum. Et haec est opinio magis recepta in schola D. Thomae, quam tenet Capreolus, in Prologo Sentent., q. 3; et Caietanus, I-II p., q. 54, a. 4; Ferrar., lib. I cont. Gent., c. 56, et sumitur etiam ex D. Thoma, aliis locis. Nam I-II, q. 51, a. 2 et 3, dicit habitus intellectuales acquiri per actus intellectus; et q. 54, a. 4, ad 3, dicit habitum scientiae perfici per actum, cum ad novas conclusiones extenditur, et non generari tunc alium habitum; at vero species intelligibiles non fiunt per actus, sed potius ipsae species sunt principia actuum, et quando scientia extenditur ad novas conclusiones, certum est acquiri novas species intelligibiles. Denique, dicta q. 54, a. 4, expresse dicit habitum esse simplicem qualitatem et non collectionem plurium. Ratione vero probatur, quia species intelligibilis non requiritur ex parte potentiae, sed ex parte obiecti; unde est simpliciter necessaria ad operationem, et non tantum ad melius esse, sicut habitus, de quibus nunc agimus; ergo praeter species intelligibiles necessarii sunt habitus in intellectu, qui iuvent ipsam potentiam ex parte eius, et ad assentiendum et iudicandum facilem et promptam reddant. Patet consequentia, quia intellectus in ferendo iudicio difficultatem patitur, etiam post acquisitas species obiectorum; et ideo in principio magna inquisitione et consideratione indiget; post consuetudinem vero vel frequentiam actuum, magnam experitur facilitatem; ergo signum est acquiri habitum.

4. Secundo idem declaratur inductione; nam in intellectu quidam sunt habitus qui dicuntur virtutes, et alii qui non sunt virtutes, ut infra dicemus. Et similiter quidam dicuntur practici, alii vero speculativi; hae autem distinctiones vix aut nullo modo possunt applicari ad species intelligibiles. Rursus, de habitibus qui non sunt virtutes, negari non potest quin sint distincti ab speciebus, quia etiam post acquisitas species, immo et post actualem considerationem medii seu rationis assentiendi, adhuc intellectus est indeterminatus; ergo est capax habitus quo in ea determinatione facilitatem et promptitudinem acquirat. Dices eam determinationem esse a voluntate movente intellectum, et ideo non esse necessarium habitum in intellectu, quia, posita motione voluntatis, intellectus ex necessitate assentit. Respondetur, etiamsi in his actibus voluntas aliquo modo moveat intellectum, etiam ex parte eius postulare optimam dispositionem, ut prompte et faciliter obediat, maxime cum intellectus non moveatur a voluntate ad assensum, nisi rationali modo. Atque ita in assensu fidei divinae praeter habitum piae affe-

del afecto piadoso, que existe en la voluntad, los teólogos señalan en el entendimiento el hábito de la fe divina, y de modo proporcional se da el hábito intelectual de la fe humana o de la opinión.

5. Además, Aristóteles, en el lib. I de la *Etica*, c. 13, y en el lib. II, c. 1, establece los hábitos intelectuales que son virtudes, y enumera cinco en el lib. VI, c. 3; de ellas, dos son prácticas, a saber, el arte y la prudencia, que ciertamente consta que no consisten sólo en especies, las cuales se adquieren fácilmente y se remiten también a la memoria, sino en otro hábito, adquirido con mucho ejercicio y costumbre. Por eso, a este respecto, Aristóteles equipara frecuentemente los dos hábitos a las virtudes morales, como es manifiesto por el lib. IX de la *Metafísica*, y por el II de la *Etica*, c. 1. Finalmente, acerca de las otras virtudes especulativas, aunque aparezca una menor necesidad por causa del modo natural de asentir, no obstante, atendida la imperfección de nuestro entendimiento, que experimenta dificultad en la consecución de estas verdades, es necesario un hábito que confiera facilidad, cosa que hemos explicado arriba, en la disp. I, a propósito del mismo hábito de los principios y del hábito de la metafísica, que es la sabiduría natural. Pero existe igual o mayor razón para el hábito de la ciencia, lo cual se verá más claro abajo, al resolver los argumentos.

6. En tercer lugar, se demuestra esta opinión porque las especies inteligibles, consideradas en sí mismas, representan únicamente cosas simples e incomplejas; luego en virtud de ellas solas o de cualquier colección de ellas no se hace el hombre conocedor o prudente, sino en virtud de la facilidad y prontitud en usar convenientemente de esas especies y en componer y discurrir, y sobre todo en juzgar acerca de las cosas aprehendidas o representadas mediante aquéllas. Se dirá que, por ese motivo, los autores de la primera opinión no han afirmado que el hábito consista en las especies o en una colección de especies, sino en las especies rectamente ordenadas o en la ordenación de las especies. Mas pregunto qué es esta ordenación de especies; porque las especies sólo son ciertas cualidades inherentes al entendimiento en acto primero, y entre ellas —consideradas en sí mismas— no cabe entender ningún orden, ni en lo que respecta al sitio, pues están en un sujeto indivisible, ni en lo que concierne al modo de inherir, puesto que una no inhiere mediante la otra, ni en lo que se refiere a

ctionis, qui est in voluntate, ponunt theologi in intellectu habitum fidei divinae, et proportionali modo datur habitus intellectualis fidei humanae vel opinionis.

5. Praeterea habitus intellectuales, qui sunt virtutes, ponuntur ab Aristotele, lib. I Ethic., c. 13, et lib. II, c. 1, et quinque numerantur, lib. VI, c. 3, quarum duae sunt practicae, scilicet, ars et prudentia; quas certe constat non consistere in solis speciebus, quae facile acquiruntur et memoriae etiam mandantur, sed in alio habitu, magno usu et habitudine acquisito. Unde saepe Aristoteles quoad hoc aequiparat duos habitus virtutibus moralibus, ut patet ex IX Metaph., et II Ethic., c. 1. Tandem de aliis virtutibus speculativis, quamvis minor appareat necessitas propter naturalem modum assentiendi, nihilominus tamen propter imperfectionem nostri intellectus, qui in his veritatibus assequendis difficultatem patitur, necessarius est habitus facilitatem praebens, quod supra, disp. I, in ipso habitu principiorum et in habitu metaphysicae, quae est naturalis sapientia, declaravimus. Est autem eadem vel maior ratio de habitu scientiae, quod magis perspicuum fiet inferius solvendo argumenta.

6. Tertio probatur haec sententia, quia species intelligibiles secundum se sumptae solum repraesentant res simplices et incomplexas; ergo ex solis illis, vel ex quacumque collectione earum non fit homo sciens aut prudens, sed ex facilitate et promptitudine utendi convenienter his speciebus, et componendi ac discurrendi, et praesertim iudicandi de rebus apprehensis seu repraesentatis per illas. Dices propterea dictum non esse ab auctoribus prioris sententiae habitum esse species vel collectionem specierum, sed species recte ordinatas seu ordinationem specierum. Sed inquiro quidnam sit haec specierum ordinatio; nam species solum sunt qualitates quaedam inhaerentes intellectui in actu primo, inter quas secundum se nullus potest intelligi ordo, nec secundum situm, cum sint in subiecto indivisibili, nec secundum inhaerendi modum, quia una non hae-

algún otro género de causalidad o de sucesión, como es evidente de suyo. Luego la ordenación de las especies no puede ser otra cosa que la habilidad que el entendimiento adquiere para usar ordenadamente de estas especies y juzgar con rectitud según ellas.

Se expone la opinión de Santo Tomás

7. Pienso que debe interpretarse en este sentido a Santo Tomás, siempre que al hábito de la ciencia lo denomina ordenación de las especies. Porque no puso únicamente especies en el entendimiento, según consta por otros lugares, ni pudo entender que dicha ordenación era algo real añadido a las especies y que existía intrínseca o formalmente en ellas, como he demostrado. Ha de entenderse, pues, de una ordenación cuasi efectiva o extrínseca que las especies poseen en virtud del hábito de la ciencia, del cual vienen a ser como instrumentos. Y no importa lo que Santo Tomás dice en el primer pasaje *De Veritate: que alguna ordenación de las especies produce hábito*. E incluso, si estas palabras se toman rigurosamente, más bien favorecen nuestra opinión, ya que distingue entre el hábito y las especies. En consecuencia, por ordenación de las especies podemos entender en dicho texto no la ordenación habitual, sino la actual, es decir, el uso ordenado de las mismas, con el cual adquirimos el hábito. Y en igual sentido llama a las especies *elemento formal de la ciencia*, expresión que emplea sobre todo al comparar las especies con los fantasmas; porque éstos se relacionan con la ciencia de manera remota y cuasi accidental, a causa de la unión entre el alma y el cuerpo, mientras que las especies inteligibles se relacionan de modo inmediato y esencial por la unión del objeto. De ahí que, siendo el objeto mismo un elemento cuasi formal con respecto al conocimiento y a la ciencia, por esa precisa razón pueden llamarse también las especies elemento formal de la ciencia, mas no porque sean formalmente los hábitos mismos de la ciencia. En cuanto a la afirmación de Santo Tomás, que el hábito de la ciencia se aumenta adquiriendo nuevas especies, no hay que entenderla en sentido formal, sino causal, concretamente porque, al adquirirse nuevas especies, se realizan actos con los cuales aumenta el hábito. Y no hay inconveniente en admitir que, a veces, con el nombre

ret mediante alia, neque secundum aliquod aliud genus causalitatis aut successionis, ut per se constat. Igitur ordinatio specierum nihil esse potest, nisi habilitas quam intellectus acquirit ad ordinate utendum his speciebus et recte iudicandum secundum illas.

Exponitur D. Thomae sententia

7. Et in hunc modum existimo interpretandum esse D. Thomam, quotiescumque habitum scientiae appellat ordinationem specierum. Non enim solas species posuit in intellectu, ut ex aliis locis constat; nec intelligere potuit illam ordinationem esse aliquid reale additum speciebus et intrinsece seu formaliter in eis existens, quia talis ordinatio intelligibilis non est, ut ostendi. Debet ergo intelligi de ordinatione quasi effectiva seu extrinseca, quam habent species ex vi habitus scientiae, cuius sunt veluti instrumenta. Nec refert quod in priori loco de Veritate ait D. Thomas *quod specierum aliqualis ordinatio habitum efficit*. Immo si haec verba in rigore sumantur, potius nobis favent, quia distinguit habitum ab speciebus. Unde per ordinationem specierum ibi intelligere possumus non habitualem ordinationem, sed actualem, id est, ordinatum usum earum, quo habitum acquirimus. Atque eodem modo vocat species *formale scientiae*, quo modo loquendi maxime utitur comparando species ad phantasmata; nam haec remote et quasi per accidens comparantur ad scientiam, ob coniunctionem animi ad corpus; species autem intelligibiles immediate ac per se propter coniunctionem obiecti. Unde, quia obiectum ipsum est quasi formale respectu cognitionis et scientiae, ideo hac etiam ratione possunt species appellari formale in scientia, non vero quia formaliter sint ipsi habitus scientiae. Quod vero ait D. Thomas scientiae habitum augeri acquirendo novas species, non est intelligendum formaliter, sed causaliter, quia nimirum acquisitis novis speciebus fiunt actus quibus habitus augeatur. Non est autem inconveniens admittere in-

de ciencia se significa el hábito mismo con sus especies, y de esta manera recibe algunas denominaciones por razón de las especies, mas no por ello queda excluido el hábito judicativo distinto de las especies.

Respuesta al motivo de duda

8. Así, pues, a la dificultad aducida se responde que, aun cuando el entendimiento sea una potencia que obra naturalmente, no obstante, por parte de los objetos y de los medios que emplea para emitir juicio acerca de las cosas, muchas veces no queda suficientemente determinado ni obligado; y entonces resulta útil el hábito para inclinar al entendimiento a una parte más bien que a otra. Además, incluso cuando la razón o el medio de afirmar es evidente, no siempre se aplica o se considera actual y formalmente, y el hábito sirve para que se emita juicio sin la aplicación expresa y formal del medio. Así, en el ejemplo citado del acto de la ciencia, aunque con anterioridad a la adquisición del hábito no pueda uno prestar asentimiento evidente a la conclusión, a no ser empleando una demostración formal y expresa, sin embargo, después de adquirir el hábito no siempre necesita de ese discurso formal, sino que, propuesta una determinada verdad, en seguida le presta asentimiento evidente en virtud del hábito. Y si alguno quiere aplicar después la demostración, también para ello le será útil el hábito, a fin de emplear mucho más pronta y fácilmente las especies para aplicar el medio propio por el que debe demostrarse tal verdad. Igualmente, para el asentimiento científico es necesaria la evidencia, no sólo de las premisas, sino también de la ilación, a pesar de lo cual no es preciso que siempre que se ha de producir el asentimiento de la ciencia se emita un juicio expreso y formal acerca de la bondad de la ilación, bastando con que, en virtud del hábito, lo haga el entendimiento como algo cierto y evidente; y para ello sirve mucho el hábito de la dialéctica. Finalmente, por el mismo motivo, también es posible adquirir hábito acerca de los primeros principios, pues, aunque sean evidentes en sí mismos, nosotros tropezamos muchas veces con dificultades para reconocerlos; y ese hábito sirve para que, componiendo debidamente los términos mismos aprehendidos mediante

terdum nomine scientiae significari ipsum habitum cum suis speciebus, et hoc modo aliquas denominationes accipere ratione specierum, non tamen propterea excluditur habitus iudicativus ab speciebus distinctus.

Satisfit rationi dubitandi

8. Ad difficultatem ergo positam respondetur, quamvis intellectus sit potentia naturaliter agens, ex parte tamen obiectorum et mediorum quibus utitur ad ferendum de rebus iudicium, saepe non satis determinari neque necessitari; et tunc esse utilem habitum ad inclinandum intellectum in unam partem potius quam in aliam. Deinde, etiam quando ratio seu medium asserendi est evidens, non semper actu et formaliter applicatur seu consideratur; habitus autem deservit ut feratur iudicium absque expressa et formali applicatione medii. Ut in exemplo illo de actu scientiae, quamvis ante habitum acquisitum non possit quis praebere assensum evidentem conclusioni, nisi adhibita formali et expressa demonstratione, tamen post acquisitum habitum non semper indiget illo formali discursu, sed proposita tali veritate, statim ex habitu illi praebet assensum evidentem. Et si quis postea velit demonstrationem applicare, etiam ad hoc erit utilis habitus, ut multo promptius et facilius possit uti speciebus ad applicandum proprium medium, quo talis veritas demonstranda est. Sicut etiam ad assensum scientificum necessaria est evidentia, non tantum praemissarum, sed etiam illationis, et tamen non est necesse ut quotiescumque assensus scientiae eliciendus est, feratur expressum ac formale iudicium de bonitate illationis, sed sufficit ut ex habitu id faciat intellectus, tamquam quippiam certum et evidens; et ad hoc multum deservit habitus dialecticae. Denique eadem ratione, etiam circa prima principia potest acquiri habitus, quia licet in se sint per se nota, nos vero in eis agnoscendis saepe difficultatem patimur. Unde talis habitus deservit ut debite componendo ipsos terminos

las especies, intuyamos con mayor facilidad la verdad en la conexión inmediata de aquéllos.

SECCION V

Si el hábito se ordena a la realización de actos

1. *Propósito del autor en esta sección.*— En esta duda hay que explicar la causa final del hábito, con lo que resultará más clara su necesidad o utilidad. Y, como en las cosas que son a manera de instrumentos ordenados esencial y primariamente a la operación, el fin y el efecto coinciden en uno mismo, explicaremos a la vez el efecto y la eficiencia del hábito. Por último, dado que estos principios que se ordenan de manera esencial y primaria a la operación tienen su esencia con una relación trascendental a aquello a lo que se ordenan, tomando de ahí su razón o su especie, por eso hay que estudiar, consecuentemente, cómo puede el hábito compararse, por este motivo, con el acto; si, por el contrario, el acto es efecto suyo, y de qué manera se corresponden adecuada y mutuamente, en esto, el hábito y el acto.

2. *El hábito se ordena de algún modo a la operación.*— Así, pues, en primer lugar, suponiendo la significación del término *hábito*, consignada más arriba, y que ahora sólo tratamos de los hábitos propios de las potencias del alma, no cabe duda de que se ordenan de alguna manera a la operación; porque son dejados en la potencia, en virtud de los actos precedentes, precisamente para que le confieran facilidad para actos semejantes; en otro caso serían superfluos los hábitos, como consta suficientemente por lo dicho hasta ahora. De ahí se infiere una doble causalidad del hábito: una es formal, en cuanto por sí mismo afecta inmediatamente a la potencia, inclinándola hacia los actos u objetos; la otra versa sobre los actos mismos, pues, al inclinar la potencia a ellos, es causa de que se realicen de manera más pronta, fácil y deleitable. Y en lo dicho hasta aquí no hay —que yo sepa— diversidad de opiniones, centrándose toda ella en la explicación del modo de esta causalidad.

per species apprehensos, facilius veritatem intueamur in immediata eorum connexione.

SECTIO V

Utrum habitus sit propter efficiendum actum

1. *Intentio auctoris in hac sectione.*— In hac dubitatione explicanda est causa finalis habitus, unde magis constabit eius necessitas vel utilitas. Et quia in iis rebus, quae sunt veluti instrumenta per se primo ordinata ad operationem, finis et effectus in idem coincidunt, simul explicabimus effectum et efficientiam habitus. Ac denique, quia haec principia per se primo ordinata ad operationem suam essentiam habent cum habitudine transcendentali ad id ad quod ordinantur, et inde sumunt suam rationem vel speciem suam, ideo consequenter videndum erit quomodo habitus possit hac ratione comparari ad actum; si e converso actus est effectus eius, et quo modo in hoc habitus et actus sibi adaequate et vicissim respondeant.

2. *Habitus aliquo modo ordinatus ad operationem.*— Primo igitur supposita significatione huius vocis *habitus*, superius tradita, et quod hic solum agimus de propriis habitibus potentiarum animae, dubitari non potest quin aliquo modo sint propter operationem; nam ad hoc relinquuntur in potentia ex vi praecedentium actuum, ut illam facilem reddant ad similes actus; alias supervacanei essent habitus, ut ex hactenus dictis satis constat. Ex quo colligitur duplex causalitas habitus: una est formalis, quatenus per seipsum immediate afficit potentiam inclinando eam in actus seu obiecta; alia est circa ipsos actus, nam inclinando potentiam ad illos, causa est ut illi promptius, facilius et delectabilius fiant. Et in iis quae hactenus diximus non est (quod ego sciam) diversitas opinionum. Sed tota versatur in explicando modo huius causalitatis.

Primera opinión, negadora de la eficiencia del hábito

3. *Primer argumento en favor de la opinión propuesta.*— Hay, pues, una primera opinión, según la cual el hábito no produce propia y esencialmente el acto, sino sólo de manera remota, y, por modo de disposición, es como una condición, puesta la cual la potencia sola ejerce más fácilmente el acto. Esta fue la opinión de Auréolo, según refiere Capréolo, *In I,* dist. 17, q. 1, a. 2, al principio; se inclina a ella Escoto, en el mismo lugar, q. 2, y la defiende más por extenso Durando, *In III,* dist. 23, q. 2, 3 y 4; el Paludano, en el pasaje citado, q. 2. Se fundan éstos en que en el acto no hay nada que pueda ser producido esencialmente por el hábito; luego el hábito no es el principio esencial productivo del acto. El antecedente es manifiesto, puesto que en el acto podemos considerar, ya su sustancia, ya la intensidad, la bondad, la facilidad o prontitud, o el deleite con que es realizado; pero ninguna de estas cosas puede provenir de la eficiencia del hábito; luego. Se demuestra la menor en cada una de sus partes; efectivamente, la sustancia del acto es producida de manera esencial por la potencia sola, ya porque ésta posee suficiente virtud para hacerlo, como consta suficientemente por los actos que preceden al hábito, que son de la misma sustancia, ya también porque estos hábitos no se ponen por razón de la sustancia del acto, toda vez que tratamos de los adquiridos, los cuales difieren en esto de los esencialmente infusos. Casi la misma razón vale para la intensidad, no sólo porque la intensidad de la cualidad no es algo distinto de la sustancia o entidad de la cualidad no intensa y considerada individualmente —según diremos más adelante—, y que el acto se realiza individualmente, en cuanto consta de un determinado número de grados de intensidad; sino además, y sobre todo, porque la potencia no puede, en virtud del hábito, producir un acto más intenso, antes bien, así como el hábito presupone un acto por el cual sea producido, igualmente el hábito intenso supone un acto intenso por el cual sea intensificado, y no puede ser principio de un acto más intenso que él mismo; luego la potencia es principio suficiente de toda la intensidad del acto. Además, la bondad, si es moral, ni es común a todos los actos que se realizan por hábito, ni posee una razón especial;

Prima sententia, negans efficacitatem habitus

3. *Primum argumentum pro sententia proposita.*— Est ergo prima sententia, quae negat habitum efficere proprie et per se actum, sed solum remote, et per modum cuiusdam dispositionis esse conditionem quamdam, qua posita sola potentia facilius exercet actum. Haec fuit opinio Aureoli, ut refert Capreolus In I, dist. 17, q. 1, a. 2, in princ.; et in eam inclinat Scot., ibi, q. 2, et latius eam defendit Durand., In III, dist. 23, q. 2, 3 et 4; Palud., ibi, q. 2. Fundamentum eorum est quia nihil est in actu quod per se possit fieri ab habitu: ergo habitus non est principium per se effectivum actus. Antecedens patet, quia in actu considerare possumus aut substantiam eius aut intensionem aut bonitatem aut facilitatem seu promptitudinem, vel delectationem qua fit; nihil autem horum potest esse ex efficientia habitus; ergo. Probatur minor quoad singulas partes, nam substantia actus per se fit a sola potentia, tum quia ipsa habet ad hoc sufficientem virtutem, ut satis constat ex actibus qui habitum praecedunt, qui sunt eiusdem substantiae; tum etiam quia hi habitus non ponuntur propter substantiam actus; agimus enim de acquisitis, qui in hoc differunt a per se infusis. Atque eadem fere ratio est de intensione, tum quia intensio qualitatis non est aliquid distinctum a substantia seu entitate qualitatis non intensae et in individuo sumptae, ut infra dicemus; actus autem in individuo fit, ut constans ex tot gradibus intensionis; tum maxime quia potentia ex vi habitus non potest facere actum intensiorem; quin potius sicut habitus supponit actum a quo fiat, ita habitus intensus supponit actum intensum a quo intendatur, et non potest esse principium actus intensioris seipso; ergo potentia est sufficiens principium totius intensionis actus. Rursus bonitas, si sit moralis, neque est communis omnibus actibus qui fiunt ex habitu,

y, si es bondad trascendental, no añade nada real a la sustancia de cada entidad; luego no puede ser producida esencialmente por el hábito en mayor medida que puede serlo la entidad o sustancia del mismo acto. En cuanto a la facilidad o prontitud, pues viene a ser igual, no es una entidad o modo real en el hábito mismo, sino una denominación que proviene del operante, en cuanto, por alguna condición o disposición, se hace más expedito para obrar; luego, por razón de la facilidad, el hábito no puede influir esencialmente en el acto. Antes al contrario, del hecho de que estos hábitos sólo se ordenan a la facilidad, se infiere claramente que no concurren como principios esencialmente productivos de los actos, sino únicamente como disposiciones del mismo operante, según la afirmación del Filósofo en el lib. II de la *Etica,* c. 5: *El hábito es aquello por lo que estamos bien o mal dispuestos en orden a los actos.* Y lo mismo consta, con mayor evidencia, acerca del deleite, porque éste no es algo añadido al acto, sino que procede de la diversa aprehensión o disposición del mismo operante.

4. En segundo lugar, podemos argumentar principalmente que el hábito no es una inclinación de la potencia al acto; luego tampoco es principio activo del acto. La consecuencia es patente, porque el principio esencial del acto se inclina a él y, en consecuencia, inclina al sujeto o a la potencia en la que radica. El antecedente es manifiesto; pues esa inclinación, o es un acto realizado por el mismo hábito, y esto no, según resulta evidente de suyo, ya porque estamos investigando la inclinación hacia el acto, y si ésta fuese acto, habría asimismo una inclinación hacia ella, y así hasta el infinito; ya también porque esta inclinación procede del solo hábito, mientras que el acto elícito no puede proceder del hábito sin la potencia; o bien dicha inclinación se da únicamente por modo de acto primero, y esto tampoco puede afirmarse, pues inclinar significa más que informar o modificar; de lo contrario, toda forma inclinaría a su sujeto; por ello, la gravedad no inclina sino produciendo algún acto segundo; luego.

5. El tercero y principal argumento es que el acto produce el hábito, ya que el hábito se engendra de la frecuencia de actos; luego el hábito no puede producir el acto. La consecuencia es evidente, pues en las causas equívocas no puede haber reciprocidad, porque, al diferir específicamente la causa y el efecto, es nece-

neque habet specialem rationem; si vero sit bonitas transcendentalis, non addit aliquid rei ultra substantiam uniuscuiusque entitatis; ergo non magis potest fieri per se ab habitu quam entitas vel substantia ipsius actus. Facilitas vero, vel promptitudo, quod idem est, non est aliqua entitas vel modus realis in ipsomet habitu, sed est denominatio quaedam proveniens ex parte operantis, quatenus ob aliquam conditionem vel dispositionem expeditior est ad operandum; ergo ratione facilitatis non potest habitus per se influere in actum. Quin potius, ex eo quod hi habitus solum sunt propter facilitatem, plane colligitur non concurrere ut principia per se effectiva actuum, sed solum ut dispositiones ipsius operantis, iuxta illud Philosophi, II Ethic., c. 5: *Habitus est quo bene vel male nos habemus ad actus.* Atque idem evidentius constat de delectabilitate; nam haec non est aliquid additum actui, sed provenit ex diversa apprehensione vel dispositione ipsius operantis.

4. Secundo principaliter argumentari possumus quia habitus non est inclinatio potentiae ad actum: ergo neque est principium agendi actum. Patet consequentia, quia principium per se actus inclinatur in illum, et consequenter inclinat subiectum seu potentiam in qua residet. Antecedens autem patet; nam illa inclinatio vel est actus elicitus ab ipso habitu; et hoc non, ut est per se notum, tum quia inquirimus de inclinatione ad actum; si autem illa esset actus, ad illam etiam esset inclinatio, et sic in infinitum; tum etiam quia inclinatio haec est a solo habitu, actus vero elicitus non potest esse ab habitu sine potentia. Vel illa inclinatio est solum per modum actus primi, et hoc etiam non potest dici, quia inclinare plus significat quam informare vel afficere; alias omnis forma inclinaret suum subiectum; unde gravitas non inclinat nisi efficiendo aliquem actum secundum; ergo.

5. Tertium ac praecipuum argumentum est quia actus efficit habitum, cum habitus ex frequentia actuum generetur; ergo non potest habitus efficere actum. Patet consequentia, nam in causis aequivocis non potest esse reciprocatio, quia cum causa et ef-

sario que la causa sea más perfecta que el efecto; luego el efecto no puede producir una cosa de idéntica razón que su causa, porque no le es posible producir algo más perfecto que él mismo. Así, pues, en el caso presente, como el acto y el hábito son de distinta especie, y el acto produce el hábito, es señal de que es más perfecto que él; luego el hábito no puede, a su vez, producir el acto.

Opinión verdadera y solución

6. No obstante, debe afirmarse que el hábito, juntamente con la potencia, realiza el acto, y que éste es su fin propio. Tal es la opinión de Santo Tomás, en I-II, q. 49, a. 3, c., añadiendo la solución de *ad 1,* y en q. 51, a. 2, ad 3; la sostiene Cayetano, en el mismo pasaje, y Capréolo, en el lugar antes citado. Herveo, *Quodl.* I, q. 13. Lo mismo defienden Ockam, *Quodl.* III, q. 20; Gabriel, Mayor y otros, *In III,* dist. 23; Almain, tract. I *Moralium,* c. 11; y se toma de Aristóteles, lib. II de la *Etica,* c. 1, donde se expresa como sigue: *Todos los hábitos se originan de operaciones semejantes, por lo cual conviene reiterar operaciones de un determinado tipo;* y en el c. 6 afirma que *la virtud es un hábito por el que el hombre se hace bueno y por el que éste repetirá y hará bien su operación;* y, en el lib. VI de la *Etica,* c. 4, divide el hábito en activo y productivo, en el sentido en que suele distinguirse la acción de la producción, como veremos después en su lugar; de esta manera llama al arte hábito productivo, y a la prudencia activo; y en el lib. V de la *Metafísica,* c. 12, y en el lib. IX, al principio, enumera el arte entre las potencias, es decir, entre los principios activos, según observamos en dicho pasaje.

7. Se demuestra por la razón, pues el hábito hace que la potencia realice el acto con más facilidad y prontitud, y con mayor inclinación; pero sólo puede hacer esto porque ayuda a la potencia a realizar el acto; luego realiza el acto simultáneamente con la potencia, de manera verdaderamente esencial. La mayor es admitida por todos y consta por experiencia, y porque ésta es la única razón de establecer estos hábitos. Se prueba la menor con la consecuencia, porque ni es posible entender cómo el hábito ayuda a la potencia, si no es actuando con ella, ni tampoco de qué manera le confiere facilidad para obrar, si no es ayudándole.

fectus specie differant, necesse est causam esse perfectiorem effectu; ergo effectus non potest efficere rem eiusdem rationis cum sua causa, quia non potest efficere aliquid perfectius se. Sic ergo in praesenti, cum actus et habitus specie differant, et actus efficiat habitum, signum est esse perfectiorem illo; ergo non potest habitus vicissim efficere actum.

Vera sententia ac resolutio

6. Nihilominus dicendum est habitum simul cum potentia efficere actum et hunc esse proprium finem eius. Haec est sententia D. Thomae, I-II, q. 49, a. 3, in corp., adiuncta solut. ad 1, et q. 51, a. 2, ad 3; tenet Caietanus ibi, et Capreolus supra. Hervaeus, Quodl. I, q. 13. Idem Ocham, Quodl. III, q. 20; Gabriel, Maior et alii, in III, dist. 23; Almainus, tract. I Moralium, c. 11; et sumitur ex Aristotele, II Ethic., c. 1, ubi sic ait: *Omnes habitus ex operationibus similibus fiunt, quapropter tales quasdam operationes reddere oportet;* et c. 6, *virtutem* ait *esse habitum, a quo bonus efficitur homo et quo bene suum opus ipse reddet efficietque;* et VI Ethic., c. 4, distinguit habitum in activum et effectivum, in eo sensu quo distingui solet actio ab effectione, ut infra suo loco videbimus. Et ita artem vocat habitum factivum, prudentiam activum; et V Metaph., c. 12, et lib. IX, in principio, artem numerat inter potentias, id est, inter principia agendi, ut ibi notavimus.

7. Et probatur ratione, quia habitus confert potentiae ut facilius, promptius et maiori propensione efficiat actum; sed non potest hoc praestare, nisi quia iuvat potentiam ad actum efficiendum; ergo simul cum ipsa potentia vere per se efficit actum. Maior ab omnibus admittitur et experientia constat, et quia illa est unica ratio ponendi hos habitus. Minor cum consequentia probatur, quia nec potest intelligi quo modo habitus iuvet potentiam, nisi cum illa efficiendo, neque etiam quo modo illi conferat facilitatem

Lo demuestro, además, así: de cuatro modos cabe entender que el agente es ayudado por otro a obrar más fácilmente: primero, apartando los impedimentos; segundo, por parte del paciente, disponiéndolo y aplicándolo mejor; tercero, aumentando su virtud activa; cuarto, obrando juntamente con él. Pero el hábito no puede ayudar a la potencia exclusivamente del primer modo, pues muchas veces no hay ningún impedimento que quitar; por ejemplo, la ciencia no ayuda eliminando el error, o algo semejante, sino quitando la ignorancia privativa, lo cual no es quitar, sino más bien poner una forma que contribuya esencialmente a la obra; porque, si la misma forma no contribuye esencialmente, la privación de ella en cuanto tal no constituirá ningún impedimento. Lo mismo se argumenta a propósito del arte, la opinión y otros hábitos del entendimiento; mas, con respecto a los hábitos del apetito, parece tener más cabida esa eliminación del impedimento, en cuanto por medio de los hábitos se reprimen los afectos contrarios o las pasiones. Sin embargo, tampoco a propósito de ellos resulta inteligible la eliminación del impedimento, si antes no se entiende la concesión de una virtud que contribuya esencialmente a los propios actos o afectos. Porque los hábitos del apetito no refrenan de manera formal y esencial los afectos en lo concerniente a los movimientos del cuerpo, ya que tales hábitos no se dan en los miembros del cuerpo ni modifican o disponen los humores con los que se realizan dichos movimientos; luego los hábitos refrenan propiamente el apetito mismo y sus afectos, y en él, como en su raíz, refrenan los movimientos por él excitados. Ahora bien, en el apetito mismo no siempre existe un impedimento positivo que deba ser eliminado por el hábito, pues muchas veces se adquiere el hábito de una virtud, por ejemplo, donde no había ningún vicio contrario, o, inversamente, se adquiere un vicio donde no había ninguna virtud; luego en esos casos el hábito adquirido no ayuda eliminando algo. Ni puede decirse que ayude impidiendo los actos contrarios, porque el hábito no es esencial y formalmente contradictorio con el acto, ya que son de diversa razón; en consecuencia, si se opone o impide, es porque ayuda esencialmente en algo a los actos contrarios; luego la causalidad del hábito sobre el acto no puede entenderse por la sola eliminación

in agendo, nisi illam iuvando. Quod praeterea ita ostendo; nam quatuor modis intelligi potest iuvari agens ab alio ad facilius operandum. Primo, avertendo impedimenta; secundo ex parte passi, illud melius disponendo et applicando; tertio, augendo virtutem eius activam; quarto, coefficiendo illi. Habitus autem non potest solum primo modo iuvare potentiam, quia saepe nullum est impedimentum quod auferat; ut scientia, verbi gratia, non iuvat tollendo errorem vel aliquid simile, sed tollendo ignorantiam privativam, quod non est tollere, sed potius ponere formam quae per se conferat ad opus; nam si ipsa forma per se non confert, privatio eius ut sic nullum erit impedimentum. Idem argumentum est de arte, opinione et aliis habitibus intellectus; in habitibus autem appetitus videtur magis habere locum illa ablatio impedimenti, quatenus per habitus contrarii affectus seu passiones reprimuntur. Verumtamen etiam in illis non potest intelligi ablatio impedimenti, nisi prius intelligatur collatio virtutis per se conferens ad proprios actus seu affectus. Quia habitus appetitus formaliter ac per se non moderantur affectus quantum ad ipsos corporis motus, quia tales habitus non sunt in membris corporis, neque afficiunt aut disponunt ipsos humores quibus tales motus perficiuntur; moderantur ergo habitus proxime ipsum appetitum et affectus eius, et in illo ut in radice moderantur motus qui ab illo excitantur. At vero in ipso appetitu non semper est impedimentum positivum quod per habitum auferendum sit, quia saepe acquiritur habitus virtutis verbi gratia, ubi nullum erat contrarium vitium vel e converso acquiritur vitium, ubi nulla erat virtus; tunc ergo habitus acquisitus non iuvat auferendo aliquid. Nec potest dici quod iuvet impediendo actus contrarios, quia habitus per se ac formaliter non repugnat actui; sunt enim diversarum rationum; si ergo repugnat seu impedit, est quia aliquid per se confert ad actus contrarios; ergo causalitas habitus in actu non potest intelligi per solam ablationem impedimenti, sed quia

de impedimento, sino porque esencial y positivamente dispone a la potencia para el acto.

8. Que esta disposición no puede ser exclusivamente pasiva o por parte del paciente en cuanto tal —como pretende Escoto—, se demuestra, en primer lugar, porque en tales casos el paciente no se aproxima más al agente, ya que el acto y la potencia están íntimamente unidos de manera esencial, y así dichas potencias operan en sí mismas cuando realizan estos actos. Además, entonces no es necesaria una disposición que aparte las disposiciones contrarias o repugnantes, porque, hablando en absoluto, no hay ninguna de esa clase en tal potencia, por lo cual, absolutamente hablando, realiza sus operaciones en un instante, como atestigua Aristóteles, lib. X de la *Etica*, c. 4. Por último, tampoco interviene allí una disposición que esencialmente una el acto con la potencia; porque la potencia misma, considerada independientemente en sí, se une al acto antes de poseer el hábito; y, en cuanto es pasiva, por sí misma es aptísima para dicha unión, sin que para ello importe ningún impedimento o dificultad. En consecuencia, atendiendo sólo a esta disposición, no habría necesidad ninguna de tales hábitos. Pero afirma Durando que el hábito, aun cuando disponga solamente de modo material, por parte del objeto contribuye a la facilidad del acto, ya que por razón de tal disposición el acto se aprehende como más conveniente y connatural. Mas, en primer lugar, esto no tiene cabida en los hábitos del entendimiento, los cuales no tienden al objeto bajo la razón de bueno o conveniente, sino bajo la razón de verdadero, para la cual poco interesa la connaturalidad del acto, sobre todo en las verdades especulativas y evidentes.

9. Además, en esa respuesta se involucran cosas contradictorias; en efecto, si el hábito no contribuye esencialmente al acto de otra manera, no hay motivo para que, por razón de él, el acto sea más connatural; pues la connaturalidad proviene, ya de la potencia pasiva natural, ya de la virtud activa natural; pero el propio Durando niega que se dé en el hábito una virtud connatural productiva del acto, y se ha demostrado que no posee esencialmente causalidad pasiva, lo cual es verdadero en grado sumo si no la posee activa; luego no hay razón para que sea más connatural. O, en sentido inverso, cabe retorcer el argumento: el acto se hace más connatural por razón del hábito, y no por causa de la virtud

per se ac positive disponit potentiam ad actum.

8. Quod vero haec dispositio non possit esse tantum passiva seu ex parte passi ut sic, ut Scotus contendit, probatur imprimis, quia ibi passum non fit propinquius agenti, cum actus et potentia intime per se uniantur, et ita huiusmodi potentiae in seipsas operentur, cum hos actus eliciunt. Deinde non est ibi necessaria dispositio removens contrarias dispositiones aut repugnates, quia, per se loquendo, nulla sunt huiusmodi in tali potentia; et ideo, per se loquendo, efficit suas operationes in instanti, teste Aristotele, X Ethic., c. 4. Denique, neque intervenit ibi dispositio per se uniens actum cum potentia; nam ipsa potentia, per se nude considerata, unitur actui antequam habeat habitum; et quatenus passiva est, per sese est aptissima ad illam unionem. Neque ad hoc confert ullum impedimentum vel difficultatem. Unde propter hanc solam dispositionem nulla esset necessitas talium habituum. Sed ait Durandus habitum, etiamsi tantum materialiter disponat, ex parte obiecti conferre ad facilitatem actus, quia ratione talis dispositionis actus apprehenditur ut magis conveniens et connaturalis. Sed hoc imprimis non habet locum in habitibus intellectus, qui non tendunt in obiectum sub ratione boni vel convenientis, sed sub ratione veri, ad quam parum refert connaturalitas actus, praesertim in veritatibus speculativis et evidentibus.

9. Deinde repugnantia involvuntur in ea responsione; nam si habitus alioqui non confert per se ad actum, non est cur ratione illius actus sit magis connaturalis; nam connaturalitas provenit, aut ex naturali potentia passiva, aut ex naturali virtute activa; sed ipse Durandus negat esse in habitu vim connaturalem effectivam actus, et ostensum est per se non habere causalitatem passivam, quod maxime verum est, si non habet activam; ergo non habet unde sit magis connaturalis. Vel e converso retorqueri potest argumentum: actus efficitur magis connatu-

pasiva solamente; luego por causa de la virtud activa natural. Se confirma, porque, si el hábito no es principio del acto, y por otra parte no dispone físicamente a él, según queda demostrado, entonces no inclina a él de ninguna manera; luego tampoco tiene un orden esencial hacia él; por tanto, ¿cómo puede ser causa u ocasión de que, por razón de él, se aprehenda el acto como más conveniente y connatural? Tanto más cuanto que esa connaturalidad debe aprehenderse objetivamente para mover a obrar con mayor prontitud o deleite; luego es preciso que se conozca por alguna experiencia, es decir, que vaya precedido por algo que mueva hacia dicha aprehensión; pero esto no puede ser otra cosa que la misma facilidad en el obrar, facilidad que confiere el hábito por su naturaleza; luego ésta no puede fundarse enteramente en esa sola aprehensión.

10. *El hábito no puede ayudar a la potencia en orden al acto si no es produciendo algo.*— Resta, por tanto, que el hábito no puede ayudar y dar facilidad a la potencia en orden al acto, sino aumentando la virtud esencialmente productiva de tal acto. Pero no aumenta la misma virtud de la potencia como intensificándola, ya que la potencia es en sí indivisible y no puede intensificarse o aumentar intrínsecamente; más aún, si fuese posible tal intensificación, no se necesitaría otro acto; así como las virtudes esencialmente infusas, que participan de algún modo de potencia, ya que son susceptibles de intensificación, reciben mediante la misma aumento de virtud y, consiguientemente, facilidad para los primeros actos. Pero las potencias del alma no pueden recibir aumento de esta manera, como es claro; luego el hábito aumenta esencialmente la virtud productiva del acto por adición o multiplicación de virtud, a saber, porque él mismo actualiza a la potencia como virtud que influye esencialmente en el acto. A base de este razonamiento pueden elaborarse otros muchos argumentos, en parte por inducción, en parte por el efecto formal del hábito mismo, en parte por la proporción existente entre la potencia y el hábito, tanto entre sí como respecto al acto, ya que, en orden al acto, una y otro se relacionan como acto primero, mientras que entre sí se relacionan como la perfección y lo perfectible; por consiguiente, el hábito perfecciona a la potencia según la relación que tiene a su acto, inclinándola más y confiriéndole alguna virtud activa.

ralis ratione habitus, et non propter solam vim passivam; ergo propter activam naturalem. Et confirmatur, quia si habitus non est principium actus, et alioqui non disponit physice ad illum, ut ostensum est, ergo nullo modo inclinat ad illum; ergo neque habet ordinem per se ad illum; quo modo ergo potest esse causa, vel occasio, ut ratione ipsius actus apprehendatur ut convenientior et connaturalior? Eo vel maxime quod illa connaturalitas debet obiective apprehendi, ut moveat ad promptius vel delectabilius operandum; ergo oportet ut aliquo experimento cognoscatur, seu quod aliquid praecedat movens ad illam apprehensionem; hoc autem non potest esse aliud, nisi ipsa facilitas in operando, quam habitus natura sua confert; ergo non potest haec omnino fundari in sola illa apprehensione.

10. *Habitus non potest iuvare potentiam ad actum nisi aliquid effiendo.*— Relinquitur ergo non posse habitum iuvare et facilitare potentiam ad actum, nisi augendo virtutem per se effectivam talis actus. Non auget autem ipsam virtutem potentiae, quasi intendendo illam, quia potentia in se est indivisibilis, et intrinsece intendi vel augeri non potest; immo, si talis intensio esset possibilis, non esset necessarius alius actus; sicut virtutes per se infusae, quae participant quemdam modum potentiae, quia intensionem recipere possunt, per eamdem recipiunt augmentum virtutis et consequenter facilitatem ad priores actus. Potentiae autem animae non possunt hoc modo augeri, ut constat; ergo habitus auget per se virtutem effectivam actus per additionem seu multiplicationem virtutis, quia nimirum ipsemet actuat potentiam, ut virtus influens per se in actum. Et ex hoc discursu multa alia argumenta confici possunt, partim ex inductione, partim ex formali effectu ipsius habitus, partim ex proportione inter potentiam et habitum, tam inter se, quam respectu actus, nam in ordine ad actum, utrumque comparatur ut actus primus, inter se vero ut perfectio et perfectibile; habitus ergo perficit potentiam secundum habitudinem quam habet ad suum actum, magis inclinando illam, et aliquam virtutem agendi praestando.

SECCION VI

Qué efecto produce el hábito en el acto

1. *Opinión de algunos.*— Falta explicar (cosa que se pide también en los argumentos de la opinión contraria) qué es lo que produce el hábito en el acto. Porque muchos opinan que produce un modo, pero no la sustancia del acto. En cuanto a ese modo, algunos piensan que consiste en una mayor intensidad del mismo acto; se cita en favor de esta sentencia a Gofredo, *Quodl.* IX, q. 4. Otros afirman que dicho modo es la facilidad del acto, opinión que se atribuye a Enrique, *Quodl.* IV, q. 22; pero en ese pasaje sólo dice que estos hábitos confieren facilidad en el obrar y que se adquieren principalmente para ese fin. Se cita también a Santo Tomás, *In IV*, dist. 46, q. 1, a. 1, c. 2, quaestiunc. 2, ad 2, donde se expresa así: *En el acto hay que considerar dos cosas: la sustancia del acto y la forma del mismo, de la cual recibe el acto su perfección; pues bien, atendiendo a la sustancia, el principio es la potencia natural, pero atendiendo a su forma, su principio es el hábito.* Pero Santo Tomás no da mayores explicaciones acerca de cuál sea esa forma del acto.

2. *Los hábitos no contribuyen esencial y primariamente a la intensificación del acto.— Razón de la conclusión.*— Mas debe afirmarse, en primer lugar, que, hablando en absoluto, los hábitos no confieren a las potencias en que radican virtud para producir actos más intensos que los que podrían realizar por sí las mismas potencias, ni pueden concurrir eficientemente a la intensificación o modo del acto sin producir también su sustancia. Durando, en el lugar antes citado, demuestra por extenso la primera parte de esta conclusión; porque los argumentos con que prueba que el hábito no contribuye a la intensificación del acto podrían admitirse en este sentido, aunque los refuten Cayetano, en I-II, q. 49, a. 3, y Capréolo, *In III,* dist. 23, a. 3, cerca del principio. En ese pasaje a veces da a entender que la potencia habituada puede realizar un acto más intenso que la no habituada. Sin embargo, por mi parte, estimo que, hablando en absoluto, es verdadero lo opuesto, y lo pruebo porque el hábito, de igual manera que se engendra mediante

SECTIO VI

Quid efficiat habitus in actu

1. *Aliquorum sententia.*— Superest vero explicandum (quod etiam in argumentis contrariae sententiae petitur) quid efficiat habitus in actu. Multorum enim sententia est efficere modum eius, non substantiam. Illum autem modum quidam putant esse maiorem intensionem ipsius actus; citaturque pro hac sententia Gofredus, Quodl. IX, q. 4. Alii dicunt modum illum esse facilitatem actus, quae sententia tribuitur Henrico, Quodl. IV, q. 22; sed ibi nihil aliud dicit quam quod hi habitus conferant facilitatem in operando, et quod ad eum finem praecipue acquirantur. Citatur etiam D. Thomas, In IV, dist. 46, q. 1, a. 1, c. 2, quaestiunc. 2, ad 2, ubi sic inquit: *In actu duo consideranda sunt, scilicet, substantia actus et forma ipsius, a qua perfectionem habet actus; ergo secundum substantiam principium est naturalis potentia, sed secundum formam suam principium eius est habitus.* Quae autem sit illa forma actus, D. Thomas non amplius declarat.

2. *Habitus non conferunt per se primo ad intensionem actus.— Ratio conclusionis.*— Dicendum vero est imprimis habitus non conferre, per se loquendo, potentiis in quibus insunt vim ad efficiendos actus intensiores quam per se possent ipsae potentiae efficere, nec posse concurrere effective ad intensionem vel modum actus, quin eius quoque substantiam efficiant. Priorem partem huius conclusionis probat late Durandus supra; argumenta enim quibus probat habitum non efficere ad intensionem actus, in hoc sensu possent admitti, quamquam solvantur a Caiet., I-II, q. 49, a. 3; et a Capr., In III, dist. 23, a. 3, non longe a principio. Ubi interdum significat potentiam habituatam posse intensiorem actum elicere quam non habituatam. Ego vero oppositum censeo esse verum, per se loquendo, quod probo quia habitus, sicut generatur per actus, ita etiam

actos, así también se intensifica; pero no se intensifica sino mediante actos más intensos, según diremos después; luego, así como en la potencia sola hay virtud suficiente para producir actos con los cuales engendra en sí misma el hábito, igualmente hay también virtud para realizar actos más intensos con los cuales intensifica el hábito; luego el hábito no confiere esencialmente a la potencia el poder de realizar actos más intensos.

3. *Evasiva de algunos.— Refutación.*— Cabe responder que la potencia sin hábito únicamente puede realizar un acto hasta cierto grado de intensidad, por ejemplo, como cuatro, y mediante actos semejantes va adquiriendo un hábito, también hasta el cuarto grado; en cambio, la potencia ya perfeccionada por un hábito de cuatro grados puede producir un acto como de cinco, acto que no podría realizar por sí sola. Pero este modo de expresarse no es verdadero, porque la potencia no puede, en virtud del hábito, hacer un acto cuya intensidad sea mayor que la del mismo hábito, ya que ninguna forma remisa puede contribuir esencialmente a un efecto más intenso, como se ha tratado con bastante amplitud antes, en la disp. XVIII. Y, aunque sea probable que ello puede acontecer alguna vez, si el agente concurre sólo de manera parcial, únicamente sucede cuando en el otro agente parcial hay virtud para esa mayor intensidad. Mas en el presente caso se supone que en la potencia, que viene a ser como el otro agente parcial, no existe virtud para un acto más intenso; luego un hábito remiso, juntamente con tal potencia, no podrá realizar un acto más intenso. De ahí se toma también una confirmación: de dos cosas remisas no se produce una más intensa; pero la potencia se pone de suyo como virtud remisa determinada a tal acto, y el hábito, considerado asimismo en absoluto, es remiso por comparación con tal acto; luego de esa potencia y ese hábito no puede resultar una virtud que tenga poder para un acto más intenso.

4. Dirá alguno que, en las formas unívocas, es verdad que una forma remisa no puede producir por sí misma una intensa, pero en las equívocas puede hacerlo en algunas ocasiones; y el hábito se relaciona con el acto como principio equívoco. Mas es al contrario: pues, sea lo que fuere de la verdad de esa limitación, a lo sumo tiene lugar cuando la forma equívoca es esencialmente más

intenditur; non intenditur autem nisi per actus intensiores, ut infra dicemus; ergo, sicut in potentia sola est virtus ad efficiendos actus, per quos in se generat habitum, ita est etiam virtus ad efficiendos actus intensiores, per quos intendit habitum; ergo habitus per se non confert potentiae ut intensiores actus possit efficere.

3. *Aliquorum evasio.— Improbatur.*— Responderi potest potentiam sine habitu solum posse efficere actum usque ad certum gradum intensionis, verbi gratia, ut quatuor, et per similes actus comparare sibi habitum, etiam usque ad quartum gradum; potentiam vero iam perfectam habitu ut quatuor posse efficere actum ut quinque, quem se sola non posset efficere. Sed hic modus dicendi non est verus, quia potentia ex vi habitus non potest efficere intensiorem actum quam sit ipse habitus, quia nulla forma remissa potest per se conferre ad effectum intensiorem, ut supra, disp. XVIII, fusius tractatum est. Et, quamvis sit probabile aliquando id posse accidere, si agens tantum partialiter concurrat, id solum est quando in altero agente partiali est virtus ad illam maiorem intensionem. At vero in praesenti supponitur in ipsa potentia, quae est veluti alterum agens partiale, non esse vim ad intensiorem actum; ergo habitus remissus cum tali potentia non poterit efficere intensiorem actum. Unde etiam sumitur confirmatio: nam ex duobus remissis non fit aliquid intensius; sed potentia ex se ponitur quasi virtus remissa definita ad talem actum, et habitus etiam per se consideratus est remissus comparatione talis actus; ergo ex tali potentia et habitu non potest fieri una virtus potens in intensiorem actum.

4. Dicet aliquis in formis univocis esse id verum, quod forma remissiva non potest per se efficere intensam, in aequivocis vero interdum posse; habitum vero comparari ad actum ut principium aequivocum. Sed contra: nam quidquid sit de veritate illius limitationis, ad summum habet locum quando

perfecta; pero en este caso es más probable que el hábito adquirido sea menos perfecto que el acto mismo, según veremos después. Además, no sólo por la desigualdad en perfección, sino también por la necesaria proporción entre el hábito y el acto, un hábito remiso no puede producir de manera esencial un acto más intenso que él, ya que el hábito no inclina sino a actos que tengan semejanza con aquellos por los que fue engendrado, como atestigua Aristóteles, lib. II de la *Etica*, c. 1, y como atestigua también la experiencia; porque obramos fácilmente de la manera que estamos acostumbrados, tanto en la especie como en el modo de las operaciones. La razón consiste en que el hábito sólo es como un impulso o peso que han dejado en la potencia los actos precedentes; pero los actos precedentes no tienen poder para inclinar a la potencia a actos más perfectos, sino, cuando más, a actos semejantes. De lo contrario, si los mismos actos produjesen en la potencia una inclinación a actos más intensos, por igual razón podría decirse que los actos iguales intensifican el mismo hábito, y no quedaría ninguna razón para demostrar lo opuesto.

5. Además, se sigue también que la virtud para realizar actos más intensos puede crecer en la potencia hasta el infinito, por virtud propia, cosa que es absolutamente increíble. La consecuencia es manifiesta, ya que mediante actos como de cuatro grados, que se suponen adecuados a la virtud de la potencia considerada por sí sola, se adquiere un hábito como de cuatro grados, adquirido el cual la potencia ya tiene fuerza para actos como de cinco grados; pero mediante esos actos puede producir un hábito como de cinco grados; luego por medio de un hábito de cinco grados se hará capaz de realizar actos de seis; y cabe seguir avanzando en la misma proporción, sin que haya posibilidad de señalar ningún término por una razón probable. Finalmente, también en los hábitos infusos, los teólogos enseñan comúnmente que en virtud de ellos no puede la potencia producir actos más intensos que los mismos hábitos, aunque acerca de ellos podría darse mayor motivo de duda, bien porque tales hábitos son más perfectos que sus actos, bien porque no sólo confieren facilidad, sino que dan asimismo el poder. No obstante, como realmente son hábitos y se dan con la debida proporción a los actos para que en virtud de aquéllos se realicen los actos de manera connatural, por eso, en cuanto depende de la virtud intrínseca de tales

forma aequivoca est essentialiter perfectior; at in praesenti probabilius est habitum acquisitum esse minus perfectum ipso actu, ut infra videbimus. Deinde, non solum propter inaequalitatem perfectionis, sed etiam propter necessariam proportionem inter habitum et actum, non potest habitus remissus per se efficere actum intensiorem se, quia habitus non inclinat nisi ad actus similes illis a quibus fuit genitus, teste Aristotele, II Ethic., c. 1, et teste etiam experientia; ita enim facile operamur, sicut consuevimus, tam in specie operum quam in modo. Et ratio est quia habitus non est nisi veluti impulsus quidam seu pondus relictum in potentia ex vi praecedentium actuum; actus autem praecedentes non habent vim inclinandi potentiam ad actus perfectiores, sed ad summum ad similes. Alias si iidem actus efficerent inclinationem in potentia ad actus intensiores, pari ratione dici posset aequales actus intendere ipsum habitum, neque ulla superesset ratio ad oppositum probandum.

5. Rursus etiam sequitur virtutem ad efficiendos actus intensiores posse in infinitum crescere in potentia, ex virtute propria, quod per se incredibile est. Sequela patet, quia per actus ut quatuor, qui supponuntur esse adaequati virtuti potentiae nude sumptae, acquiritur habitus ut quatuor, quo comparato iam habet potentia vim ad actus ut quinque; sed per illos potest ille habitus fieri ut quinque; ergo per habitum ut quinque fiet potens ad actus ut sex; et eadem proportione potest ultra progredi absque ullo termino qui probabili ratione possit designari. Denique, etiam in habitibus infusis docent communiter theologi ex vi illorum non posse potentiam efficere actus intensiores ipsis habitibus, quamquam in eis posset esse maior ratio dubitandi, vel quia tales habitus sunt perfectiores suis actibus, vel quia non solum dant facilitatem, sed etiam potestatem. Nihilominus, quia revera sunt habitus, et dantur cum debita proportione ad actus, ut ex vi illorum fiant actus connaturali modo,

hábitos, la potencia no puede producir actos más intensos que los hábitos mismos, y si algunas veces los realiza, ello es debido a otro auxilio divino, del que se trata en otro lugar. Luego con mucho mayor motivo habrá que afirmar esto acerca de los hábitos adquiridos, ya por las razones aducidas, que se toman de la debida proporción y de la menor perfección, ya también porque estos hábitos no son esencialmente como unas facultades operativas propias, sino que por su naturaleza son ciertas modificaciones de la facultad operativa; por eso, de suyo no aumentan sustancialmente (por así decirlo) la virtud de producir un efecto más noble, sino que únicamente perfeccionan la misma virtud que antes había en la potencia, del modo que vamos a explicar en seguida.

6. *El hábito concurre físicamente a la intensificación del acto producido por la potencia.*— Así, pues, en este sentido es verdad que el hábito no contribuye esencialmente a la intensificación del acto; sin embargo, no debe negarse que, cuando la potencia realiza mediante el hábito un acto intenso, el hábito produzca esa intensificación, al menos en lo que respecta al grado proporcional al hábito, ya que tal acto se asemeja en dicha intensificación a los anteriores por los cuales fue engendrado el hábito. Pero entonces el hábito no puede producir la intensificación sola sin producir también la sustancia del mismo acto; porque la intensificación ya realizada no es algo distinto de la sustancia del acto, como demostraré más abajo. Se explica brevemente, pues, si la potencia juntamente con un hábito como de cuatro grados, produce un acto como de cuatro grados, ese hábito concurre eficientemente al primero de igual manera que al cuarto grado de tal acto, por ser igualmente proporcionado a todos y por haber sido engendrado por actos semejantes según grados semejantes; pero toda la sustancia y entidad de tal acto consiste en esos grados de intensificación; luego el hábito, juntamente con la potencia, no puede producir la intensificación del acto si no es produciendo al mismo tiempo su sustancia.

7. *Si el hábito concurre a la totalidad de un acto más intenso que él.*— Pero, cuando la potencia modificada por el hábito realiza un acto más intenso que el mismo hábito, puede haber alguna dificultad sobre si el hábito concurre eficientemente al acto según toda la intensidad de éste, es decir, según aquel grado en el

ideo, quantum est ex intrinseca virtute talium habituum, non valet potentia efficere intensiores actus ipsis habitibus, sed si eos interdum elicit, est ratione alterius auxilii divini, de quo alias. Ergo multo maiori ratione id dicendum est de habitibus acquisitis, tum propter rationes factas, sumptas ex debita proportione et ex minori perfectione; tum etiam quia hi habitus non sunt per se quasi propriae facultates operandi, sed natura sua sunt affectiones quaedam facultatis operandi; et ideo per se non augent substantialiter (ut ita dicam) vim agendi effectum nobiliorem, sed tantum perficiunt eamdem vim quae antea erat in potentia, eo modo quo statim explicabimus.

6. *Habitus concurrit physice ad intensionem actus effecti a potentia.*— In hoc ergo sensu verum est habitum per se non conferre ad intensionem actus; nihilominus tamen negandum non est quin, quando potentia per habitum efficit actum intensum, habitus efficiat illam intensionem, saltem quantum ad gradum proportionatum habitui, quia in illa habet talis actus similitudinem cum praecedentibus, a quibus habitus genitus est. Tunc vero non potest habitus efficere solam intensionem, nisi etiam efficiat substantiam ipsius actus; quia intensio in facto esse non est aliquid distinctum a substantia actus, ut infra ostendam. Et declaratur breviter, quia si potentia cum habitu ut quatuor eliciat actum ut quatuor, ille habitus aeque concurrit effective ad primum sicut ad quartum gradum talis actus; quia aeque est proportionatus omnibus, et quia a similibus actibus secundum similes gradus generatus est; sed substantia et entitas talis actus tota consistit in illis gradibus intensionis; ergo non potest habitus efficere cum potentia intensionem actus, nisi efficiendo simul substantiam eius.

7. *Habitusne concurrat ad totum actum intensiorem seipso.*— Nonnulla vero difficultas esse potest, quando potentia habitu affecta elicit actum intensiorem ipso habitu, an habitus concurrat effective ad actum secundum totam intensionem eius, id est, se-

cual supera al hábito. En efecto, parece difícil dividir la realización de un mismo acto de suerte que en unos grados sea producido por la potencia sola y en otros, en cambio, por la potencia juntamente con el hábito. Como tampoco puede suceder, a la inversa, que unos grados sean producidos por la potencia con el hábito y otros por el hábito solo. No obstante, hay que afirmar que en ese caso el hábito no concurre a ese grado de intensidad en el cual es superado por el acto produciéndolo esencial y directamente, por las razones aducidas, a saber, porque el hábito no tiene proporción con el acto dotado de esa intensidad, y porque únicamente pudo realizar actos semejantes a aquellos por los que fue producido. Luego ese grado de intensidad mayor se debe exclusivamente a la virtud y eficacia de la potencia. Y esto no es peculiar de esta acción, pues ocurre lo mismo siempre que un agente remiso concurre juntamente con otro más fuerte para un efecto más intenso. Por ello, no hay semejanza de razón en el caso del hábito y en el de la potencia, ya porque la potencia es una virtud más fuerte que el hábito, especialmente el remiso, ya también porque la potencia posee virtud íntegra para todo el acto y para cualquiera de sus grados, mientras que el hábito no tiene eficacia íntegra para ningún acto, como voy a decir en seguida. Pero, aunque el hábito no produzca directamente ese mayor grado de intensidad, no obstante, indirectamente ayuda a la potencia para que pueda producirlo con mayor comodidad y facilidad; pues, como la potencia es ayudada por el hábito en la producción de los grados inferiores, queda más expedita para poder aplicar su eficacia a obrar más intensamente, ya que su virtud está menos ocupada en los grados inferiores.

Cómo concurre el hábito a la sustancia del acto

8. Por último, con esto queda suficientemente confirmada la segunda parte de la conclusión, a saber, que el hábito produce la sustancia del acto; la sostienen Cayetano y Capréolo, arriba, y, prácticamente, los otros autores antes citados en la segunda opinión; de manera expresa, Escoto, *In IV*, dist. 49, q. 1 y 2, en las soluciones a los argumentos. Se demuestra porque, si el hábito no produce la

cundum illum gradum in quo habitum excedit. Videtur enim difficile ita dividere effectionem eiusdem actus, ut secundum quosdam gradus fiat a sola potentia, secundum alios vero a potentia cum habitu. Sicut e contrario fieri non potest ut quidam gradus fiant a potentia cum habitu et alii a solo habitu. Nihilominus dicendum est tunc habitum non concurrere ad illum gradum intensionis in quo exceditur ab actu, per se et directe efficiendo illum, ob rationes factas, scilicet, quia habitus non habet proportionem cum actu sic intenso, et quia tantum potuit efficere actus similes illis a quibus fuit productus. Fit ergo ille gradus maioris intensionis ex virtute et efficacia solius potentiae. Neque est hoc singulare in hac actione; idem enim accidit quotiescumque remissum agens cum fortiori concurrit ad intensiorem effectum. Et ideo non est similis ratio de habitu ac de potentia, tum quia potentia est virtus fortior quam habitus, praesertim remissus, tum etiam quia potentia habet virtutem integram ad totum actum et ad quemlibet gradum eius, habitus vero ad nullum actum[1] habet integram efficacitatem, ut statim dicam. Quamvis autem habitus directe non efficiat illum maiorem gradum intensionis, indirecte tamen iuvat ut potentia commodius et facilius valeat illum efficere; nam cum potentia iuvetur ab habitu circa inferiores gradus efficiendos, expeditior manet ut efficaciam suam ad intensius operandum applicare possit, eo quod virtus eius circa inferiores gradus minus occupetur.

Quomodo habitus ad substantiam actus concurrat

8. Atque ex his tandem satis confirmata manet secunda pars conclusionis, scilicet, habitum efficere substantiam actus; quam tenent Caietanus et Capreolus supra, et fere alii auctores supra citati in secunda sententia, et aperte Scotus, In IV, dist. 49, q. 1 et 2, in solutionibus argumentorum. Et probatur,

[1] En algunas ediciones, *gradum* en vez de *actum*. (N. de los EE.)

sustancia del acto, en éste no hay nada que pueda ser producido por aquél; pues, si hubiese algo, sería sobre todo la intensificación; pero ésta no la produce el hábito, o, si concurre a ella, es únicamente produciendo la sustancia del acto en lo que respecta a algunos grados. Ni cabe imaginar en el acto algún otro modo que sea realizado por el hábito sin influir en la sustancia del acto. En efecto, la facilidad o prontitud no es un modo intrínseco y físico del acto mismo, sino sólo una denominación que proviene del agente dispuesto de una manera concreta, o que posee mayor virtud para obrar.

9. *Se resuelve una objeción.*— Se dirá: en los movimientos físicos y sucesivos es posible entender que esta mayor facilidad consiste en una mayor velocidad; porque puede decirse que mueve más fácilmente aquel agente que, siendo iguales las demás circunstancias, mueve de modo más veloz; por eso, como la velocidad es algo intrínseco al movimiento, también esa facilidad será algo intrínseco. Se responde, en primer lugar, que tampoco en ese caso es posible que una causa produzca esencialmente la velocidad del movimiento, si no es produciendo al mismo tiempo la sustancia del movimiento, porque ese modo que es la velocidad, es de tal manera intrínseco a tal movimiento e indistinto de él, que en la producción no pueden separarse. De ahí se infiere el argumento de que habría que afirmar lo mismo en el caso presente, aun cuando la facilidad fuese algo intrínseco en el propio acto. En segundo lugar, se afirma que no hay semejanza, pues esta facilidad no consiste en la velocidad; porque estos actos, ya se hagan con el hábito, ya sin él, se hacen en un instante, como hemos dicho arriba con Aristóteles, lib. X de la *Etica,* c. 4; luego no se producen más velozmente cuando se realizan con mayor facilidad. Tampoco reciben en sí una entidad mejor o algún modo físico y real mejor, pues no es inteligible ninguno de esas características. En consecuencia, se afirma que el acto se realiza más fácilmente sólo por denominación tomada del agente, a saber, porque es hecho por una potencia que ya posee mayor virtud activa y, consiguientemente, mayor inclinación al acto y menor a su contrario; luego ni tal modo puede ser producido esencialmente por el hábito, ya que en realidad no es nada en el acto, ni el hábito puede

quia si habitus non efficiat substantiam actus, nihil est quod in actu possit efficere; nam, si quid esset, maxime intensio; sed hanc vel non efficit, vel si ad illam concurrit, solum est efficiendo substantiam actus quoad aliquos gradus. Nec vero excogitari potest in actu aliquis alius modus qui ab habitu fiat sine influxu in substantiam actus. Nam facilitas vel promptitudo non est modus intrinsecus et physicus ipsius actus, sed est tantum denominatio quaedam ab agente sic disposito, vel habente maiorem virtutem ad operandum.

9. *Obiectio dissolvitur.*— Dices: in motibus physicis et successivis intelligi potest haec maior facilitas consistere in maiori velocitate; illud enim agens dici potest facilius movere quod caeteris paribus[1] velocius movet; unde cum velocitas sit aliquid intrinsecum motui, etiam illa facilitas erit aliquid intrinsecum. Respondetur primo, etiam ibi fieri non posse ut aliqua causa per se efficiat velocitatem motus, nisi efficiendo simul ipsam substantiam motus, quia ille modus, qui est velocitas, ita est intrinsecus tali motui et indistinctus ab illo, ut non possint in effectione separari. Unde fit argumentum idem fore dicendum in praesenti, etiamsi facilitas esset aliquid intrinsecum in ipso actu. Deinde dicitur non esse simile, quia haec facilitas non consistit in velocitate; nam hi actus, sive cum habitu, sive sine illo, in instanti fiunt, ut supra dictum est cum Aristotele, X Ethic., c. 4; non ergo fiunt velocius, quando facilius fiunt. Neque etiam in se recipiunt aut meliorem entitatem aut meliorem aliquem modum physicum et realem; nullus enim talis intelligi potest. Dicitur ergo actus facilius fieri solum per denominationem ab agente, nimirum, quia fit a potentia quae iam habet maiorem vim agendi, et consequenter maiorem propensionem in actum et minorem ad contrarium; ergo nec talis modus per se potest fieri ab habitu, cum revera nihil sit in actu; nec habitus

[1] La palabra *partibus* de algunas ediciones es una errata manifiesta. (N. de los EE.)

conferir esa facilidad, a no ser aumentando la virtud efectiva del acto mismo según su sustancia.

10. Lo mismo sucede con cualquier propiedad que se atribuya a estos actos y se considere que es como un modo de los mismos, como la bondad o algo semejante. Porque, si se trata de la bondad intrínseca y real, ésta no es realmente distinta de la entidad y sustancia del acto mismo, no pudiendo, por tanto, ser producida sino por aquel que produce la sustancia del acto. En cambio, si es la bondad extrínseca, o una denominación tomada de otra parte, ésta no es producida esencialmente en el acto por ningún principio, sino que puede resultar de la mutación de otra cosa; así, por ejemplo, se dice que el acto hecho por hábito es más deleitable, no ciertamente porque posea en sí mismo razón para deleitar más, si por otro capítulo se supone que es igualmente intenso, sino porque la disposición del operante es diversa; pues, cuando obra con mayor facilidad, también aprehende más fácilmente que le es conveniente y propio el obrar así, y por ello se deleita más en esa operación. Por tanto, la eficiencia del hábito no puede mantenerse en modo alguno, si no influye esencialmente en la misma entidad y sustancia del acto. Esto es, de suyo, bastante congruente con la naturaleza del hábito mismo; porque ha sido engendrado por actos según la sustancia de éstos, e inclina a otros semejantes de la misma sustancia y entidad; pero produce aquello hacia lo cual inclina, y lo produce semejante a aquello por lo que ha sido engendrado.

11. Pero —dicen—, si el hábito produce el acto en cuanto a su sustancia, entonces es una verdadera potencia, por ser principio activo de una realidad en cuanto a su sustancia. Además, o tal hábito es absolutamente necesario, o es superfluo; porque, si en la potencia hay virtud suficiente para toda la sustancia del acto, resulta superfluo un hábito que produzca el mismo acto; por el contrario, si la potencia necesita de un coprincipio para la sustancia del acto, tal hábito será absolutamente necesario, cosa que está en contra de lo dicho. De ahí argumenta también Durando que, o la potencia y el hábito concurren como causas totales, o como parciales, rechazando ambas partes. Por último, de esta manera no habría ninguna diferencia entre los hábitos adquiridos y los esencialmente infusos.

potest conferre illam facilitatem, nisi augendo effectivam vim ipsius actus secundum substantiam eius.

10. Atque idem est de quacumque proprietate quae tribuatur his actibus et censeatur esse tamquam modus eorum, ut est bonitas vel aliquid simile. Nam, si sit bonitas intrinseca et realis, haec non est in re distincta ab entitate et substantia ipsius actus; et ideo fieri non potest, nisi ab eo qui efficit substantiam actus. Si vero sit bonitas extrinseca seu denominatio aliunde desumpta, haec a nullo principio per se fit in actu, sed ex mutatione alterius resultare potest; ut, verbi gratia, dicitur actus ex habitu factus esse delectabilior, non certe quia in se habeat unde magis delectet, si aliunde supponatur esse aeque intensus, sed quia dispositio operantis diversa est; dum enim facilius operatur, facilius etiam apprehendit sibi conveniens et consentaneum ita operari; et ideo magis in eo opere delectatur. Nullo ergo modo potest efficientia habitus consistere, nisi in ipsam entitatem et substantiam actus per se influat. Estque hoc per se satis consentaneum naturae ipsius habitus; nam genitus est ab actibus secundum substantiam eorum, et ad similes eiusdem substantiae et entitatis inclinat; id autem efficit, ad quod inclinat, et simile illi a quo genitus est.

11. Sed, aiunt, si habitus efficit actum quoad substantiam, ergo est vera potentia, cum sit principium agendi rem quoad substantiam eius. Item vel talis habitus est simpliciter necessarius, vel est superfluus; quia, si in potentia est virtus sufficiens ad totam substantiam actus, superfluus est habitus qui sit effectivus eiusdem actus; si vero potentia indiget comprincipio ad substantiam actus, erit talis habitus simpliciter necessarius, quod est contra dicta. Unde etiam argumentatur Durandus, quia vel potentia et habitus concurrunt ut causae totales, vel ut partiales; et utramque partem impugnat. Tandem hoc modo nulla esset differentia inter habitus acquisitos et per se infusos.

12. Se responde que el hábito, aun cuando influya en la sustancia del acto, posee su modo propio de virtud y de influjo, en el cual se aparta de la razón de potencia; efectivamente, la potencia —según hemos afirmado antes— es, en cuanto principio próximo, la primera facultad en orden a la operación, mientras que el hábito supone intrínsecamente y por su naturaleza una facultad anterior a la cual modifique y por la cual sea aplicado, según su modo, a la operación. Por tanto, el hábito es una virtud tal, y tiene tal modo de producir, que no puede producir nada por sí solo sin la potencia, ni el alma puede tampoco emplearlo de manera inmediata para obrar, sino únicamente mediante la potencia. Por esta razón, pues, no es potencia, aunque coincide con ella de algún modo en el hecho de poseer virtud activa. A la otra parte se responde negando ambos miembros; porque el hábito no es simplemente necesario, hablando en sentido absoluto, ya que en la potencia se da íntegra la virtud necesaria para el acto —como se ha demostrado antes—, sin que por ello resulte superflua la eficiencia del hábito, pues contribuye a que la potencia pueda obrar más fácilmente. Por eso, cuando la potencia opera con el hábito, aunque ella posea por otra parte suficiente virtud total para producir un determinado acto, sin embargo, entonces no utiliza adecuadamente (por así decirlo) esa virtud, ya que en el acto no influye totalmente ella sola, sino con la ayuda del hábito.

13. *Si, con relación al acto producido, la potencia y el acto concurren como causas parciales.*— En consecuencia, a propósito del argumento de Durando, aunque Capréolo y Cayetano respondan que la potencia y el hábito no concurren como causas parciales, debe entenderse acerca de causas parciales enteramente distintas y que no se subordinan entre sí como acto y potencia de tal manera que de ellas pueda resultar un solo principio total más perfecto. Ahora bien, sobreentendiendo este modo de subordinación, puede decirse con verdad que la potencia y el hábito concurren como principios parciales; pues, cuando la acción procede de ellos, aunque sea hecha en su totalidad por cada uno, sin embargo no es hecha totalmente por ninguno, ya que es hecha de tal suerte por uno, que depende del otro de modo enteramente necesario, y viceversa. Pero añado que algunas veces el hábito adquirido, sobre todo en el entendimiento, es un principio

12. Respondetur habitum, licet influat in substantiam actus, habere proprium modum virtutis et influxus, in quo deficit a ratione potentiae; nam potentia, ut supra diximus, in ratione principii proximi est prima facultas ad operandum, habitus vero intrinsece et natura sua supponit priorem facultatem, quam afficiat et a qua suo modo applicetur ad agendum. Unde habitus talis virtus est talemque modum efficiendi habet, ut per se solus nihil possit efficere absque potentia, neque etiam anima possit illo immediate uti ad operandum, sed tantum mediante potentia. Hac ergo ratione non est potentia, etiamsi cum illa aliquo modo conveniat in eo quod est habere virtutem agendi. Ad alteram vero partem respondetur negando utrumque membrum; non est enim habitus necessarius simpliciter, per se loquendo, quia in potentia est virtus integra necessaria ad actum, ut superius probatum est, nec tamen propterea est superflua efficacitas habitus, quia confert ut possit potentia facilius operari. Unde quando potentia operatur cum habitu, licet ipsa alioqui habeat sufficientem virtutem totalem ad efficiendum talem actum, tamen tunc non utitur illa adaequate (ut sic dicam), quia non sola ipsa totaliter influit in actum, sed coadiuvante habitu.

13. *Potentia et habitus respectu actus eliciti an concurrant ut causae partiales*— Unde ad argumentum Durandi, licet Capr. et Caiet. respondeant potentiam et habitum non concurrere ut causas partiales, intelligendum est de causis partialibus omnino condistinctis et quae non habent inter se talem subordinationem actus et potentiae, ut ex eis possit consurgere unum totale principium perfectius. At vero subintelligendo hunc modum subordinationis, vere dici potest potentiam et habitum concurrere ut principia partialia, quia quando actio ab eis procedit, etiamsi tota fiat a singulis, a neutro tamen fit totaliter, quia ita fit ab uno, ut omnino necessario pendeat ab alio, et e converso. Addo vero aliquando habitum acquisitum, praesertim in intellectu, esse necessarium principium, ut potentia eliciat actum absque

necesario para que la potencia realice el acto sin otro principio. Así, por ejemplo, el entendimiento no puede esencialmente prestar asentimiento a una conclusión científica si no posee el asentimiento a los principios, ya sea de manera actual, ya sea, al menos, de modo virtual por razón del hábito adquirido. En este sentido, pues, aunque para realizar el asentimiento a la ciencia no sea necesario el hábito, no obstante, para realizarlo sin razonamiento formal y sin asentimiento expreso a las premisas, es necesario el hábito. Y esto no es contrario a la naturaleza del hábito adquirido, porque en absoluto este hábito no le es necesario a la potencia para la sustancia del acto, sino para su modo; porque la potencia podría realizar el mismo acto sin el hábito, pero por otro medio o de otro modo. Y para este modo se considera que es absolutamente necesario el arte, no sólo por causa de las especies, sino también por causa de tal modo de obrar. Con respecto a los hábitos infusos, la razón es muy diversa, porque sin ellos la potencia no tiene ningún principio intrínseco, connatural y proporcionado a los propios actos de tales hábitos.

SECCION VII

Actos que produce el hábito

1. Pero inmediatamente nos sale al paso la cuestión de qué actos puede realizar el hábito, y en especial si puede realizar actos de diversas especies; de lo cual depende también la cuestión de si el hábito recibe su especie y su unidad de los actos, y cómo la recibe. Mas, teniendo en cuenta que estas cuestiones dependen en gran medida de las dos inmediatamente siguientes, ahora sólo se ofrecen dos puntos que vamos a exponer con brevedad.

Solución de la cuestión

2. *El hábito realiza exclusivamente los actos de la potencia a la que informa.*— El primero es que el hábito no puede esencialmente realizar sino los actos de aquella potencia a la que informa. La razón está en que el hábito solo no es principio suficiente sin la potencia, según queda dicho antes; pero ninguna potencia puede utilizar el hábito de otra potencia para realizar sus propios actos, ya

alio principio. Ut, verbi gratia, intellectus per se non potest elicere assensum conclusionis scientificae, nisi habeat assensum principiorum, vel actualiter vel saltem virtualiter ratione habitus acquisiti. Sic ergo quamvis ad eliciendum assensum scientiae non sit necessarius habitus, tamen ad eliciendum sine formali discursu et expresso assensu praemissarum, est necessarius habitus. Neque hoc est contra naturam habitus acquisiti, quia simpliciter hic habitus non est necessarius potentiae ad substantiam actus, sed ad modum eius; posset enim potentia efficere eumdem actum sine habitu, sed alio medio, seu alio modo. Atque ad hunc modum censetur ars simpliciter necessaria, non solum propter species, sed etiam propter talem modum operandi. De habitibus vero infusis longe diversa ratio est; nam sine illis non habet potentia ullum principium intrinsecum, connaturale et proportionatum propriis actibus talium habituum.

SECTIO VII

Quos actus efficiat habitus

1. Statim vero occurrit quaestio, quosnam actus possit habitus efficere, et praesertim an possit efficere actus diversarum specierum; ex quo illa etiam quaestio pendet, an et quomodo habitus sumat speciem suam et unitatem ex actibus. Sed quia hae quaestiones multum pendent ex duabus proxime sequentibus, ideo nunc duo tantum breviter dicenda occurrunt.

Resolutio quaestionis

2. *Habitus tantum efficit actus potentiae quam informat.*— Primum est habitum non posse per se efficere nisi actus eius potentiae quam informat. Ratio est quia solus habitus non est sufficiens principium actus sine potentia, ut supra dictum est; nulla autem potentia uti potest habitu alterius potentiae ad eliciendos suos actus, quia non

que no está constituida en acto primero por el hábito de otra potencia; luego. Se confirma, en primer lugar, porque el hábito, formal y esencialmente, sólo da facilidad para obrar a aquella potencia a la que modifica; luego únicamente a ésa le confiere virtud para realizar sus actos, pues se ha demostrado que en tanto da facilidad en cuanto da virtud activa; luego no puede realizar esencialmente sino los actos de tal potencia. La consecuencia es clara, y el antecedente manifiesto, porque el hábito no da a la potencia facilidad para obrar si no es inclinándola al mismo tiempo a la operación; pero no la inclina sino modificándola e informándola; luego únicamente confiere facilidad para obrar a aquella potencia a la que informa. En segundo lugar, se confirma porque el acto no produce hábito sino en aquella potencia por la cual es realizado; luego tampoco el hábito realiza un acto más que en aquella potencia a la que perfecciona formalmente. Se prueba la consecuencia, porque el hábito sólo realiza actos semejantes a aquellos por los que fue engendrado, como diremos en seguida. El antecedente es manifiesto, porque, según queda demostrado arriba, el acto no produce hábito sino en cuanto es inmanente, cosa que enseñó también Santo Tomás, *De Veritate*, q. 1, a. 1; luego sólo produce hábito en aquella potencia en la que permanece. Tanto el antecedente como el consiguiente pueden demostrarse con facilidad por inducción.

3. *En qué sentido se dice que la virtud de una potencia realiza el acto de otra.*—Sé que algunos filósofos morales se expresan de tal suerte que afirman que la virtud de una potencia realiza un acto en otra; por ejemplo, que la templanza que existe en el apetito sensitivo produce una elección moderada en la voluntad, y que la virtud de la religión existente en la voluntad produce en el entendimiento el acto de la oración o el del voto. Mas, para que estas cosas sean de algún modo verdaderas, deben entenderse en cierto sentido moral, no acerca de la eficiencia física propia y esencial. Porque de esta manera ni el hábito material del apetito sensitivo puede influir esencialmente en el acto espiritual de la voluntad, ni el hábito de la voluntad puede influir análogamente en el acto del entendimiento, acto que, también a su modo, pertenece a otro orden y tiende a su objeto bajo una razón formal diversa. De ahí se toma un nuevo

constituitur in actu primo per habitum alterius potentiae; ergo. Et confirmatur primo, quia habitus formaliter ac per se solum reddit facilem ad operandum eam potentiam quam afficit; ergo solum illi dat virtutem ad efficiendos actus suos; ostensum est enim eatenus dare facilitatem, quatenus dat virtutem agendi; ergo non potest per se efficere nisi actus talis potentiae. Consequentia clara est et antecedens patet, quia habitus non reddit facilem ad operandum potentiam, nisi simul inclinando illam ad opus; non inclinat autem nisi afficiendo et informando; ergo illam tantum potentiam reddit facilem ad operandum, quam informat. Confirmatur secundo, quia actus non efficit habitum nisi in ea potentia a qua elicitur; ergo neque habitus efficit actum nisi in ea potentia quam formaliter perficit. Consequentia probatur, quia habitus non agit nisi actus similes illis a quibus genitus est, ut statim dicemus. Et antecedens patet, quia, ut supra ostensum est, actus non efficit habitum nisi quatenus immanens est, quod etiam docuit D. Thom., q. 1 de Verit., a. 1; ergo tantum in ea potentia in qua manet habitum efficit. Et tam antecedens quam consequens possunt facile inductione ostendi.

3. *Virtus unius potentiae qualiter dicatur elicere actum alterius.*— Scio aliquos philosophos morales ita loqui, ut dicant virtutem unius potentiae elicere actum in alia, ut temperantiam existentem in appetitu sensitivo elicere temperatam electionem in voluntate; et virtutem religionis existentem in voluntate elicere in intellectu actum orationis aut voti. Sed, ut haec sint aliquo modo vera, morali quadam ratione intelligenda sunt, non de propria ac per se efficientia physica. Nam hoc modo neque habitus materialis appetitus sensitivi potest per se influere in actum spiritualem voluntatis; neque habitus voluntatis potest similiter influere in actum intellectus, qui suo etiam modo est alterius ordinis et sub diversa ratione formali in obiectum tendit. Unde sumitur nova ratio,

argumento: de igual manera que la potencia, el hábito no puede rebasar y obrar fuera de su objeto; pero el objeto del hábito queda encerrado dentro del objeto de aquella potencia en la que el hábito radica y está en proporción con él; así, en el ejemplo aducido, igual que el objeto de la voluntad es el bien, asimismo el objeto de la religión es cierto bien; luego todo acto realizado propiamente por la religión tiende de manera próxima al objeto bajo alguna razón de bien; luego no puede ser un acto realizado por el entendimiento. Finalmente, cuando el hombre hace oración sin el hábito de la religión, la voluntad sola hace entonces todo lo que haría con el hábito de la religión, si lo poseyese; pero entonces la voluntad sola no realiza un acto del entendimiento; en consecuencia, cuando obra con el hábito de la religión, tampoco el hábito mismo realiza un acto del entendimiento. La razón de ambas afirmaciones es que la voluntad, ya sea sin hábito, ya sea con él, no modifica inmediatamente al entendimiento, sino mediante su acto; pues, ¿cómo va a hacer la voluntad que el entendimiento ore, o haga votos, sino queriendo?; luego el acto que es producido propia y esencialmente por la voluntad y por su hábito es el querer mismo mediante el cual mueve a la otra potencia, moción que, hablando con propiedad, debe denominarse imperio o aplicación de la otra potencia a la operación; pero el acto de una potencia no actúa propia y esencialmente sobre el acto de la otra; luego tampoco el hábito, ya que el hábito no opera en el acto de otra potencia a no ser mediante su propio acto; por eso, incluso en ese modo de eficiencia, el hábito mismo concurre de manera solamente remota al acto de la otra potencia.

4. Y atendiendo a este género de moción se dirá que alguna vez la virtud de una potencia realiza de modo moral el acto de otra potencia, sobre todo cuando en el acto de la otra potencia no existe ninguna bondad moral, excepto la que pertenece a tal virtud, a la manera como se relaciona el acto de oración con la virtud de la religión. Este modo de expresarse tiene lugar principalmente en las virtudes de la voluntad, ya que con el acto de la voluntad y con el de la otra potencia proporcionada a aquélla se compone un solo acto moral que posee una única bondad moral, por lo que se dice que tal acto es realizado moralmente por tal hábito. En consecuencia, esa locución, incluso expuesta en sentido moral, puede aplicarse con gran impropiedad al hábito del apetito con respecto al acto

quia sicut potentia, ita etiam habitus, non potest transcendere et operari extra suum obiectum; obiectum autem habitus clauditur sub obiecto illius potentiae cui habitus inest, eique proportionatur; ut in dicto exemplo, sicut voluntatis obiectum est bonum, ita et obiectum religionis est quoddam bonum; omnis ergo actus proprie elicitus a religione tendit proxime in obiectum sub aliqua ratione boni; ergo non potest esse actus elicitus ab intellectu. Denique, quando homo orat absque habitu religionis, voluntas sola tunc efficit quidquid cum habitu religionis faceret si illum haberet; sed tunc voluntas sola non elicit actum intellectus; ergo nec dum operatur cum habitu religionis, habitus ipse elicit actum intellectus. Et ratio utriusque est quia voluntas, sive absque habitu, sive cum habitu, non afficit immediate intellectum, sed mediante suo actu; quo modo enim voluntas faciet intellectum orare aut vovere, nisi volendo?; actus ergo, qui proprie ac per se fit a voluntate et habitu eius, est ipsum velle per quod movet aliam potentiam. Quae motio, proprie loquendo, dicenda est imperium vel applicatio alterius potentiae ad opus, non vero proprie ac per se efficit actus unius potentiae in actum alterius; ergo neque etiam habitus, quia habitus non operatur in actum alterius potentiae nisi mediante proprio actu: unde etiam in illo modo efficientiae, habitus ipse remote solum concurrit ad actum alterius potentiae.

4. Propter hoc autem genus motionis dicetur aliquando virtus unius potentiae elicere morali modo actum alterius potentiae, praesertim quando in actu alterius potentiae nulla est moralis bonitas, nisi quae ad talem virtutem pertinet. Quomodo comparatur actus orationis ad virtutem religionis. Qui modus loquendi praecipue habet locum in virtutibus voluntatis, quia ex actu voluntatis et alterius potentiae illi proportionatae componitur unus actus moralis, habens unam tantum bonitatem moralem: et ideo talis actus dicitur moraliter elici a tali habitu. Quapropter illa locutio, etiam morali modo exposita, impropriissime applicari potest ad

de la voluntad, pues el apetito no mueve directamente a la voluntad, sino que sólo puede ayudar o impedir indirectamente su operación, siendo ese mismo modo el único según el cual pueden sus hábitos servir a la voluntad.

5. En segundo lugar, hay que afirmar que el hábito no realiza todos los actos de la potencia en la cual se da, sino solamente actos semejantes a aquellos por los que fue engendrado, o que están contenidos virtualmente en ellos. La primera parte es cierta, ya que en una potencia hay varios hábitos —según suponemos—, que se distinguen precisamente por estar ordenados a diversos actos. La segunda es de Aristóteles, lib. II de la *Etica*, c. 1, y es la común; la trata por extenso Almain, trat. I *Moral.*, c. 21. Pero la cuestión resulta fácil por lo dicho, pues el hábito recibe del acto su ser; luego también su inclinación y virtud activa; luego de él puede recibir únicamente poder para producir actos semejantes. Se confirma *a contrario*, porque el acto sólo puede producir un hábito que le sea proporcionado; luego también a la inversa. En cuanto a la tercera parte, necesita una explicación mayor, que daremos después, al tratar de la unidad del hábito.

6. Por ahora advierto en pocas palabras que, a veces, un acto puede contener virtualmente a otro, como la intención del fin contiene la elección del medio; en ese caso, pues (si no hay otro obstáculo), es verosímil que el hábito, adquirido mediante un acto anterior, pueda producir un acto posterior que esté virtualmente contenido en el primero. Cómo deba entenderse esto, o bien ampliarse o restringirse, lo diremos más abajo, y con ello quedará también claro si el hábito puede extenderse a actos específicamente distintos, y a cuáles. Y al propio tiempo se comprenderá de qué grado y de qué clase es la unidad del hábito.

Respuesta a los argumentos, pendiente de la sección anterior

7. Al primer argumento de la primera opinión, se ha explicado ya qué es —de entre las cosas que allí se enumeran— lo que el hábito produce en el acto, a saber, su sustancia y una intensidad proporcionada al hábito, y que rea-

habitum appetitus respectu actus voluntatis, quia appetitus non movet directe voluntatem, sed solum potest indirecte iuvare vel impedire opus eius. Et eodem tantum modo possunt eius habitus deservire voluntati.

5. Secundo dicendum est habitum non efficere omnes actus eius potentiae in qua est, sed tantum actus similes illis a quibus genitus est, vel qui in illis virtute continentur. Prima pars est certa, quia in una potentia sunt plures habitus, ut supponimus, qui propterea distinguuntur, quia ad diversos actus ordinantur. Secunda vero est Aristotelis, II Ethic., c. 1, et communis, quam late tractat Almainus, tract. I Moral., c. 21. Sed est res facilis ex dictis, quia habitus habet ab actu suum esse; ergo et suam inclinationem et virtutem agendi; ergo ab illo solum potest habere vim efficiendi similes actus. Et confirmatur a contrario; nam actus solum potest efficere habitum sibi proportionatum; ergo et e converso. Tertia vero pars maiori indiget explicatione, quam infra trademus tractando de unitate habitus.

6. Nunc breviter adverto, interdum unum actum virtute continere alium, ut intentio finis electionem medii; tunc ergo (si aliud non obstet) verisimile est habitum, per priorem actum acquisitum, posse efficere posteriorem actum contentum virtualiter in priori. Quomodo autem hoc intelligendum sit, aut ampliandum, seu limitandum, infra dicemus; et inde etiam constabit an possit habitus extendi ad actus specie distinctos, et ad quos. Simulque intelligetur quanta et qualis sit unitas habitus.

Responsio ad argumenta ex praecedenti sectione relicta

7. Ad primum argumentum primae sententiae iam explicatum est quid eorum quae ibi numerantur habitus efficiat in actu, scilicet, substantiam eius et intensionem habitui proportionatam, et haec agendo conferre

lizando estas cosas confiere facilidad. También quedan resueltas las objeciones en contrario, pues el que la potencia sola posea suficiente virtud para la sustancia o la intensificación del acto no es obstáculo para que pueda añadirse virtud para ser mejor o para obrar con más facilidad. Por eso, cuando se afirma que los hábitos adquiridos no se ponen por razón de la sustancia del acto, el sentido es que no se ponen como necesarios para que los actos puedan producirse absolutamente; sin embargo, es verdad que dichos hábitos prestan su servicio en cuanto útiles para producir la sustancia misma del acto.

8. Al segundo, se niega la afirmación; porque el hábito, modificando formalmente a la potencia, la inclina a su acto, pues, así como la potencia misma, por el hecho de ser una virtud natural productiva de sus actos, tiene inclinación natural a ellos, igualmente el hábito, aumentando esa virtud, aumenta la inclinación. Esto lo enseña asimismo de manera suficiente la experiencia, aunque también ayude mucho para esa inclinación el recuerdo más frecuente de aquellas cosas a las que estamos acostumbrados, y, en ocasiones, también la disposición corporal proveniente de tal costumbre. Y cuando se pregunta en qué consiste esa inclinación del hábito, se responde que, hablando propiamente, no es algo ajeno a la información del hábito, como responde con acierto Capréolo, *In I*, dist. 17, q. 1, a. 3, al arg. de Auréolo contra la 1.ª conclusión, pues esta inclinación no se da por el apetito elícito, sino por un peso natural que cada principio activo tiene hacia su acto. Por eso, semejante inclinación no es sentida realmente por nosotros en acto segundo sino cuando, por razón de ella, pensamos en el objeto de tal inclinación, o lo aprehendemos como más conveniente, o cuando experimentamos cierta facilidad en la operación misma; de igual manera que la gravedad de la piedra inclina formalmente por sí misma sin eficiencia; pero el hombre que sostiene la piedra no siente el peso a no ser en cuanto, por razón de él, trabaja y se cansa sosteniendo la piedra.

9. El tercer argumento requiere la disputación siguiente.

facilitatem. Et quae in contrarium obiiciuntur, soluta etiam sunt, nam quod potentia sola habeat sufficientem virtutem ad substantiam vel intensionem actus, non obstat quominus addi possit virtus ad melius esse seu ad facilius operandum. Unde cum dicitur habitus acquisitos non poni propter substantiam actus, sensus est non poni tamquam necessarios ut possint simpliciter actus elici; nihilominus tamen verum est deservire hos habitus ut utiles ad ipsam substantiam actus efficiendam.

8. Ad secundum negatur assumptum; nam habitus formaliter afficiendo potentiam, inclinat illam ad suum actum; nam sicut ipsa potentia, eo quod sit naturalis virtus effectiva suorum actuum, habet naturalem inclinationem ad illos, ita habitus augendo illam vim, auget inclinationem. Quod satis etiam docet experientia, quamquam ad eam inclinationem multum etiam iuvet frequentior memoria earum rerum ad quas sumus assuefacti, et interdum etiam dispositio corporis ex tali consuetudine proveniens. Cum autem inquiritur quid sit illa inclinatio habitus, respondetur, proprie loquendo, non esse aliquid praeter informationem habitus, ut recte respondet Capreol., In I, dist. 17, q. 1, a. 3, ad arg. Aureol. cont. 1 conc., nam haec inclinatio non est per appetitum elicitum, sed per naturale pondus quod unumquodque principium agendi habet in suum actum. Unde huiusmodi inclinatio revera non sentitur a nobis in actu secundo, nisi quando ratione illius de obiecto talis inclinationis cogitamus, aut illud ut convenientius apprehendimus, vel quando in ipso opere facilitatem quamdam experimur. Sicut gravitas lapidis per seipsam formaliter sine efficientia inclinat; homo vero sustinens lapidem non sentit pondus, nisi quatenus ratione illius laborat et lassatur sustinendo lapidem.

9. Tertium argumentum postulat sequentem disputationem.

SECCION VIII

¿SON LOS ACTOS CAUSA EFICIENTE ESENCIAL DEL HÁBITO?

1. El motivo de duda resulta claro por la sección anterior; pues, si el hábito produce el acto, ¿cómo es posible que el acto, a su vez, produzca el hábito? A esto se añade que, si el hábito procede eficientemente de los actos, cuantos sean los actos que tengan razones diversas, engendrarán otros tantos hábitos, y de esa manera se multiplicarán innumerables hábitos.

2. *Los hábitos infusos no son producidos por actos.— Las especies no son producidas por actos.*— En esta cuestión supongo que no se trata de los hábitos infusos, a propósito de los cuales hay una investigación especial que pertenece a los teólogos. También doy por supuesto que no se habla de las especies inteligibles o fantasmas, sino de los hábitos propios, según dije anteriormente, ya que las especies, por su género, no se producen mediante actos, sino que anteceden a los actos, ya que son absolutamente necesarias para la producción de los actos mismos. Por tanto, son producidas de manera esencial y primaria por los objetos o por el entendimiento agente; en cuanto a saber si, en alguna ocasión, mediante los actos anteriores se producen algunas especies en orden a los actos subsiguientes, se ha de estudiar en la materia del alma.

3. Además, supongo —cosa que resulta bastante manifiesta por la experiencia— que estos hábitos se adquieren con el ejercicio y la costumbre de los actos. Porque no proceden de la naturaleza, como pensó Platón, sobre todo acerca de las virtudes del entendimiento, según insinúa Aristóteles al comienzo del lib. I de los *Analíticos Segundos;* que esto es falso lo enseña la misma experiencia, por la cual conocemos la adquisición de dichos hábitos, a saber, porque el ejercicio de los actos nos confiere mayor facilidad para realizar otros semejantes. En cambio, no podemos conocer por ningún experimento un hábito dado por la naturaleza y distinto de la potencia, ni tampoco descubrimos que aquél sea útil para ningún efecto, ya que la facilidad en el obrar no procede de la naturaleza, mientras que la facultad es otorgada suficientemente por la sola potencia. Más aún, si a veces la facilidad es también natural, nunca se debe a un hábito añadido a la

SECTIO VIII

UTRUM ACTUS SINT PER SE CAUSA EFFICIENS HABITUS

1. Ratio dubitandi constat ex praecedenti sectione; nam, si habitus efficit actum, quomodo potest actus vicissim efficere habitum? Huc accedit, quod si habitus sit effective ab actibus, quot fuerint actus diversarum rationum, tot generabunt habitus, et ita innumeri multiplicabuntur habitus.

2. *Habitus infusi non fiunt per actus.— Species non fiunt per actus.*— In hac re suppono non esse sermonem de habitibus infusis, de quibus peculiaris est consideratio ad theologos spectans. Suppono item non esse sermonem de speciebus intelligibilibus aut phantasmatibus, sed de propriis habitibus, ut supra dixi, nam species ex suo genere non fiunt per actus, sed antecedunt actus, quia sunt simpliciter necessariae ad ipsos actus efficiendos. Fiunt ergo per se primo ab obiectis vel ab intellectu agente; an vero per priores actus interdum fiant aliquae species ad actus subsequentes, in materia de anima disputandum.

3. Suppono deinde, id quod experientia satis notum est, hos habitus usu et consuetudine actuum comparari. Non enim sunt a natura, ut Plato existimavit, praesertim de virtutibus intellectus, ut Aristoteles innuit in principio libri primi Posteriorum; quod esse falsum ipsa experientia docet, ex qua cognoscimus horum habituum acquisitionem, quia, nimirum, exercitio actuum faciliores reddimur ad similes efficiendos. Habitum autem a natura datum et a potentia distinctum, nullo experimento cognoscere possumus, neque ad aliquem effectum eum utilem invenimus, quia facilitas in operando non est a natura; facultas vero per solam potentiam sufficienter datur. Immo si interdum facilitas etiam naturalis est, nunquam est per habitum additum potentiae, sed per intrinsecam

potencia, sino a una condición intrínseca de tal potencia, como es patente en las facultades que operan de modo meramente natural en cuanto pueden. Consiguientemente, al no proceder esos hábitos de la naturaleza, sólo pueden ser engendrados por la costumbre de los actos, como también enseñó rectamente Aristóteles, lib. IX de la *Metafísica*, c. 5; lib. I de la *Etica*, c. 1, y lib. III, c. 5. Así, pues, el acto tiene algún género de causalidad sobre el hábito, puesto que se engendra cuando está presente, y no en otros casos.

Nudo de la dificultad y diferentes opiniones

4. *Primera opinión.*— La dificultad consiste en cuál es ese género de causalidad. Pues algunos estiman que no es una causalidad eficiente, sino dispositiva, porque, una vez puesto el acto en la potencia, el hábito emana naturalmente de la misma potencia, y, sin embargo, no dimanaría si la potencia no estuviese dispuesta. Así opina Durando, *In III*, dist. 33, q. 2, el cual no se mueve por el motivo de duda antes expuesto, ya que, por su parte, también niega en otro lugar que el hábito produzca el acto, sino que se mueve por el hecho de que en orden al hábito no puede darse esencialmente movimiento o mutación, según demuestra Aristóteles en el lib. VII de la *Física*, c. 3. De ese principio infiere lo siguiente: si el acto produce el hábito, lo hace de manera mediata o inmediata; no lo hace mediatamente, ya porque no puede imaginarse ni entenderse tal medio, ya también porque acerca de él persiste la misma dificultad; no inmediatamente, porque de lo contrario el acto produciría el hábito mediante una acción propia, y así se daría acción esencial en orden al hábito, en contra de lo que dice Aristóteles.

5. *Segunda opinión.*—La segunda opinión es que el acto no causa propiamente el hábito, sino que es camino para el hábito, de suerte que el principio eficiente del hábito es la misma potencia, mientras que la acción mediante la cual produce el hábito es el acto mismo. Así lo defiende Buridano, lib. II *Ethic.*, q. 3. Lo demuestra porque el principio eficiente no produce nada sino mediante una acción distinta del principio agente; pero el acto no produce el hábito mediante una acción distinta del acto, ya que el acto mismo es cierta acción, y de una acción no procede otra acción; luego el hábito sólo es producido mediante

conditionem talis potentiae, ut patet in facultatibus mere naturaliter operantibus quantum possunt. Cum ergo illi habitus non sint a natura, non possunt nisi ex consuetudine actuum generari, ut recte etiam docuit Aristoteles, lib. IX Metaph., c. 5, lib. I Ethic., c. 1, et lib. III, c. 5. Habet ergo actus aliquod genus causalitatis in habitum, cum ad praesentiam eius generetur, et non alias.

Punctus difficultatis et variae opiniones

4. *Prima sententia.*— Difficultas autem est quodnam sit illud causalitatis genus. Quidam enim existimant illam non esse causalitatem effectivam, sed dispositivam, quia, nimirum, posito actu in potentia, ab ipsamet potentia naturaliter manat habitus, qui tamen non dimanaret, nisi potentia esset disposita. Ita opinatur Durandus, In III, dist. 33, q. 2, qui non movetur ex ratione dubitandi superius posita, cum ipse alias etiam neget habitum efficere actum; sed movetur ex eo quod ad habitum non potest esse per se motus seu mutatio, ut Aristoteles probat, VII Phys., c. 3. Ex quo principio sic colligit: si actus efficit habitum, vel mediate vel immediate; non mediate, tum quia fingi non potest tale medium, nec intelligi; tum etiam quia eadem manet de illo difficultas. Non immediate, quia alias actus efficeret habitum per propriam actionem, et ita ad habitum esset per se actio, contra Aristotelem.

5. *Secunda sententia.*— Secunda sententia est actum non causare proprie habitum, sed esse viam ad habitum, ita ut principium efficiens habitum sit ipsa potentia, actio vero per quam efficit habitum sit ipse actus. Ita tenet Buridanus, II Ethic., q. 3. Probat, quia principium efficiens non efficit aliquid nisi media actione distincta ab ipso principio agente; sed actus non facit habitum media actione distincta ab ipso actu, quia ipse actus est quaedam actio, et ab actione non

un acto como mediante una acción. Y se confirma, porque, de aquellas cosas que están en un mismo sujeto, una no es propiamente causa eficiente de la otra; mas el hábito y el acto están en la misma potencia; luego.

Verdadera solución de la cuestión

6. Sin embargo, debe afirmarse que el acto es causa del hábito en el género de causa eficiente, como principio próximo del mismo. Esta es la opinión bastante común de los teólogos, *In II*, dist. 32 y 33. La indica también Santo Tomás, I-II, q. 51, a. 2, y q. 63, a. 2. Se demuestra porque, puestos los actos, se generan los hábitos, y no en otro caso; pero no puede aducirse ninguna razón suficiente de este efecto, a no ser por la causalidad eficiente, la cual puede atribuirse al acto sin inconveniente alguno; luego. Hay que probar la menor, en parte refutando las opiniones citadas, y en parte respondiendo a la principal dificultad consignada al principio.

7. Así, pues, en contra de Durando argumento que la causalidad dispositiva no es suficiente; más aún, acaso no se dé ninguna, hablando en sentido físico. Porque la causa dispositiva física, o es esencial y positivamente necesaria por razón de la unión de la forma con el sujeto, siendo necesaria tal disposición no sólo para que la forma se introduzca en el sujeto, sino también para que se conserve en él, como consta por inducción en todas las disposiciones físicas. La razón está en que la unión que se realiza en el primer instante no es distinta de la que permanece después; luego, si la disposición es esencialmente necesaria por razón de la unión, será necesaria mientras dura la unión; y no hay para el primer instante mayor razón que para los demás. Pero es patente que el acto no es una disposición necesaria para que el hábito se conserve en la potencia; luego no es una disposición física esencialmente necesaria por razón de la unión del hábito con la potencia.

8. Se dirá: hay ocasiones en que la causa eficiente es esencialmente necesaria para que se produzca el efecto, aunque no sea necesaria para la conservación del efecto, sino únicamente para la producción, como sucede en las causas unívocas; luego lo mismo podrá ocurrir en alguna causa dispositiva. Se responde

est actio; ergo habitus solum fit per actum tamquam per actionem. Et confirmatur, quia eorum quae sunt in eodem subiecto, unum non est proprie causa efficiens alterius; sed habitus et actus sunt in eadem potentia; ergo.

Vera quaestionis resolutio

6. Nihilominus dicendum est actum esse causam habitus in genere causae efficientis, tamquam principium proximum eius. Haec est communior sententia theologorum, In II, dist. 32 et 33. Quam etiam indicat D. Thomas, I-II, q. 51, a. 2, et q. 63, a. 2. Probatur, quia positis actibus generatur habitus, et non alias; nulla autem ratio sufficiens reddi potest huius effectus, nisi ex causalitate effectiva, quae potest sine ullo inconvenienti attribui actui; ergo. Minor probanda est, partim improbando citatas sententias, partim respondendo praecipuae difficultati in principio positae.

7. Argumentor igitur contra Durandum, quia illa causalitas dispositiva non est sufficiens, immo fortasse nulla est, physice loquendo. Nam causa dispositiva physica, aut est per se et positive necessaria propter unionem formae cum subiecto; et talis dispositio non solum necessaria est ut forma in subiecto introducatur, sed etiam ut in eo conservetur, ut constat inductione in omnibus dispositionibus physicis. Et ratio est, quia non est alia unio, quae in primo instanti fit, ab ea quae postea perseverat; ergo, si dispositio est per se necessaria propter unionem, erit necessaria quantum durat unio; nec est maior ratio de primo instanti quam de caeteris. Constat autem actum non esse necessariam dispositionem ut habitus in potentia conservetur; ergo non est physica dispositio per se necessaria propter unionem habitus cum potentia.

8. Dices: interdum causa efficiens est per se necessaria ut effectus fiat, quamvis non sit necessaria ad conservationem effectus, sed tantum ad fieri, ut in causis univocis; ergo idem accidere poterit in aliqua causa dispositiva. Respondetur non esse simile, tum

que no hay semejanza, ya porque la causa eficiente es más extrínseca, mientras que la disposición, sobre todo cuando se requiere esencialmente, es intrínseca a su manera, en cuanto resulta necesaria por la natural e intrínseca unión con la forma; ya también porque, cuando la causa eficiente unívoca no se requiere para la conservación del efecto, siempre interviene alguna causa superior y equívoca que conserva el efecto, lo cual no tiene lugar en la disposición natural e intrínseca. Por tanto, siempre que alguna disposición que prepara al sujeto para la forma es necesaria para la introducción de la forma, sin serlo para la conservación, no es esencialmente necesaria por razón de la sola unión de la forma con el sujeto, sino para apartar algún impedimento o disposición que se oponga a la introducción de la forma. Pero tampoco de este modo es necesario el acto para la introducción del hábito, porque muchas veces la potencia comienza a adquirir el hábito cuando no tiene en sí ninguna disposición contraria; luego, si la potencia tuviese de suyo toda la virtud productiva del hábito, no podría darse ninguna razón suficiente de que el acto sea una disposición necesaria para producir el hábito.

9. *Evasiva.*— Comprendo que cabe decir que la potencia es de suyo indiferente para recibir este hábito o su opuesto, y que tiene suficiente virtud activa para uno y otro, y que por el acto es determinada positiva y materialmente para que sea propiamente capaz de este hábito más bien que del otro, y por tanto también la potencia, en cuanto productiva del hábito, es determinada a producir éste más bien que otro, cosa que de suyo no podría hacer por razón de la indiferencia. Porque para esta producción del hábito no es determinada la potencia como causa libre, sino como operante de manera natural, y como causa universal, que frecuentemente es determinada por la disposición del paciente; mas en esta disposición determinante (por llamarla así) muchas veces sucede que la disposición es necesaria para la introducción de la forma, y no para la conservación.

10. *Refutación.*— Esta evasiva tiene visos de apariencia, pero no es satisfactoria. En primer lugar, porque, en todos los efectos naturales, la disposición que determina a la causa universal e indiferente, siempre es o esencial e intrínsecamente requerida para la unión de la forma con la materia, o eliminadora de otra disposición opuesta; o, si no tiene ninguna de estas dos cosas, coopera de algún modo activamente con la causa universal, pues de no ser así no se entiende de qué clase sea esa determinación, ni de qué manera tenga lugar en ese caso la causalidad material. En segundo lugar, porque, si la potencia es de suyo igualmente indiferente para producir y recibir el hábito, se afirma de manera por completo gratuita que es determinada por el acto pasivamente, y no también activamente, por ser el acto una cualidad perfecta y poder ser un principio acomodado a dicha acción. En tercer lugar, porque hay algunos hábitos que no tienen otros incompatibles o contrarios en la potencia, como sucede con el hábito de los principios, o también con el hábito de la ciencia; luego, en orden a éstos, la potencia está suficientemente determinada de suyo, tanto de manera pasiva como activa; luego los producirá en sí misma, sin esperar ningún acto. Análogamente, entre los hábitos opuestos, la potencia tiene, por su naturaleza, mucho mayor inclinación a uno que a otro, como la voluntad tiene mayor inclinación a la virtud que al vicio; por tanto, esto bastaría para determinar su eficiencia, si tal determinación fuese necesaria sólo materialmente.

11. Por último, la razón de Durando no tiene ningún valor. Primeramente, porque tiene igual o mayor validez contra él mismo; pues, si la potencia sola produce el hábito estando dispuesta materialmente por el acto, entonces lo produce mediante una acción propia distinta de aquella por la que produce el acto; luego, de este modo, se da acción esencial en orden al hábito mucho más que si se produce mediante el acto. En segundo término, porque Aristóteles, en el lugar citado, no niega que se dé acción esencial en orden a la producción del hábito, sino que se dé alteración, la cual expresa propiamente mutación sensible y sucesiva; pero ninguna de esas cosas se requiere de manera esencial para la adquisición del hábito, ya que se realiza por una acción perfectiva interna y de suyo momentánea, igual que se produce también el acto mismo. Véase a Santo Tomás, q. 1 *De virtutibus*, a. 9 y 20. Y si el nombre de alteración se extiende a cualquier producción y recepción de una cualidad, en este sentido cabe decir también que el hábito no es producido de manera esencial y primaria, ya que siempre supone otra acción, de cuyo término resulta en cierto modo. Consúltese a Santo Tomás,

quia causa efficiens est magis extrinseca; dispositio vero, praesertim quando est per se requisita, est suo modo intrinseca, quatenus ex naturali et intrinseca coniunctione cum forma necessaria est. Tum etiam quia quando causa efficiens univoca non requiritur ad conservationem effectus, semper intercedit aliqua causa superior et aequivoca, quae effectum conservat, quod in naturali et intrinseca dispositione locum non habet. Quotiescumque ergo aliqua dispositio praeparans subiectum ad formam est necessaria ad introductionem formae, et non ad conservationem, non est per se necessaria propter solam unionem formae cum subiecto, sed propter removendum aliquod impedimentum vel dispositionem repugnantem introductioni formae. Sed neque hoc modo est necessarius actus ad introductionem habitus, quia saepe incipit potentia acquirere habitum, quando in se non habet ullam contrariam dispositionem; ergo si potentia ex se haberet totam virtutem effectivam habitus, nulla sufficiens ratio reddi posset cur actus sit dispositio necessaria ad efficiendum habitum.

9. *Evasio.*— Video dici posse potentiam ex se esse indifferentem ad recipiendum hunc habitum vel oppositum, et ad utrumque habere sufficientem vim activam; per actum vero determinari positive et materialiter ut sit proprie capax huius habitus potius quam alterius, et ideo etiam potentiam, ut effectivam habitus, determinari potius ad hunc quam ad alium efficiendum, quod ex se non poterat propter indifferentiam. Quia ad hanc effectionem habitus non determinatur potentia ut causa libera, sed ut naturaliter agens, et ut causa universalis, quae saepe determinatur ex dispositione passi; in hac autem dispositione determinante (ut sic dicam) saepe contingit dispositionem esse necessariam ad introductionem formae et non ad conservationem.

10. *Improbatur.*— Quae evasio est apparens, non tamen satisfacit. Primo, quia in omnibus effectibus naturalibus dispositio determinans causam universalem et indifferentem, semper est aut per se et intrinsece requisita ad unionem formae cum materia, aut removens aliam dispositionem repugnantem; vel si neutrum horum habet, est aliquo modo active cooperans cum universali causa, quia alias non intelligitur qualis sit illa determinatio, neque quo modo ibi habeat locum causalitas materialis. Secundo, quia si potentia est de se aeque indifferens ad agendum et recipiendum habitum, omnino gratis dicitur determinari passive per actum et non etiam active, cum actus sit perfecta qualitas et possit esse accommodatum principium ad illam actionem. Tertio, quia aliqui sunt habitus qui non habent alios repugnantes vel contrarios in potentia, ut est habitus principiorum, vel etiam habitus scientiae; ergo ad hos est potentia de se satis determinata, tam passive quam active; ergo efficiet illos in se, nullo spectato actu. Similiter inter habitus repugnantes potentia natura sua habet multo maiorem propensionem ad unum quam ad alium, ut voluntas ad virtutem quam ad vitium; ergo hoc satis esset ad determinandam efficientiam eius, si talis determinatio solum materialiter esset necessaria.

11. Tandem ratio Durandi nullius est momenti. Primo, quia aeque vel magis procedit contra ipsum, nam si potentia sola efficit habitum materialiter disposita per actum, ergo efficit illum per propriam actionem dictinctam ab ea qua efficit actum; ergo multo magis hoc modo datur actio per se ad habitum, quam si fiat mediante actu. Secundo, quia Aristoteles, dicto loco, non negat esse per se actionem ad productionem habitus, sed alterationem, quae proprie dicit sensibilem mutationem et successivam; neutrum autem per se requiritur ad acquisitionem habitus, quia fit per actionem perfectivam internam ac de se momentaneam, sicut fit etiam ipse actus. Vide D. Thomam, q. 1 de Virtutibus, a. 9 et 20. Quod si nomen alterationis extendatur ad quamlibet effectionem et receptionem qualitatis, sic etiam dici potest habitum non per se primo fieri, quia semper supponit aliam actionem, ex cuius termino quodam modo resultet. Vide D. Thomam, I-II, q. 52, a. 1, ad 3; et Capreol.,

I-II, q. 52, a. 1, ad 3; y Capréolo, *In III*, dist. 23, al argumento de Durando. Hay también quienes estiman que Aristóteles, en dicho pasaje, no habla según su propia opinión, cosa que piensa Escoto, *Quodl.*, 13, ya que Aristóteles no demuestra allí que para los hábitos no se da movimiento esencial sino por la razón de que son relaciones; luego, o no habla según su propia opinión, o, por lo menos, lo prueba únicamente acerca de las relaciones de los hábitos mismos, pero no de éstos mismos en cuanto a su sustancia. Consiguientemente, la verdad es que, aunque en orden al hábito no se da alteración sensible y sucesiva, de la que habla Aristóteles en dicho lugar, no obstante, se da de algún modo acción esencial, como resultará más claro por el punto siguiente.

12. *Las acciones inmanentes no son una vía propia mediante la cual se produzca el hábito.*— Así, pues, se refuta en segundo lugar la opinión de Buridano, porque la acción no se distingue realmente del término que se produce mediante ella; pero los actos se distinguen realmente de los hábitos que producen; luego el acto inmanente no es una acción propia mediante la cual se produce el hábito. La menor es aceptada por todos como cierta, porque no sólo el hábito puede existir sin acto, sino también el acto sin hábito, y además uno y otro son una entidad propia realmente distinta de la potencia. En cuanto a la mayor, aparte de ser admitida bastante comúnmente, se demostrará más por extenso después, en la disp. L, ya que no pueden distinguirse realmente la acción y la pasión entre sí, ni del movimiento o mutación, como tampoco la mutación o vía se distingue del término, ni la dependencia de la realidad que depende. Además, porque el acto inmanente tiene por sí y de suyo su término intrínseco, respecto del cual el hábito es algo secundario y cuasi accidental; pero una sola acción tiene únicamente un solo término intrínseco, y si de ahí resulta o se sigue ulteriormente algo, sólo puede ser en cuanto dimana activamente del término de la acción anterior. La consecuencia es clara, porque la acción en cuanto tal es solamente un camino hacia su término intrínseco y por sí misma no posee otra actividad. Se explica el antecedente, en primer lugar, a propósito de las potencias y los actos inmanentes, los cuales no producen hábito; porque esas acciones no pueden carecer de sus términos intrínsecos, según demostraremos más adelante, en la disp. L. En segundo lugar, a

In III, dist. 23, ad arg. Durandi. Sunt etiam qui existiment Aristotelem ibi non loqui ex propria sententia; quod sentit Scot., Quodl., 13, quia Aristoteles ibi non probat ad habitus non esse per se motum, nisi quia sunt ad aliquid; ergo vel non loquitur ex propria sententia, vel certe solum probat de relationibus ipsorum habituum, non de ipsis quantum ad substantiam eorum. Veritas ergo est quod, licet ad habitum non sit alteratio sensibilis et successiva, de qua ibi Aristoteles loquitur, est tamen aliquo modo per se actio, ut magis ex sequenti puncto constabit.

12. *Actiones immanentes non sunt propria via per quam fiat habitus.*— Secundo ergo improbatur sententia Buridani, nam actio non distinguitur realiter a termino qui per illam producitur; sed actus distinguuntur realiter ab habitibus quos producunt; ergo actus immanens non est propria actio per quam habitus producitur. Minor ab omnibus admittitur ut certa, quia et habitus potest esse sine actu, et actus sine habitu, et uterque est propria entitas realiter distincta a potentia. Maior vero et frequentius recepta est, et infra, disp. L, late probabitur, quia actio et passio inter se, neque a motu seu mutatione, neque mutatio seu via a termino, realiter distingui possunt, neque dependentia a re quae dependet. Praeterea, quia actus immanens habet per se et ex se suum intrinsecum terminum, respectu cuius habitus est quid secundarium et quasi per accidens; una vero actio solum habet unum intrinsecum terminum; si quid vero inde ulterius resultat aut consequitur, solum esse potest quatenus active manat a termino prioris actionis. Consequentia est clara, quia actio ut sic solum est via ad suum intrinsecum terminum, nec per se habet aliam activitatem. Antecedens vero declaratur primo in potentiis et actibus immanentibus, qui non producunt habitum; nam illae actiones non possunt carere intrinsecis terminis, ut infra, disp. L, demonstrabimus. Deinde in ipsis-

propósito de los actos mismos que son producidos por hábitos con igual intensidad, ya que también en ese caso interviene una verdadera acción y eficiencia de los hábitos, la cual no termina en los mismos hábitos, sino que más bien procede de ellos como de principios activos; luego esa eficiencia y esa acción tiene otro término intrínseco; pero dicha acción, en cuanto a sus elementos esenciales, posee igual naturaleza que la que precedió en el acto inmanente en virtud del cual se adquirió el hábito; luego también ella tiene su término intrínseco anterior al hábito. Por último, la razón *a priori* es que la acción, en cuanto acción, se ordena de manera esencial y primaria a su término; pero el acto inmanente no se ordena de modo esencial y primario al hábito, sino que existe esencialmente por razón de su efecto formal, que es conocer, amar, o algo semejante; y el hábito es el efecto que de ahí resulta, no en general, sino de acuerdo con la necesidad o capacidad de la potencia. Por eso podría también confirmarse esto partiendo de los actos sobrenaturales en cuanto a su sustancia, los cuales no son esencialmente productivos de hábitos.

Se explica la eficiencia del acto sobre el hábito

13. Resta, por tanto, que el acto concurre eficientemente en orden a los hábitos, ya que no queda otro modo suficiente para explicar su causalidad y necesidad. Unicamente advierto que, como en el acto inmanente se dan dos elementos, que son la razón de acción y la razón de cualidad —según hemos dicho, en parte, en la disputación anterior, y se explicará con mayor amplitud en la disp. L—, esta eficiencia no conviene al acto inmanente en cuanto es acción, sino en cuanto es cualidad, porque la acción como tal no es principio activo, sino únicamente vía hacia el término. Así, pues, la potencia, mediante su acción vital, produce un acto segundo con el que ama o entiende, y, una vez informada por ese acto, mediante él produce en sí misma el hábito, cuando tiene necesidad de él y el acto es proporcionado. Por eso, la afirmación de Aristóteles en el lib. IX de la *Metafísica*, que mediante las acciones inmanentes no se produce nada, o se entiende de la acción misma en cuanto acción, y del término que permanezca después de ella, o, si se refiere al acto mismo, se entiende en sentido esencial y necesario,

met actibus, qui fiunt ab habitibus in intensione aequali, nam ibi etiam intervenit vera actio et efficientia habituum quae non terminatur ad ipsos habitus, sed potius est ab ipsis ut a principiis activis; ergo illa efficientia et actio habet alium terminum intrinsecum; sed illa actio quantum ad essentialia est eiusdem rationis cum illa quae praecessit in actu immanente quo acquisitus est habitus; ergo etiam illa habet suum terminum intrinsecum priorem habitu. Ratio denique a priori est quia actio, ut actio, per se primo ordinatur ad suum terminum; actus vero immanens non ordinatur per se primo ad habitum, sed per se est propter suum effectum formalem, qui est cognoscere, vel amare, vel aliquid simile; habitus vero est effectus inde resultans, non in universum, sed iuxta potentiae indigentiam vel capacitatem. Unde etiam posset hoc confirmari ex actibus supernaturalibus quoad substantiam, qui non sunt per se effectiva habituum.

Explicatur efficientia actus in habitum

13. Relinquitur ergo actus effective concurrere ad habitus, cum non supersit alius modus sufficiens quo eorum causalitas et necessitas explicetur. Solum adverto, cum in actu immanente duo sint, scilicet, et ratio actionis, et ratio qualitatis, ut partim disputatione praecedenti dictum est, et in disp. L latius declarabitur, efficientiam hanc non convenire actui immanenti, ut actio est, sed ut qualitas est, quia actio ut sic non est principium agendi, sed solum via ad terminum. Itaque potentia per actionem suam vitalem producit actum secundum, quo amat vel intelligit, et informata illo actu, per illum in se producit habitum, quando illo indiget et actus est proportionatus. Unde quod Aristoteles ait IX Metaph., per actiones immanentes nihil fieri, intelligitur vel de actione ipsa, ut actio est, et de termino qui post ipsam permaneat; vel, si referatur ad actum ipsum, intelligitur per se ac neces-

es decir, que mediante tal acto no se produce necesariamente algo, ni termina esencialmente en algo. No obstante, si por otra razón la potencia necesita del hábito, el acto podrá tener semejante efecto en tal potencia, aunque fuera de ella no pueda producir nada, si no es dirigiendo o imperando.

Se responde al motivo de duda expuesto al principio

14. *El hábito y el acto se distinguen específicamente.*— Falta responder a la dificultad puesta al principio acerca de la mutua eficiencia entre el hábito y el acto. A propósito de ella, supongo que el hábito y el acto son cualidades específicamente distintas, pues, si fuesen de la misma especie, resultaría fácil la solución de dicha dificultad, ya que entre las realidades de la misma especie no hay inconveniente alguno en que una produzca otra semejante a aquella por la que ha sido producida ella misma, porque entre ellas se da emanación unívoca. Pero el hábito y el acto no pueden considerarse de la misma especie, ya que el acto es una cualidad que, por su naturaleza, depende en su producción y en su conservación del influjo actual de la potencia vital, mientras que el hábito es una cualidad permanente sin tal dependencia. De ahí que estas cualidades tengan también efectos formales específicamente diversos, pues el acto constituye a la potencia en la última perfección vital y no deja a la potencia en estado pasivo para un acto ulterior; en cambio, el hábito la constituye solamente en acto primero y la deja en potencia para un acto segundo y vital. Por eso Aristóteles compara a quien sólo posee el hábito con uno que duerme, y al que ejerce el acto, con uno que está en vigilia.

15. *Objeción.*— Se dirá: el hábito y el acto versan sobre el mismo objeto; luego son de la misma especie, ya que reciben su especie del objeto. Por este motivo afirma Cayetano, en I-II, q. 49, a. 3, que el hábito y el acto, e incluso la potencia, son, según cierta razón, de la misma especie, aunque absolutamente difieran en especie. Mas no conviene emplear distinciones que no pueden explicarse suficientemente. Se responde, pues, negando la consecuencia; porque, aun

sario, id est, quod per talem actum non fit necessario aliquid, nec per se ad hoc terminatur. Nihilominus tamen, si alioqui potentia indiget habitu, poterit actus habere huiusmodi effectum in tali potentia, quamquam extra illam nihil possit efficere, nisi dirigendo vel imperando.

Satisfit rationi dubitandi initio positae

14. *Habitus et actus specie distinguuntur.*— Superest ut respondeamus ad difficultatem in principio positam de mutua efficientia inter habitum et actum. In qua suppono habitum et actum esse qualitates specie distinctas, nam si essent eiusdem speciei, facilis esset solutio illius difficultatis, nam inter res eiusdem speciei nullum est incommodum ut una res efficiat aliam similem illi a qua ipsa facta est, quia inter illas est emanatio univoca [1]. Non possunt autem habitus et actus censeri eiusdem speciei, quia actus est qualitas natura sua pendens in fieri et conservari ab actuali influxu potentiae vitalis; habitus vero est qualitas permanens sine tali dependentia. Unde etiam habent hae qualitates formales effectus specie diversos; nam actus constituit potentiam in ultima perfectione vitali, et non relinquit passivam potentiam ad ulteriorem actum; habitus vero solum constituit eam in actu primo, et relinquit in potentia ad actum secundum et vitalem. Unde Aristoteles eum qui tantum habet habitum comparat dormienti, eum vero qui actum exercet, vigilanti.

15. *Obiectio.*— Dices: actus et habitus versantur circa idem obiectum; ergo sunt eiusdem speciei, nam sumunt speciem ab obiecto. Propter hoc Caietan., I-II, q. 49, a. 3, ait habitum et actum, immo etiam potentiam, secundum quamdam rationem esse eiusdem speciei, licet simpliciter differant specie. Sed non oportet distinctionibus uti, quae satis explicari non possunt. Respondetur ergo negando consequentiam; nam, licet

[1] Nos parece inaceptable la sustitución de *univoca* por *aequivoca* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

cuando el objeto en sí sea el mismo, los modos de tender a él son, en el acto y en el hábito, tan diversos, que de ahí se colige también de manera suficiente la diversidad específica. En efecto, el acto alcanza inmediatamente el objeto y lo une actualmente a la potencia, ya sea atrayendo representativamente el objeto a la potencia, ya sea atrayendo impulsiva o efectivamente la potencia al objeto, mientras que el hábito alcanza el objeto mediante el acto, por lo cual suele decirse que los hábitos se especifican por los actos, y los actos por los objetos. Así, pues, el hábito y el acto difieren absolutamente en especie y, por tanto, no tienen entre sí conveniencia esencial en ninguna diferencia última por razón de la cual se afirme que son de la misma especie última, ya absolutamente, ya de manera relativa. Sin embargo, cabría concebir entre ellos alguna conveniencia especial en orden al mismo objeto, por razón de la cual se diga que tienen el mismo género próximo o la misma especie subalterna. Si es esto lo único que pretendió Cayetano, no discutimos con él, pero ello no interesa para la presente dificultad, pues basta con que haya absolutamente diferencia esencial entre el hábito y el acto.

16. De ese principio se sigue, según la doctrina común, que una de estas cualidades es más perfecta esencialmente, ya que no se dan dos especies de realidades igualmente perfectas, como se ha indicado a propósito del lib. VIII de la *Metafísica*, c. 3. Por ello es necesario, además, que, si entre estas cualidades se da eficiencia mutua en la especie según diversos individuos, la que es menos perfecta no sea principio total, ni siquiera principal de la otra, sino a lo sumo parcial e instrumental; inversamente, la que sea más perfecta podrá ser principio principal de la otra, en conformidad con los principios establecidos más arriba, en la disp. XVIII, sobre la causa eficiente. Ahora quedan por explicar dos puntos: primero, cuál de estas cualidades debe considerarse más perfecta esencialmente; segundo, en qué sentido debe entenderse esa eficiencia mutua.

Se comparan el hábito y el acto en la perfección esencial

17. *Opinión de algunos en este punto.*—Acerca de lo primero estimo que no puede demostrarse suficientemente ninguna de las dos partes, por lo cual auto-

obiectum in se sit idem, modi autem tendendi in illud sunt in actu et habitu ita diversi, ut inde etiam satis colligatur specifica diversitas. Nam actus attingit immediate obiectum illudque unit actualiter potentiae, vel repraesentative trahendo obiectum ad potentiam, vel impulsive seu effective trahendo potentiam ad obiectum; habitus vero attingit obiectum mediante actu, propter quod dici solet habitus specificari per actus, et actus per obiecta. Differunt ergo simpliciter in specie habitus et actus; unde non habent inter se convenientiam essentialem in aliqua differentia ultima, ratione cuius dicantur esse eiusdem ultimae speciei, aut simpliciter, aut secundum quid. Posset tamen concipi inter eos aliqua peculiaris convenientia in ordine ad idem obiectum, ratione cuius dicantur eiusdem generis proximi vel speciei subalternae. Quod si hoc solum voluit Caietanus, cum eo non contendimus; id tamen ad presentem difficultatem non refert; satis est enim quod inter habitum et actum sit simpliciter differentia essentialis.

16. Ex quo principio sequitur, iuxta communem doctrinam, alteram ex his qualitatibus esse perfectiorem essentialiter, quia non dantur duae species rerum aeque perfectae, ut circa lib. VIII Metaph., c. 3, tactum est. Unde ulterius necesse est quod, si inter has qualitates in specie est mutua efficientia secundum diversa individua, ea quae est minus perfecta non sit principium totale, immo nec principale alterius, sed ad summum partiale et instrumentale; e converso autem ea quae fuerit perfectior, poterit esse principale principium alterius, iuxta principia superius posita disp. XVIII, de causa efficienti. Iam vero supersunt duo explicanda: primum, quaenam harum qualitatum censenda sit essentialiter perfectior; deinde quomodo sit illa mutua efficientia intelligenda.

Comparantur in perfectione essentiali habitus et actus

17. *Aliquorum in hoc placitum.*— Circa primum censeo neutram partem posse satis demonstrari: unde auctores graves in con-

res de peso se han dividido en sentencias contrarias. Unos piensan que el hábito es esencialmente más perfecto. Así opina Alejandro de Hales, II p., q. 96, y otras veces en la q. 104, miembro 2; se atribuye también a Enrique, *Quodl.* XIII, q. 12, pero allí no dice casi nada. Favorece esta sentencia Santo Tomás, I-II, q. 51, a. 2, ad 3, y q. 63, a. 2, ad 3, uniendo las soluciones con los argumentos. Pues argumentando había admitido el principio de que el hábito es más perfecto que el acto, para concluir de ahí que no puede ser producido por el acto, y al responder no niega lo afirmado, sino que busca una causa más noble que ayude al acto a producir el hábito. Pueden darse indicios de esta mayor perfección en el hábito, por ser más permanente que el acto y no depender continuamente del influjo actual de la potencia; por eso parece también que dispone mejor al que lo posee, ya que lo constituye en estudioso o conocedor absolutamente. Además, el hábito es más semejante a la potencia; pero la potencia es más noble que el acto; luego también el hábito. La mayor es patente, ya por la permanencia, ya por la universalidad, puesto que un solo hábito puede ser principio de muchos actos.

18. *Opinión de otros.*— Otros, en cambio, estiman que el acto es esencialmente más perfecto que el hábito adquirido mediante aquél, cosa que opina Santo Tomás, I-II, q. 71, a. 3, donde afirma que el acto tiene preeminencia sobre el hábito; Cayetano, en el pasaje citado, piensa lo mismo, al explicar la solución *ad 1*. En ella, Santo Tomás declara también que la ventaja del hábito en cuanto a la permanencia es solamente relativa. Pero, como en la solución *ad 3* añade que el acto tiene preeminencia sobre el hábito en la bondad y en la malicia, afirma Cayetano: *Mas no se piense por ello que se ha negado que el acto sea absolutamente más noble que el hábito; pues, por la razón aducida en el cuerpo del artículo y desarrollada en la solución "ad 1", resulta manifiesto que el acto es absolutamente más noble y mejor que el hábito; así como el acto considerado en absoluto lo es más que el acto mezclado de potencia, y el fin lo es más que aquello que se ordena al fin simplemente.* Pero, sea lo que fuere de la afirmación misma, no se infiere rectamente ni del citado pasaje de Santo Tomás ni de las razones indicadas. En primer lugar, porque compara expresamente el acto con el hábito

trarias sententias divisi sunt. Quidam censent habitum esse essentialiter perfectiorem. Quod sentit Alexander Alensis, II, q. 96, alias 104, membro 2; tribuitur etiam Henrico, Quodl. XIII, q. 12, ibi tamen nihil fere dicit. Et huic sententiae favet D. Thomas, I-II, q. 51, a. 2, ad 3, et q. 63, a. 2, ad 3, coniungendo solutiones cum argumentis. Nam argumentando sumpserat hoc principium, habitum esse perfectiorem actu, ut inde concluderet non posse fieri ab actu, et respondendo non negat assumptum, sed quaerit nobiliorem causam, quae iuvet actum ad efficiendum habitum. Indicia vero huius maioris perfectionis in habitu esse possunt, quia est permanentior quam actus, et non pendet continue ab actuali influxu potentiae; unde videtur etiam melius disponere habentem, quia constituit illum simpliciter studiosum aut scientem. Item habitus est similior potentiae; potentia autem nobilior est quam actus; ergo et habitus. Maior patet, tum ex permanentia, tum ex universalitate, quia unus habitus potest esse principium plurium actuum.

18. *Aliorum sententia.*— Alii vero censent actum esse essentialiter perfectiorem habitu acquisito per ipsum, quod sentit D. Thomas, I-II, q. 71, a. 3, ubi ait actum praeeminere habitui; ibique Caietanus idem sentit, explicans solutionem ad 1. In qua D. Thomas etiam declarat excessum habitus in permanentia esse tantum secundum quid. Quia vero in solutione ad 3 addit actum praeeminere habitui in bonitate et malitia, ait Caietanus: *Non tamen inde negatum putes actum esse simpliciter nobiliorem habitu; ex ratione enim allata in corpore et explanata ad primum patet quod actus est simpliciter nobilior et melior habitu; sicut actus simpliciter actu permixto potentiae, et finis eo quod est ad finem simpliciter.* Sed quidquid sit de assertione ipsa, neque ex illo loco D. Thomae neque ex illis rationibus recte colligitur. Primo, quia expresse comparat actum habitui in bonitate et malitia

en la bondad y en la malicia moral, no en la perfección entitativa. En segundo lugar, porque compara de igual modo el acto con la potencia y con el hábito, diciendo que el acto aventaja a la potencia en el bien y en el mal, e incluso afirma que el hábito, desde el mismo punto de vista, tiene preeminencia sobre la potencia, aun cuando sea inferior al acto, ya que es algo intermedio entre la potencia y el acto; ahora bien, nadie dirá que el hábito adquirido es absolutamente más noble que la potencia en el género de ente, ni puede tampoco afirmarse eso del acto. En tercer lugar, si dichas razones fuesen eficaces, probarían igualmente, a propósito de los hábitos infusos, que serían más imperfectos que sus actos; pero los teólogos opinan con bastante frecuencia lo opuesto, ya que esos hábitos son esencialmente necesarios para la sustancia del acto, y porque, por este motivo, los actos no pueden producir o intensificar eficientemente tales hábitos. En cuarto lugar, porque el hecho de que el acto no tenga la indicada mezcla de potencia que posee la potencia o el hábito, demuestra únicamente que ese estado, cuando la cosa se halla en acto segundo, es absolutamente más perfecto que el estar en hábito o en acto primero; mas no prueba que el acto segundo, comparado precisivamente con el hábito o acto primero, según lo que añade, sea absolutamente un ente más perfecto, sino sólo relativamente y en el modo de actuar.

19. Y por la misma razón juzgo que no se infiere suficientemente nada, con respecto a la cuestión presente, de aquellos pasajes de Aristóteles en que pone la felicidad en el acto último como en un acto perfectísimo, según consta por el lib. I de la *Etica*, c. 8, 9 y 13, y por el lib. X, c. 10; cabe deducir lo mismo del lib. IX de la *Metafísica*, c. 7, y del lib. XII, c. 4 y 6; aunque también Escoto, *In IV*, dist. 49, q. 1 y 2, sobre todo en las soluciones a los argumentos, estime, movido por estos testimonios, que el acto es absolutamente más perfecto que el hábito. Pero con ellos solamente se demuestra que estar en acto es absolutamente más perfecto que estar en potencia, mas no que, comparando precisivamente la entidad del acto último con la entidad del hábito o la de la potencia, aquélla sea absolutamente más perfecta.

20. *Los actos son más perfectos que los hábitos adquiridos.*— No obstante, tengo esta parte como muy probable, al menos en los hábitos adquiridos, ya que

morali, non in perfectione entitativa. Secundo, quia eodem modo comparat actum cum potentia et cum habitu, dicens actum in bono et malo praeeminere potentiae, immo et habitum sub eadem ratione dicit praeeminere potentiae, licet sit inferior actu, quia est quid medium inter potentiam et actum; at vero nullus dicet habitum acquisitum esse simpliciter nobiliorem potentia in genere entis; neque etiam de actu id dici potest. Tertio, si rationes illae essent efficaces, aeque probarent de habitibus infusis, quod nimirum sint ignobiliores suis actibus. Cuius oppositum frequentius sentiunt theologi, quia illi habitus sunt per se necessarii ad substantiam actus, et quia ob hanc rationem actus non possunt effective producere aut intendere illos habitus. Quarto, quia quod actus non habeat illam admixtionem potentiae quam habet potentia vel habitus solum probat illum statum, cum res est in actu secundo, esse simpliciter perfectiorem quam esse in habitu vel in actu primo; non tamen probat actum secundum praecise comparatum ad habitum seu actum primum, secundum id quod addit, esse simpliciter perfectius ens, sed solum secundum quid et in modo actuandi.

19. Et eadem ratione censeo nihil satis colligi ad rem praesentem ex illis locis Aristotelis in quibus ponit beatitudinem in actu ultimo tamquam in perfectissimo, ut constat ex I Ethic., c. 8, 9 et 13, et lib. X, c. 10; idemque colligi potest ex IX Metaph., c. 7, et lib. XII, c. 4 et 6. Quamquam etiam Scotus, In IV, dist. 49, q. 1 et 2, praesertim in solutionibus argumentorum, propter haec testimonia existimet actum esse simpliciter nobiliorem habitu. Ex illis tamen solum probatur esse in actu esse simpliciter perfectius quam esse in potentia; non vero quod praecise comparando entitatem ultimi actus ad entitatem habitus vel potentiae, illa sit simpliciter perfectior.

20. *Habitibus acquisitis actus sunt perfectiores.*— Nihilominus censeo hanc partem valde probabilem, saltem in habitibus acquisitis, quia solum conferunt potentiae facili-

sólo confieren a la potencia facilidad en el obrar, según hemos explicado. Por eso parece que son únicamente como unos impulsos que los actos dejan por su propia virtud. Además, las especies intencionales parecen ser, por su género, menos perfectas que los actos segundos, aunque sean más necesarias. Por último, esta perfección del hábito adquirido parece ser cierto complemento mínimo de la potencia. En consecuencia, es bastante probable que el acto sea absolutamente más perfecto que el hábito adquirido, aun cuando sea aventajado relativamente, en la permanencia o larga duración, o bien en la independencia con respecto a un influjo actual.

Se expone la eficiencia mutua en el hábito y el acto

21. En virtud de este principio hay que responder a la segunda parte, acerca de la eficiencia mutua, que el acto, por su propia virtud y como principio activo próximo suficiente, deja en la potencia un hábito proporcionado a él, no para que sea principio suficiente de actos semejantes, pues en realidad no lo es, ya que no puede producir nada sin la potencia, sino para que de alguna manera incline y ayude a la potencia. Ahora bien, si el hábito fuese absolutamente más perfecto que el acto, sería preciso afirmar que el acto solo no es principio próximo suficiente, sino que la potencia influye simultáneamente en la producción del hábito, cosa que no aparece tan verosímil. Porque la producción del hábito en cuanto tal no es una acción vital, por lo que no hay motivo para que, en orden a ella, resulte necesario el influjo actual de la potencia del alma. Más aún, parece que estas potencias no pueden realizar nada de manera inmediata, a no ser actos vitales, por lo cual tampoco poseen otro poder para adquirir un hábito, si no es el poder que tienen para producir el acto; consiguientemente, el hábito es el efecto propio y proporcionado del acto mismo. Mas, en sentido contrario, el hábito es como una semilla (según dice Cayetano) o un agente parcial (en expresión de Escoto), y por eso, aun siendo menos perfecto, puede concurrir a la producción del acto. De otra manera explica Santo Tomás, I-II, q. 51, a. 2, ad 3, y q. 63, a. 2, ad 3, la raíz de donde le viene al acto del alma el poder producir el hábito, porque dicho acto siempre procede de un principio más noble. Pero aquélla es

tatem in operando, prout explicuimus. Unde solum videntur esse quasi impulsus quidam relicti ab actibus ex propria virtute ipsorum. Item species intentionales videntur esse minus perfectae ex suo genere quam actus secundi, etiamsi magis necessariae sint. Denique haec perfectio habitus acquisiti videtur esse minimum quoddam complementum potentiae. Est ergo probabilius actum esse simpliciter perfectiorem habitu acquisito, etiamsi secundum quid, in permanentia seu diuturnitate, aut independentia ab actuali influxu excedatur.

Mutua efficacia in habitu et actu exponitur

21. Ex quo principio ad secundam partem de mutua efficientia respondendum est actum propria virtute et tamquam sufficiens principium proximum agendi relinquere in potentia habitum sibi proportionatum, non ut sit principium sufficiens similium actuum, nam revera non est, nihil enim potest sine potentia efficere, sed ut aliquo modo inclinet et adiuvet potentiam. At vero si habitus esset simpliciter perfectior actu, oporteret dicere actum solum non esse sufficiens principium proximum, sed potentiam simul influere ad efficiendum habitum, quod non apparet ita verisimile. Quia effectio habitus ut sic non est vitalis actio, et ideo non est cur ad illam sit necessarius actualis influxus potentiae animae. Immo hae potentiae nihil videntur immediate agere posse, nisi actus vitales, unde neque aliam vim habent ad acquirendum habitum, nisi quam habent ad producendum actum; est ergo habitus proprius et proportionatus effectus ipsius actus. E contrario vero, habitus est quasi semen (ut Caietanus ait), vel partiale agens (ut ait Scotus), et ideo licet sit minus perfectus, potest concurrere ad effectionem actus. Aliter explicat D. Thomas, I-II, q. 51, a. 2, ad 3, et q. 63, a. 2, ad 3, radicem unde habet actus animae posse producere habitum, quia ille actus semper procedit a no-

una causa radical y remota, y nosotros hemos tratado de la perfección próxima que se requiere para obrar.

SECCION IX

SI EL HÁBITO ES ENGENDRADO POR UN SOLO ACTO O POR VARIOS

1. *Motivo de duda.*— Esta dificultad va aneja a la precedente y resulta necesaria para complemento de la misma. Efectivamente, el hábito no puede adquirirse mediante un solo acto, sino por costumbre, según enseña la experiencia, y Aristóteles en el lib. II de la *Etica*. Ahora bien, si no se adquiere mediante un solo acto, no parece que pueda adquirirse tampoco mediante varios, ya que esos varios no concurren simultáneamente a la operación, para que de esa manera puedan obrar con mayor fuerza que cada uno solo, sino que se realizan sucesivamente uno después de otro; por tanto, si el primero no produjo nada, tampoco podrá producir el segundo, ya que no es más fuerte ni más intenso, según supongo, pudiendo hacerse el mismo argumento acerca del tercero y de todos los siguientes.

Diferentes opiniones

2. *Primera.*— En esta cuestión se da una primera sentencia que niega en general que el hábito sea engendrado por un solo acto, pues, como el hábito exige el ser permanente y difícil de cambiar, y como su efecto formal consiste en dar facilidad en la operación, parece que todas estas cosas no pueden adquirirse mediante un solo acto. Insinúa esta opinión Aristóteles, lib. I de la *Etica*, c. 7, y más claramente en el lib. II, c. 1, donde habla tanto de la virtud intelectual como de la moral, y afirma que aquélla se obtiene con la enseñanza, la experiencia y el tiempo, y ésta con la costumbre.

3. *Segunda.*— Por el contrario, la segunda opinión afirma en sentido universal que todo hábito se adquiere con un solo acto. Así lo mantiene Durando, *In I*, dist. 17, q. 8, ad 2; Escoto, q. 3; Enrique, *Quodl.* V, q. 16; Gabriel y otros nominalistas, *In III*, dist. 23, q. 1, dub. 4. Posteriormente examinaremos las razones de esta opinión.

biliori principio. Sed illa est causa radicalis et remota; nos autem de proxima perfectione ad agendum requisita tractavimus.

SECTIO IX

AN FIAT HABITUS UNO VEL PLURIBUS ACTIBUS

1. *Ratio dubitandi.*— Haec difficultas annexa est praecedenti et necessaria ad illius complementum. Nam habitus per unum actum acquiri non potest, sed consuetudine, ut experientia docet, et Arist., II Ethic. Si autem per unum actum non acquiritur, quia videtur etiam posse per plures acquiri, quia plures non concurrunt simul ad agendum, ut ea ratione possint fortius agere quam singuli, sed successive fiunt unus post alium; ergo si primus nihil effecit, nec secundus poterit; non enim est fortior, neque intensior, ut suppono; idemque argumentum fieri potest de tertio et de omnibus sequentibus.

Variae sententiae

2. *Prima.*— In hac re est prima sententia, quae in universum negat habitum generari per unum actum, quia, cum habitus requirat quod sit permanens et difficile mobilis, et eius formalis effectus sit dare facilitatem in operando, non videntur haec omnia per unum actum posse comparari. Quam sententiam insinuat Aristoteles, I Ethic., c. 7, et clarius lib. II, c. 1, ubi tam de intellectiva quam de morali virtute loquitur, et illam dicit comparari doctrina, experientia et tempore; hanc vero assuetudine.

3. *Secunda.*— Secunda vero sententia e contrario affirmat universaliter quemlibet habitum uno actu acquiri. Ita tenet Durand., In I, dist. 17, q. 8, ad 2; Scotus, q. 3; Henric., Quodl. V, q. 16; Gabriel, cum aliis nominalibus, In III, dist. 23, q. 1, dub. 4. Rationes huius sententiae videbimus postea.

4. *Tercera.*— La tercera sentencia emplea una distinción, pues afirma que, en el entendimiento, por lo que respecta a los hábitos evidentes de la ciencia etc., la generación del hábito se produce mediante el primer acto, ya que la evidencia de los principios es causa eficacísima y, por otra parte, no hay repugnancia alguna en lo que depende del entendimiento; pero en las otras potencias apetitivas, y en el entendimiento mismo por lo que atañe a los hábitos opinativos, esta sentencia defiende que el hábito no se introduce sino después de muchos actos; porque, o bien las causas son débiles, o bien el sujeto presenta oposición o indiferencia, de suerte que mediante algún que otro acto no pueda inclinarse inmediatamente de manera habitual. Esta parece ser la opinión de Santo Tomás, I-II, q. 51, a. 3.

5. *Cuarta.*— Otros se valen de otra distinción, como subdistinguiendo el segundo miembro de la sentencia anterior, porque, o el apetito tiene hábitos contrarios, y entonces un solo acto no puede introducir en seguida el hábito, ya que no puede superar una repugnancia tan grande del sujeto, o el sujeto carece de un hábito contrario o repugnante, y entonces el primer acto podrá introducir el hábito, por la razón opuesta.

Primera afirmación en orden a resolver la cuestión

6. *Razón de la afirmación.*— Afirmo en primer lugar: para que de varios actos se genere un hábito, es preciso que el primer acto y después todos los actos siguientes y proporcionados realicen en la potencia algo que tenga permanencia en ella y que poco a poco la vaya encauzando o disponiendo para la generación del hábito. Se demuestra con una razón común, que influyó muchísimo en Enrique y en otros: si el primer acto no produjese nada en la potencia, la dejaría igualmente indispuesta para recibir algo mediante el segundo acto, y lo mismo ocurriría con éste respecto del tercero, y con cualquier acto subsiguiente, fuese el que fuese su número; porque, si el sujeto está igualmente indispuesto, y la virtud activa no es más fuerte, ya no podrá seguirse el efecto.

7. *Primera respuesta que se asigna a nuestra razón.*— A esta razón se dan varias respuestas. La primera es que el acto, por sí mismo, deja formalmente

dispuesta a la potencia, aun cuando no produzca nada en ella; esa disposición la incoa el primer acto y la aumenta el segundo, también por sí mismo, únicamente porque viene después del otro, y luego el tercero de modo proporcional, y así en adelante, hasta que se llegue a un determinado número de actos prescrito por la naturaleza, puesto el cual queda introducido el hábito. Los autores de esta respuesta aducen el ejemplo de las gotas que horadan la piedra, pues una sola, después de un número determinado, produce todo el efecto, aunque las anteriores no hubiesen hecho nada. Puede añadirse también el ejemplo de las disposiciones remotas de la materia, las cuales dejan a ésta dispuesta, sólo porque precedieron inmediatamente antes.

8. Mas esta respuesta no puede mantenerse, porque la disposición formal, si no produce nada, no puede durar en el sujeto más de lo que dure la forma mediante la cual es producida formalmente, ya que el efecto formal requiere una causa formal existente, si el efecto mismo debe ser real y existente. Por tanto, pregunto si el que la potencia permanezca dispuesta para el hábito es algo real en la potencia una vez pasado el acto, o no. No cabe afirmar esto último, pues, en otro caso, el que la potencia estuviera dispuesta no sería absolutamente nada, y, en consecuencia, tampoco podría contribuir después al efecto real, es decir, a la recepción del hábito; ni para ello hubiera sido necesaria una causa real, a saber, el acto precedente. Luego el que la potencia permanezca dispuesta es algo real que dura en ella mientras permanece dispuesta; luego requiere alguna forma real igualmente permanente, ya que esto pertenece a la razón intrínseca de causa y de efecto formal. Y no importa que alguno objete que la causa dispositiva pertenece más bien a la material, ya porque también la causa material requiere la coexistencia con su efecto, ya asimismo porque, aun cuando la forma dispositiva se relacione materialmente con respecto a la otra forma para la cual dispone, no obstante, con respecto al sujeto al que dispone, lo hace formalmente.

9. Por este motivo hemos rechazado más arriba lo que se aduce en el segundo ejemplo acerca de las disposiciones de la materia, pues, si esas disposi-

4. *Tertia.*— Tertia sententia distinctione utitur, nam in intellectu quoad habitus evidentes scientiae, etc., affirmat generationem habitus fieri per primum actum, quia evidentia principiorum est efficacissima causa, et alioqui ex parte intellectus nulla est repugnantia. In aliis vero potentiis appetitivis, et in ipso intellectu quoad habitus opinativos, dicit haec opinio habitum non introduci nisi post multos actus; quia vel causae sunt debiles vel etiam subiectum est repugnans aut indifferens ut per unum vel alium actum non possit statim inclinari habitualiter. Haec videtur esse sententia D. Thomae, I-II, q. 51, a. 3.

5. *Quarta.*— Alii utuntur distinctione alia, quasi subdistinguentes secundum membrum praecedentis sententiae, nam vel appetitus habet contrarios habitus, et tunc non potest unus actus statim inducere habitum, quia non potest vincere tantam subiecti repugnantiam; vel subiectum caret contrario aut repugnante habitu, et tunc primus actus poterit inducere habitum, propter rationem oppositam.

Prima assertio ad quaestionis resolutionem

6. *Ratio assertionis.*— Dico primo: ut ex pluribus actibus habitus generetur, necesse est ut primus actus, et deinde omnes actus subsequentes et proportionati aliquid efficiant in potentia permanens in illa, et paulatim illam perducens[1] vel disponens ad habitus generationem. Probatur ratione communi, quae maxime movit Henricum et alios; quia si primus actus nihil efficeret in potentia, aeque relinqueret indispositam illam ad recipiendum aliquid per secundum actum, et idem esset de secundo respectu tertii et de quolibet subsequenti in quocumque numero; quia si subiectum est aeque indispositum, et virtus activa non est fortior, non magis potest sequi effectus.

7. *Prima responsio quae nostrae rationi assignatur.*— Ad hanc rationem variae dantur responsiones. Prima est, quod actus per seipsum relinquit formaliter dispositam potentiam, etiamsi nihil in illam efficiat; quam dispositionem inchoat primus actus, et eam auget secundus etiam per se ipsum, solum quia post alium sequitur, et deinde tertius proportionaliter, et sic deinceps, donec perveniatur ad certum numerum actuum a natura praescriptum, quo posito habitus introducitur. Utunturque auctores huius responsionis exemplo de guttis cavantibus lapidem, nam una post certum numerum facit totum effectum, quamvis priores nihil effecerint. Et addi etiam potest exemplum de dispositionibus remotis materiae, quae illam relinquunt dispositam, solum quia immediate ante praecesserunt.

8. Sed haec responsio sustineri non potest, quia formalis dispositio, si nihil efficiat, non amplius potest durare in subiecto quam duret forma per quam formaliter fit, quia effectus formalis requirit causam formalem existentem[1], si effectus ipse esse debet realis et existens. Quaero ergo an potentiam manere dispositam ad habitum sit aliquid reale in potentia post transactum actum, necne. Hoc posterius dici non potest, quia alias potentiam esse dispositam nihil omnino esset; et consequenter nec posset conferre postea ad effectum realem, nimirum ad receptionem habitus; neque ad id fuisset necessaria causa realis, nempe praecedens actus. Ergo potentiam manere dispositam aliquid reale est, quod in illa durat quamdiu disposita manet; ergo requirit aliquam formam realem aeque permanentem, quia hoc est de intrinseca ratione causae et effectus formalis. Nec refert si quis obiiciat causam dispositivam potius pertinere ad materialem, tum quia etiam materialis causa requirit coexistentiam cum suo effectu; tum etiam quia, licet forma disponens respectu alterius formae ad quam disponit materialiter comparetur, respectu tamen subiecti quod disponit, formaliter id confert.

9. Et ob hanc rationem reiecimus in superioribus illud quod in secundo exemplo adducitur de dispositionibus materiae, nam

[1] *Producens* incomprensiblemente en otras ediciones. (N. de los EE.)

[1] Falta en bastantes ediciones, por ej., en la Vivès. (N. de los EE.)

ciones dejan verdaderamente de existir en el instante de la corrupción, no pueden dejar a la materia dispuesta positivamente, sino, a lo sumo, no repugnante. Y lo mismo sucede con el otro ejemplo de las gotas que caen; pues, si las primeras no dispusieran de algún modo, humedeciendo y ablandando poco a poco la dureza de la piedra, una gota siguiente no podría horadarla. Por eso, lo que se dice acerca de un determinado número de actos prescrito por la naturaleza para que se introduzca el hábito, es una afirmación gratuita, si no se explica qué es lo que tales actos confieren para la introducción del hábito y de qué modo lo hacen. Añádase que si, por ejemplo, cuatro actos, únicamente porque han sido realizados en un orden concreto por la potencia, dejan a ésta dispuesta y más capaz del hábito, por la misma razón se afirmará que la potencia queda capacitada y más inclinada a obrar, sólo porque en ella se suceden varios actos sin ninguna generación de hábito; pues la razón es idéntica o proporcional, ya que siempre, mediante los actos posteriores, la potencia permanecerá más dispuesta, y en esto consiste el ser más hábil para la operación.

10. Otra respuesta es que los primeros actos ni introducen una disposición positiva ni hacen nada en absoluto, sino que eliminan los impedimentos que ofrecen resistencia a la introducción del hábito. Pero conviene explicar primero cuáles son esos impedimentos: supongamos, por ejemplo, un acto de una virtud moral, que ha de producir un hábito, al que puede resistir el hábito del vicio contrario. Entonces argumento como sigue: el acto de la virtud no puede expulsar el vicio habitual si no es introduciendo una virtud habitual, ya que el acto no expulsa formalmente al hábito, pues no son formalmente contrarios, porque son afecciones e inclinaciones de diversa naturaleza; por tanto, es preciso que lo expulse eficientemente. Mas no puede expulsarlo eficientemente, corrompiéndolo de manera inmediata, ya que ninguna eficiencia tiende de modo inmediato a la corrupción o al no ser, sino a algún ser del cual se siga el no ser de otro; luego el acto de virtud no puede disminuir el vicio contrario sino introduciendo algo de su virtud. Por consiguiente, no es más difícil introducir algo virtuoso que expulsar algo vicioso; porque, cuanto más disminuye el vicio, tanto menos resistencia ofrece a la introducción de la virtud. Luego, si el primer acto tiene poder para

si illae vere desinunt esse in instanti corruptionis, non possunt relinquere materiam positive dispositam, sed ad summum non repugnantem. Idemque est de alio exemplo guttarum cadentium; nisi enim priores aliquo modo disponerent, humectando et paulatim emolliendo duritiem lapidis, non posset aliqua gutta subsequens illum cavare. Quocirca illud quod dicitur de certo numero actuum praescripto a natura ut habitus introducatur, gratis dictum est, nisi explicetur quid illi actus conferant et quomodo ad introductionem habitus. Adde quod si quatuor actus, verbi gratia, solum quia tali ordine facti sunt a potentia, relinquunt illam dispositam et magis capacem habitus, eadem ratione dicetur potentia habilitari et propensior reddi ad operandum, solum quia plures actus in ea succedunt absque ulla generatione habitus; est enim eadem seu proportionalis ratio; quia semper per posteriores actus potentia manebit magis disposita, et hoc est esse magis habilem ad opus.

10. Alia responsio est priores actus neque introducere positivam dispositionem, neque omnino nihil efficere, sed auferre impedimenta quae resistunt introductioni habitus. Sed oportet primo explicare quae sint haec impedimenta: sit enim, verbi gratia, actus alicuius virtutis moralis, qui effecturus est habitum, cui potest resistere habitus vitii contrarii. Et argumentor in hunc modum. Non potest actus virtutis expellere habituale vitium nisi introducendo habitualem virtutem, quia actus non expellit habitum formaliter, quia non sunt formaliter contrarii; sunt enim affectiones et inclinationes diversarum rationum; oportet ergo ut expellat effective. Non potest autem expellere effective immediate corrumpendo, quia nulla efficientia tendit immediate ad corruptionem seu ad non esse, sed ad aliquod esse, ex quo sequatur alterius non esse; ergo non potest actus virtutis diminuere vitium contrarium, nisi introducendo aliquid suae virtutis. Non est ergo difficilius introducere aliquid virtutis quam expellere aliquid vitii; quia, quanto diminuitur vitium, tanto minus resistit introductioni virtutis. Si ergo primus actus potens est ad diminuendum vi-

disminuir el vicio, que parecía más fuerte para resistir, al mismo tiempo podrá introducir algo de virtud, en la medida en que puede ser compatible con el vicio así disminuido. Y si se afirma que la resistencia para introducir algo de virtud mediante el primer acto no proviene del vicio contrario, será preciso explicar de dónde proviene y de qué clase es. Porque, o es meramente natural, como, por ejemplo, una determinada complexión o la natural inclinación a algún vicio, y ésta no disminuye sino con la adquisición de la virtud del alma y con algún uso y ejercicio del cuerpo, mediante el cual sucede a veces que cambia de alguna manera la misma disposición corporal, o esa dificultad proviene de otras causas extrínsecas y accidentales, y éstas son *per accidens* y no constituyen objeto de ciencia; y, si consisten en alguna realidad positiva, no disminuyen por un acto de virtud, a no ser por la positiva mutación o adquisición de alguna realidad opuesta. Por último, todos estos impedimentos extrínsecos, que no se dan en la misma potencia interior que realiza el acto, no pueden impedir que el acto produzca algo en la potencia, si, por otra parte, es activo por su naturaleza; porque todas estas cosas no son disposiciones que hacen a la potencia incapaz o menos apta en sí misma para recibir tal efecto. Más aún, si alguien la considera rectamente, toda esta repugnancia extrínseca es esencial y primariamente causa de dificultad en la realización del acto, por lo cual, mediante el mismo acto se vence y supera dicha repugnancia; en cambio, con respecto a la emanación del hábito o de la disposición a partir del acto no hay ninguna repugnancia, sino que es meramente natural si, por otra parte, existe en el acto alguna virtud activa material. Y que se da en él, lo demostramos por el hecho de que, por su naturaleza, el primer acto es tan activo como el cuarto o el quinto, ya que son de la misma razón e intensidad, según suponemos.

11. *Refutación de la tercera respuesta.*— Con ello se rechaza también fácilmente lo que suelen responder otros, a saber, que la disposición que dejan los primeros actos proviene solamente de la memoria, porque después de los primeros actos se aprehende con mayor facilidad un objeto concreto o un acto semejante como conveniente y se ofrecen más fácilmente varias razones para obrar así. Pero,

tium, quod videbatur fortius ad resistendum, simul poterit introducere aliquid virtutis, quantum compossibile esse potest cum vitio sic diminuto. Quod si dicatur resistentiam ad introducendum aliquid virtutis per primum actum non provenire ex vitio contrario, explicare oportebit unde proveniat et qualis sit. Aut enim est mere naturalis, ut verbi gratia, talis complexio, aut naturalis propensio ad aliquod vitium, et haec non minuitur nisi acquisitione virtutis animae, et aliquo usu et exercitatione corporis, per quam interdum fit ut etiam ipsa dispositio corporis aliquo modo immutetur. Vel illa difficultas provenit ex aliis causis extrinsecis et accidentalibus, et illae sunt per accidens, nec cadunt sub scientiam, et si consistunt in aliqua re positiva, non minuuntur per actum virtutis, nisi per positivam mutationem vel acquisitionem alicuius rei oppositae. Ac denique omnia ista impedimenta extrinseca, quae non sunt in ipsamet potentia interiori eliciente actum, non possunt impedire quin actus efficiat aliquid in potentia, si alioqui natura sua activus est; quia illa omnia non sunt dispositiones quae reddant potentiam incapacem, aut in se minus aptam ad talem effectum recipiendum. Immo, si quis recte consideret, tota haec repugnantia extrinseca primo et per se ingerit difficultatem in ipso actu efficiendo, unde per ipsummet actum vincitur et superatur illa repugnantia; respectu vero emanationis habitus aut dispositionis ab actu nulla est repugnantia, sed illa est mere naturalis, si alioqui est in actu aliqua materialis vis agendi. Quod autem haec ibi insit, ex eo probamus, quod natura sua tam activus est primus actus sicut quartus aut quintus, cum sint eiusdem rationis et intensionis, ut supponimus.

11. *Tertia responsio confutatur.*— Ex quo etiam facile refellitur quod alii respondere solent, nempe, eam dispositionem quam priores actus relinquunt, provenire tantum ex memoria, nam post priores actus facilius apprehenditur tale obiectum vel similis actus ut conveniens et plures rationes ad sic operandum facilius se offerunt. Sed imprimis

en primer lugar, eso mismo que permanece en la memoria por modo de hábito, necesariamente debe adquirirse poco a poco mediante dichos actos, y a propósito de ello concluiremos, de manera semejante, que, o por el primer acto se adquiere algo, o por los posteriores no se produce nada. Además, puede resultar manifiesto por experimentos que, no sólo en la representación del objeto, sino también en la inclinación hacia el objeto representado, se da mayor facilidad cuando son iguales las demás circunstancias; en otro caso, por igual razón podrían negarse todos los hábitos fuera de las especies que están al servicio de la memoria. Por último, sea lo que fuere de esta facilidad extrínseca que proviene de otra parte, aquí investigamos la disposición intrínseca de la potencia, por razón de la cual el quinto acto, por ejemplo, produce en ella el hábito, y el primero no produce nada, pues para esto no importa la facilidad o dificultad de la memoria. Porque ésta no impide ni hace más apta la capacidad de la potencia; luego, si, por lo demás, el acto es igualmente activo de suyo, también hará algo sobre tal potencia; luego, en sentido contrario, si el quinto acto introduce el hábito, y no los anteriores, es necesario que los primeros hayan dispuesto intrínsecamente la potencia, produciendo en ella algo que permanezca en la misma; se hace un argumento idéntico comparando el cuarto acto con los anteriores, y así hasta el primero.

Segunda afirmación; en qué sentido el hábito no se engendra sino mediante varios actos

12. En segundo lugar, afirmo: esta disposición para el hábito, que se incoa mediante el primer acto y se perfecciona mediante los siguientes, no es esencial o realmente distinta del hábito mismo; pero no posee estado de hábito hasta que se encuentre tan arraigada que resulte difícil poder apartarla y que confiera absolutamente facilidad en el obrar. En este sentido es verdad que el hábito, en su ser de hábito, no es engendrado sino por varios actos. Para demostrar esta conclusión, debe advertirse que cabe entender de dos maneras que el hábito se introduce después de cierto número de actos, aunque los primeros actos dejen en la potencia algo permanente. El primer modo consiste en que eso previo sólo sea cierta disposición real y esencialmente distinta del hábito, la cual dispone a la potencia para el hábito y, al advenir éste, se corrompe. El segundo modo es el que hemos insinuado en la conclusión; ésta no puede probarse de manera mejor que excluyendo el primer modo, ya que fuera de éstos no puede excogitarse ningún otro, supuesta la primera conclusión. Así, pues, algunos admitieron el primer modo, cosa que parece opinar Burleigh, lib. II *Ethic.*, c. 1; y lo siguen algunos tomistas, a los que parece favorecer Santo Tomás, II-II, q. 24, a. 6, ad 2, donde dice: *En la generación de la virtud adquirida, no completa cualquier acto la generación de la virtud, sino que cualquiera obra en orden a ella como dispositivo, y el último, que es un agente más perfecto, la reduce al acto en virtud de todos los precedentes; así ocurre también en el caso de muchas gotas que horadan la piedra.* Tiene palabras casi semejantes en la Q. disp. *De virtutibus*, a. 9, ad 11. Pero, si se las considera con atención, fácilmente se comprenderá que pueden entenderse muy bien de acuerdo con el sentido de nuestra conclusión. Porque, en dicho lugar, primeramente dice: *El primer acto realiza cierta disposición, que es perfeccionada por el segundo,* con lo cual declara de manera suficiente que esta disposición no se da formalmente por los actos mismos, sino que es producida eficientemente por ellos. Y por fin añade: *El último acto, obrando en virtud de todos los precedentes, completa la generación de la virtud.* No pretende, pues, Santo Tomás que mediante el último acto se introduzca toda la entidad de la virtud, sino que se consuma y constituye en estado de hábito o virtud. Favorecen esta opinión nuestra Boecio, Alberto Magno y otros, que, en *Praedicam.*, capítulo sobre la cualidad, dijeron que la disposición y el hábito difieren accidentalmente, pues la misma que al principio tiene razón de disposición, mientras es fácil de remover, se perfecciona por los actos, hasta convertirse en hábito, cosa que Aristóteles dio a entender con claridad en el pasaje citado, al afirmar que la disposición, con la larga duración, se hace hábito.

13. Se demuestra también por la razón, en primer lugar, porque no hay ninguna causa de diversidad esencial entre la cualidad que producen los primeros actos y la que produce el último, ya que una y otra son acto primero que inclina al mismo objeto y a actos semejantes, y ambas son cualidades de suyo permanentes

hoc ipsum quod manet in memoria per modum habitus necessario debet per illos actus paulatim acquiri, et in illo similiter concludemus, aut per primum actum aliquid acquiri, aut per posteriores nihil effici. Deinde experimento constare potest, non solum in repraesentatione obiecti, sed etiam in propensione ad obiectum repraesentatum esse maiorem facilitatem, caeteris paribus; alioqui pari ratione negari possent omnes habitus praeter species deservientes memoriae. Tandem, quidquid sit de hac facilitate extrinseca aliunde proveniente, hic inquirimus intrinsecam dispositionem potentiae, ob quam quintus actus, verbi gratia, efficit in illa habitum, et primus nihil efficit; nam ad hoc est impertinens facilitas vel difficilitas memoriae. Nam illa neque impedit, neque aptiorem reddit capacitatem potentiae; ergo si alioqui actus est aeque activus de se, aliquid etiam aget in talem potentiam; ergo, e contrario, si quintus actus introducit habitum, et non priores, necesse est ut priores disposuerint intrinsece potentiam, aliquid efficiendo in ipsam quod in ipsa permaneat; et idem argumentum fit comparando quartum actum ad priores, et sic usque ad primum.

Secunda assertio, et quomodo habitus non nisi per plures actus generetur

12. Dico secundo: haec dispositio ad habitum, quae per primum actum inchoatur et per subsequentes perficitur, non essentialiter aut realiter distincta est ab ipso habitu: non tamen habet statum habitus, donec ita sit radicata, ut difficulter amoveri possit, et facilitatem simpliciter tribuat in operando. Et hoc sensu verum est habitum in esse habitus non generari nisi per plures actus. Ut hanc conclusionem probemus, advertendum est dupliciter intelligi posse habitum introduci post aliquem numerum actuum, etiamsi priores actus aliquid permanens in potentia relinquant. Primo, quod illud praevium solum sit dispositio quaedam realiter et essentialiter distincta ab habitu, quae disponit potentiam ad habitum et illo adveniente corrumpitur. Secundus modus est quem in conclusione insinuavimus; quae non potest melius probari, quam excludendo priorem modum, quia praeter hos nullus alius excogitari potest, supposita priori conclusione. Nonnulli ergo illum priorem modum amplexi sunt, quod videtur sentire Burlaeus, II Ethic., c. 1; et nonnulli thomistae hoc sequuntur, quibus favere videtur D. Thomas, II-II, q. 24, a. 6, ad 2, ubi ait: *In generatione virtutis acquisitae non quilibet actus complet generationem virtutis, sed quilibet operatur ad eam ut disponens, et ultimus, qui est perfectior agens, in virtute omnium praecedentium reducit eam in actum. Sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem.* Et similia fere verba habet in Q. disp. de Virtutibus, a. 9, ad 11. Si quis tamen ea attente consideret, facile intelliget optime posse iuxta sensum nostrae conclusionis intelligi. Nam imprimis ibi ait: *Primus actus facit aliquam dispositionem, quam perficit secundus.* In quo satis declarat hanc dispositionem non esse formaliter per ipsos actus, sed effective ab illis fieri. Et tandem subiungit: *Ultimus actus agens in virtute omnium praecedentium complet generationem virtutis.* Non ergo vult D. Thomas per ultimum actum introduci totam entitatem virtutis, sed consummari et constitui in statu habitus seu virtutis. Et favent huic nostrae sententiae Boetius, Albert. Magnus, et alii, qui in Praedicam., c. de Qualit., dixerunt dispositionem et habitum accidentaliter differre, quia eadem quae in principio habet rationem dispositionis, dum est facile mobilis, perficitur per actus, donec fiat habitus; quod ibidem Aristoteles non obscure significavit dicens dispositionem diuturnitate fieri habitum.

13. Ratione item probatur primo, quia nulla est causa diversitatis essentialis inter qualitatem quam efficiunt priores actus, et quam efficit ultimus, cum utraque sit actus primus inclinans ad idem obiectum et ad similes actus, et utraque sit qualitas de se

sin el influjo actual de la potencia. Y el que una esté más arraigada que otra pertenece a la diferencia accidental. Además, no hay razón alguna para que, al advenir el efecto producido por el último acto, desaparezca todo lo que hicieron los anteriores, ya que no tienen contrariedad o repugnancia. Ni la forma suele expulsar la disposición para ella si no es accidentalmente por corrupción del sujeto; pero en este caso el sujeto permanece íntegro. Si alguno responde que la primera disposición se pierde por ser ya superflua, nosotros decimos más bien que no se introduce una nueva cualidad, porque resultaría superflua; pues, si la primera puede permanecer y perfeccionarse, ¿qué necesidad hay de introducir una nueva y expulsar la anterior, por el único motivo de evitar la superfluidad? Tanto más cuanto que, si esas cualidades son de la misma especie, es evidente que no se expulsa una para que se introduzca la otra; y, si son de diversa especie, conferirán perfecciones de razones diversas, con lo que no serán superfluas, aun cuando estén en simultaneidad. Y el afirmar que permanecen simultáneamente tales cualidades distintas es improbable, por no haber ninguna necesidad ni efecto de donde pueda colegirse; de lo contrario, podrían multiplicarse tantas cualidades de esa clase cuantos son los actos, ya que el posterior opera siempre en una potencia más dispuesta, y con la misma proporción. Finalmente, de aquí se toma un argumento, porque el último acto no es específicamente diferente de los anteriores; luego tampoco confiere un efecto específicamente diferente, ni la disposición producida por los actos anteriores se ordena a una forma específicamente diversa. Por tanto, una misma disposición, más arraigada y perfecta, se convierte en hábito.

Se responde a las razones propuestas en contrario

14. Con esto se responde fácilmente, tanto al motivo de duda consignado al principio como a los fundamentos de las otras opiniones. Porque aquel motivo prueba rectamente que mediante los primeros actos se produce alguna disposición para el hábito, pero no que se produzca en el ser de hábito inmediatamente desde el principio; y Aristóteles dice que el hábito se adquiere con la costumbre y frecuencia de los actos, en el ser y estado de hábito, mas no niega que poco a

permanens absque actuali influxu potentiae. Quod vero una sit magis radicata quam alia, ad accidentalem differentiam pertinet. Deinde nulla est ratio cur, adveniente effectu quem facit ultimus actus, pereat totum id quod praecedentes fecerunt, cum non habeant contrarietatem aut repugnantiam. Nec forma expellere solet dispositionem ad ipsam nisi per accidens ob corruptionem subiecti; hic autem subiectum integrum manet. Quod si quis respondeat priorem dispositionem amitti quia iam superflua est, nos potius dicimus novam qualitatem non introduci, quia superflua esset; si enim prima permanere potest et perfici, quid necesse est novam introducere et expellere priorem, propter solam superfluitatem vitandam? Eo vel maxime quod, si illae qualitates sint eiusdem speciei, manifestum est unam non expelli, ut introducatur alia; si autem sint diversae speciei, conferent perfectiones diversarum rationum, et ita non erunt superfluae, etiamsi sint simul. Dicere autem simul manere huiusmodi qualitates distinctas, improbabile est, cum nulla sit necessitas, neque effectus unde colligi possit; alias tot possint multiplicari qualitates huiusmodi quot sunt actus, quia posterior semper operatur in potentia magis disposita, et cum eadem proportione. Ex quo tandem sumitur argumentum, nam ultimus actus non est specie differens a praecedentibus; ergo nec conferet effectum specie differentem; nec dispositio facta a praecedentibus actibus est ad formam specie diversam. Eadem ergo dispositio magis radicata et perfecta efficitur habitus.

Rationibus in contrarium propositis satisfit

14. Ex his facile respondetur, tum ad rationem dubitandi in principio positam, tum ad fundamenta aliarum opinionum. Ratio enim illa recte probat per priores actus aliquam dispositionem ad habitum fieri, non vero statim a principio fieri in esse habitus; Aristoteles autem dicit habitum acquiri consuetudine et frequentia actuum, in esse et statu habitus; non vero negat paulatim ac-

poco se vaya adquiriendo alguna disposición para el hábito; antes bien, en el lib. VII de la *Etica*, c. 7, distingue entre el que tiene continencia y el que tiene templanza, porque el primero, aunque obre solícitamente como resultado de algún ejercicio, disposición y virtud, sin embargo todavía experimenta dificultad, mientras que el segundo opera ya por virtud y sin lucha; ahora bien, la continencia y la templanza, consideradas en una misma materia, no se distinguen específicamente, sino como una disposición imperfecta y un hábito ya perfecto. Así también los teólogos y los filósofos morales distinguen tres estados: el de los incipientes, el de los proficientes y el de los perfectos, de los cuales los primeros todavía no poseen hábitos en el ser de hábitos, aunque los poseen en calidad de disposición; en cambio, los segundos ya tienen algunos hábitos, aunque puede ocurrir que todavía no posean virtudes en el ser de virtud, es decir, con la conexión de todas las virtudes y con las demás condiciones que se consideran necesarias para el estado de virtud en absoluto, aun cuando no sean necesarias para su esencia. Así, pues, con esto pueden conciliarse fácilmente todas las opiniones arriba citadas, si quieren sus autores.

15. *De qué clase es la diferencia entre los actos evidentes del entendimiento y cualesquiera otros.*— En cuanto a la diferencia que Santo Tomás asigna entre el hábito de la ciencia y los otros, consiste en que, como la evidencia convence al entendimiento y le imprime necesidad, por eso lo determina completamente mediante un solo acto y elimina toda dificultad y, en lo que de él depende, se adhiere de manera inamovible si, por lo demás, las especies requeridas por parte del objeto son retenidas y suministradas suficientemente por la memoria. En cambio, el acto de opinión o el de virtud moral no determina así a la potencia, ya sea por debilidad de la causa o del medio, como sucede en la opinión, ya sea por la libertad formal de la potencia misma, o por la repugnancia de la inclinación opuesta, y por ello se dice que el hábito adquirido mediante un solo acto de ciencia posee no sólo la esencia, sino también la perfección del hábito, al menos en cuanto a la determinación de la potencia, mientras que la opinión o la virtud no tiene la perfección del hábito hasta que, mediante la costumbre, se convierta en una cuasi naturaleza. Y cuando Aristóteles, en el lib. II de la *Etica*, c. 1,

quiri aliquam dispositionem ad habitum. Quin potius, VII Ethic., c. 7, ita distinguit continentem a temperato, quod prior licet studiose operetur ex aliquo usu, dispositione et virtute, adhuc tamen difficultatem patitur; alter vero iam ex virtute et sine pugna operatur; continentia autem et temperantia sumptae in eadem materia, non distinguuntur specie, sed ut dispositio imperfecta et habitus iam perfectus. Sic etiam theologi, et morales philosophi distinguunt tres status, incipientium, proficientium et perfectorum, quorum primi nondum habent habitus in esse habitus, habent tamen in ratione dispositionis. Secundi vero iam habent aliquos habitus, fieri tamen potest ut nondum habeant virtutes in esse virtutis, id est, cum connexione omnium virtutum et aliis conditionibus quae censentur necessariae ad statum virtutis simpliciter, quamvis non sint necessariae ad essentiam eius. Ex his ergo possunt facile omnes opiniones supra citatae conciliari, si auctores earum velint.

15. *Discrimen inter actus evidentes intellectus et quosvis alios, quale.*— Differentia vero a D. Thoma assignata inter habitum scientiae et alios, in hoc posita est quod quia evidentia convincit intellectum necessitatemque illi infert, ideo per unum solum actum omnino illum determinat omnemque aufert difficultatem, et quantum est de se, immobiliter adhaeret, si alioqui species ex parte obiecti requisitae sufficienter memoria retineantur et ministrentur. At vero actus opinionis, vel virtutis moralis, non ita determinat potentiam, vel ob debilitatem causae seu medii, ut in opinione, vel ob formalem libertatem ipsius potentiae, aut repugnantiam oppositae inclinationis, et ideo habitus acquisitus per unum actum scientiae dicitur habere non solum essentiam, sed etiam perfectionem habitus, saltem quantum ad determinationem potentiae; opinio vero aut virtus non habet perfectionem habitus, donec per consuetudinem quasi in naturam convertatur. Cum vero dixit Aristoteles, II

dijo que el hábito de la ciencia se adquiere con la enseñanza, el tiempo y la experiencia, o habla de la ciencia perfecta por todos conceptos, o por lo menos habla de la enseñanza humana, que no siempre es evidente ni convence al entendimiento.

SECCION X

SI EL HÁBITO SE PERFECCIONA POR LOS ACTOS, Y CÓMO

1. *Los hábitos se perfeccionan por los actos.*— Para avanzar hasta el punto en que está la dificultad, deben adelantarse brevemente aquellas consideraciones que resulten más claras. Y, en primer lugar, supongo que el hábito, así como se produce mediante actos, igualmente se perfecciona mediante ellos, no sólo porque lo hacen pasar del estado de disposición al estado de hábito, según lo expuesto en la sección anterior, sino también porque en el mismo estado de hábito se va perfeccionando cada vez más, hasta que llega a su perfección completa. Ahora abarcamos toda esta perfección bajo la efectuación del hábito, sin establecer una distinción rígida entre el nombre de hábito o el de disposición, sino que hablamos absolutamente de esa cualidad desde el momento en que comienza a producirse hasta su consumación.

2. En segundo lugar, doy por supuesto que suelen distinguirse dos tipos de aumento en estos hábitos: uno, por mera intensificación; otro, por cierto modo de extensión. Se da el primero cuando el hábito, en orden a un objeto totalmente idéntico y a los mismos actos acerca de él, se va perfeccionando cada vez más, a saber, inclinando más a la potencia y confiriéndole mayor facilidad para la realización de actos semejantes. Se dice que tiene lugar el segundo aumento cuando el hábito adquirido sobre una parte del objeto se extiende a otras, como ocurre cuando la ciencia aumenta en orden a diversas conclusiones. Esto sucede de varias maneras: bien sobre diversos sujetos naturales o específicos, como cuando en la ciencia del animal se conoce una propiedad del caballo y otra del león; bien sobre el mismo sujeto, conociendo de él diversas propiedades, como cuando conozco del hombre que es capaz de admirarse, y después que es risible; y, en

Ethic., c. I, habitum scientiae doctrina, tempore et experientia acquiri, vel loquitur de scientia undequaque perfecta, vel certe loquitur de doctrina humana, quae non semper est evidens et convincit intellectum.

SECTIO X

UTRUM HABITUS PER ACTUS PERFICIATUR, ET QUOMODO

1. *Habitus per actus perficiuntur.*— Ut ad punctum in quo est difficultas progrediamur, ea breviter praemittenda sunt quae clariora extiterint. Et imprimis suppono habitum, sicut per actus fit, ita per eosdem perfici, non solum quia ex statu dispositionis perducitur ad statum habitus, iuxta dicta in praecedenti sectione, sed etiam quia in ipso statu habitus magis ac magis perficitur, donec ad complementum suae perfectionis perveniat. Et hanc totam perfectionem nunc comprehendimus sub effectione habitus, nec rigide distinguimus inter nomen habitus vel dispositionis, sed absolute loquimur de illa qualitate ex quo incipit fieri, donec consummetur.

2. Secundo suppono duplex solere distingui augmentum in his habitibus: unum est per puram intensionem, alterum per aliquem modum extensionis. Prius est quando habitus, in ordine ad idem omnino obiectum et eosdem actus circa illud, magis ac magis perficitur, nimirum magis inclinando potentiam et faciliorem reddendo ad similes actus eliciendos. Posterius augmentum esse dicitur quando habitus acquisitus circa unam partem obiecti ad alias extenditur, ut quando scientia augetur in ordine ad diversas conclusiones. Quod variis modis contingit, scilicet, vel circa diversa subiecta naturalia [1] seu specifica, ut cum in scientia de animali cognoscitur una proprietas equi, et alia leonis; vel circa idem subiectum, cognoscendo de illo diversas proprietates, ut cum de homine

[1] *Partialia* en otras ediciones. (N. de los EE.)

los hábitos apetitivos, algunas veces la virtud se extiende a realizar varios actos en diversas materias, como la templanza se extiende a la abstinencia en la comida y en la bebida, y la caridad a amar no sólo a Dios, sino también al prójimo, y cualquier virtud a pretender el fin y elegir o poner en práctica los medios; pero en otras ocasiones la virtud se extiende a llevar a cabo varios actos que versan de alguna manera sobre lo mismo, como cuando la religión se extiende a orar a Dios y a ofrecerle sacrificios, y la caridad se extiende no sólo a amar a Dios, sino también a desearlo a El, o su gloria, y a gozarse de sus bienes, etc.; en cuanto a saber si este aumento extensivo es verdadero, se tratará en la sección siguiente.

3. *El hábito se perfecciona con actos semejantes.*— En tercer lugar, a propósito del primer género de aumento, es cierto que el hábito no se produce o se perfecciona sino por actos enteramente semejantes en su razón esencial, en el objeto sobre el que versan y en el modo de tender a él. Se demuestra, porque un hábito concreto no se perfecciona sino en orden a actos semejantes en virtud de dicho aumento; luego no aumenta de esta manera si no es por actos semejantes. En este punto están de acuerdo todos. Pero acerca de este aumento intensivo suelen plantearse muchas cuestiones, las cuales, en cuanto son comunes a otras cualidades que son susceptibles de intensificación, se tratarán más adelante, en la disp. XLVI.

Si el hábito se intensifica sólo mediante actos más intensos

4. Mas aquí suele investigarse de manera especial si, para que el acto intensifique el hábito, debe ser más intenso. Pues, aunque anteriormente, en la disp. XVIII, se ha definido que la multiplicación de la forma no contribuye de modo esencial a la intensificación del efecto, a no ser que se dé igual intensidad por lo menos en alguna parte del agente, no obstante, eso es verdad cuando el principio formal de obrar es de la misma razón que la forma que es término formal de la acción; en cambio, si la forma es más noble en su esencia, por razón de ella podrá algunas veces conferir al efecto de un orden inferior una intensidad mayor que la que ella misma posee en su orden superior. Consiguientemente, como

cognosco esse admirativum, et deinde esse risibilem; et in habitibus appetitus aliquando virtus extenditur ad varios actus efficiendos in diversis materiis, ut temperantia ad abstinendum in cibo et potu, et charitas ad amandum non solum Deum, sed etiam proximum, et quaelibet virtus ad intendendum finem et eligendum seu exsequendum media; aliquando autem virtus extenditur ad efficiendos varios actus aliquo modo circa idem, ut cum religio extenditur ad orandum Deum et ad sacrificandum illi, et charitas extenditur non solum ad amandum Deum, sed etiam ad desiderandum illum, vel gloriam eius, et gaudendum de bonis illius, etc., de quo augmento extensivo, an verum sit, sectione sequenti dicetur.

3. *Habitus perficitur actibus similibus.*— Tertio, circa primum augmenti genus certum est habitum non fieri seu perfici nisi per actus omnino consimiles in ratione essentiali, et in obiecto circa quod versantur, et in modo tendendi in illud. Probatur, quia talis habitus non perficitur nisi in ordine ad similes actus ex vi illius augmenti; ergo non augetur hoc modo nisi per actus similes. Et in hoc omnes conveniunt. De hoc vero augmento intensivo multa quaeri solent, quae, quatenus communia sunt aliis qualitatibus quae intensionem recipiunt, tractabuntur infra, disp. XLVI.

Intendaturne habitus solum per intensiores actus

4. Hic vero solet specialiter quaeri an, ut actus intendat habitum, debeat esse intensior. Nam, licet supra, disp. XVIII, definitum sit multitudinem formae per se non conferre ad intensionem effectus, nisi in aliqua saltem parte agentis tanta sit intensio, id tamen verum habet quando principium formale agendi est eiusdem rationis cum forma quae est terminus formalis actionis; si vero forma sit nobilior in essentia, ratione illius poterit aliquando conferre effectui maiorem intensionem in inferiori ordine quam

hemos dicho que el acto adquirido es más perfecto que el hábito, podrá ocurrir que el hábito se intensifique por la sola repetición de actos semejantes, aun cuando los actos posteriores no sean más intensos.

5. Así opina Escoto, *In I*, dist. 17, q. 3; y, en el mismo pasaje, Durando, q. 8; Gabriel, *In III*, dist. 23, q. 1, dub. 4. Aunque estos autores no se fundan en la razón que nosotros hemos insinuado, sino en la uniformidad de los grados de intensidad, pues piensan que la intensificación se produce por la mera reunión de grados semejantes en un mismo sujeto. Por eso, cuando se multiplican actos semejantes y tienen el mismo poder activo, introducirán en el sujeto grados iguales, de cuya reunión resultará un hábito más intenso. Más aún, da a entender Escoto que, por estar el sujeto más dispuesto por los primeros grados del hábito, incluso unos actos menos perfectos bastan para realizar algo con lo que intensifiquen el hábito. Esta opinión puede confirmarse con la experiencia, ya que después de varios actos virtuosos o viciosos, aunque sean de igual grado e intensidad, realizamos actos semejantes con mayor facilidad y prontitud que después del primer acto; luego es señal de que el efecto de tal hábito y, en consecuencia, dicho hábito se perfecciona mediante tales actos, y sólo intensivamente; luego.

El hábito se intensifica con actos más intensos, pero no con actos iguales

6. En cambio, la opinión de Santo Tomás es que el hábito no aumenta sino mediante actos más intensos; esta opinión incluye dos puntos. Primero, que un acto más intenso intensifica el hábito. Esto, hablando en absoluto, es manifiesto por lo dicho; efectivamente, si un acto produce hábito, un acto más perfecto lo perfeccionará, ya que en una forma activa más intensa hay también virtud más eficaz para un efecto más intenso. Se confirma, en primer lugar, porque, de lo contrario, el hábito adquirido no podría aumentarse por ningún procedimiento; pues, ¿mediante qué actos podría hacerse, si no se hace con actos más intensos? Luego, por la misma experiencia por la que nos consta que se adquieren hábitos, nos consta también que aumentan. De ahí se colige asimismo que, de igual manera que mediante cualquier acto se produce un hábito en cuanto a su entidad, así también mediante cualquier acto más intenso se intensifica. Y no parece que deba

ipsa habeat in suo ordine superiori. Cum ergo dictum sit actum acquisitum esse nobiliorem habitu, fieri poterit ut per solam repetitionem similium actuum habitus intendatur, etiamsi posteriores actus intensiores non sint.

5. Atque ita opinatur Scotus, In I, dist. 17, q. 3; et ibi Durand., q. 8; et Gabr., In III, dist. 23, q. 1, dub. 4. Quamvis hi auctores non fundentur in ratione a nobis insinuata, sed in uniformitate graduum intensionis; putant enim intensionem fieri per solam congregationem similium graduum in eodem subiecto. Unde, cum similes actus multiplicantur et aequalem vim agendi habent, aequales gradus introducent in subiectum, ex quorum congregatione fiet habitus intensior. Immo significat Scotus, cum subiectum sit per priores gradus habitus magis dispositum, etiam actus minus perfectos sufficere ad agendum aliquid quo habitum intendant. Potest haec sententia confirmari experientia, nam post plures actus virtutis vel vitii, etiamsi eiusdem modi et intensionis sint, facilius et promptius similes actus exercemus quam post primum actum; ergo signum est effectum talis habitus, et consequenter habitum illum perfici per tales actus, et non nisi intensive; ergo.

Habitum intendi actibus intensioribus, non vero aequalibus

6. At vero D. Thomae sententia est habitum non augeri nisi per actus intensiores. In qua duo includuntur. Primum, quod intensior actus intendit habitum. Et hoc, absolute loquendo, manifestum est ex dictis; nam, si actus efficit habitum, perfectior actus perficiet illum, nam in forma intensiori activa virtus efficacior est etiam ad intensiorem effectum. Et confirmatur primo, quia alias nulla via posset habitus acquisitus augeri; quibus enim actibus posset id fieri, si intensioribus non fit? Ergo, qua experientia constat habitus acquiri, constat et augeri. Unde etiam colligitur, sicut per quemlibet actum fit habitus quoad entitatem eius, ita per quemlibet actum intensiorem intendi.

aprobarse la opinión de quienes afirman que el hábito no se intensifica mediante un solo acto más intenso, sino mediante varios; pues en contra de esto pueden esgrimirse las mismas razones que se han aducido acerca de la generación de los hábitos. Finalmente, porque en un solo acto existe virtud activa de una determinada intensidad, ya que en otro caso tampoco se daría tal virtud en el último acto, y, por otra parte, el sujeto es capaz y está dispuesto por un hábito remiso; luego cualquier acto más intenso, hablando en absoluto, puede intensificar el hábito. Mayor dificultad cabría en la cuestión de si un solo acto confiere de inmediato toda la intensidad que está en proporción con él; pero su solución se pondrá de manifiesto por lo que vamos a decir.

7. El segundo aserto de esta opinión, en el cual discrepa de la anterior, es que el acto que no tiene mayor intensidad que el hábito no intensifica a éste, ya sea más débil, ya sea igualmente intenso. Así Santo Tomás, I-II, q. 52, a. 3, pasaje en el que todos los tomistas concuerdan, y en II-II, q. 24, a. 5 y 6. Sigue el mismo parecer Almain, *In III*, dist. 22, q. 2, y Mayor, q. 6. El fundamento de esta parte consiste en que la acción no se sigue sino de una proporción de desigualdad mayor; pero en la virtud que no es más intensa que el efecto no se da la citada proporción, así como en un calor de la misma intensidad no hay proporción para intensificar otro igual; luego. En este fundamento persiste todavía la dificultad señalada al principio, que hemos explicado en el razonamiento posterior.

8. Pero Santo Tomás añade dos afirmaciones que no tienen una explicación enteramente fácil. Una es que los actos iguales al hábito disponen a la intensificación del hábito, cosa que algunos explican en el sentido de que, después de algunos actos semejantes, uno de ellos, aunque igual en intensidad, intensifica el hábito en virtud de los anteriores y de la disposición dejada por ellos. Porque Santo Tomás, hablando indistintamente de los actos más intensos y de los igualmente intensos, concluye que, al multiplicarse los actos, crece el hábito. La otra afirmación de Santo Tomás es que los actos menos intensos disponen el hábito a su disminución, concretamente de igual modo que la cesación del acto dispone a la corrupción del hábito.

9. Tengo por absolutamente verdadera esta segunda sentencia, pero en ella se incluyen muchas cosas que no tienen igual certeza, y que conviene distinguir

Nec videtur probanda eorum sententia qui dicunt non intendi habitum per unum actum intensiorem, sed per plures; contra hoc enim eaedem rationes fieri possunt quae factae sunt de generatione habituum. Ac denique, quia in uno actu est virtus activa talis intensionis, alias neque in ultimo actu esset talis virtus, et alioqui subiectum est capax et dispositum per habitum remissum; ergo quilibet actus intensior, per se loquendo, potest habitum intendere. Maior difficultas esse posset an unus actus statim conferat totam intensionem sibi proportionatam, cuius resolutio constabit ex dicendis.

7. Secundum dictum huius sententiae, in quo discordat a praecedenti, est actum qui non est intensior habitu non intendere illum, sive sit remissior, sive aeque intensus. Ita D. Thomas, I-II, q. 52, a. 3, ubi omnes thomistae consentiunt, et II-II, q. 24, a. 5 et 6. Idem sequitur Almain, In III, dist. 22, q. 2; et Maior, q. 6. Fundamentum huius partis est quia actio non sequitur nisi a proportione maioris inaequalitatis; sed in virtute quae non est intensior effectu non est proportio praedicta, sicut in calore aeque intenso non est proportio ad intendendum alium aequalem; ergo. In quo fundamento adhuc relinquitur difficultas in principio tacta, quam in discursu sequenti explicuimus.

8. Addit vero duo D. Thomas quae non habent explicationem omnino facilem. Unum est actus aequalis habitui disponere ad intensionem habitus. Quod aliqui ita explicant ut, post aliquos actus similes, aliquis, licet intensione aequalis, intendat habitum in virtute priorum et dispositionis ab eis relictae. Nam D. Thomas, indifferenter loquens de actibus intensioribus et aeque intensis, concludit multiplicatis actibus crescere habitum. Aliud dictum D. Thomae est actus minus intensos habitum disponere ad diminutionem eius; eo, nimirum, modo quo cessatio ab actu disponit ad corruptionem habitus.

9. Hanc posteriorem sententiam absolute existimo veram; multa tamen in ea inclu-

y explicar. Así, pues, cabe entender de dos maneras que el hábito se hace más intenso. Primero, en orden a realizar actos más intensos que todos aquellos por los que ha sido engendrado o aumentado, de suerte que un determinado hábito, aunque sólo hubiera sido producido mediante actos como cuatro, no obstante, él mismo, por razón de su intensidad, incline y confiera virtud para actos como cinco o como seis. En segundo lugar puede entenderse que el hábito se hace más intenso en orden a actos de la misma intensidad que aquellos por los que fue engendrado y, *a fortiori*, también en orden a actos menos intensos. Pues, así como la potencia, aunque por sí sola tenga virtud para un acto como cuatro, sin embargo, por la adición del hábito como cuatro, se hace más pronta para realizar actos como cuatro, pero no recibe una nueva virtud para llevar a cabo actos más intensos, igualmente cabe entender que un mismo hábito, que ha sido engendrado por un acto como cuatro, mediante un acto semejante como cuatro recibe mayor fuerza para realizar otros actos como cuatro, aun cuando no aumente en la virtud de realizar un acto más intenso; a la manera que decíamos también anteriormente que la multiplicación de una forma de igual intensidad puede contribuir a producir con mayor fuerza y velocidad una cualidad semejante, pero no a producir una más intensa.

10. Por tanto, en el primer sentido considero cierto que el hábito no puede intensificarse mediante actos que no sean más intensos. Esto parece persuadirlo incluso la misma experiencia; pues nadie, obrando débilmente, adquiere prontitud para actos enérgicos. De aquí que la afirmación de Aristóteles —el hábito realiza actos semejantes a aquellos por los que ha sido engendrado— sea verdadera no sólo de la semejanza en esencia, sino también en grado. La razón parece evidente, ya que los primeros actos no tienen con qué conferir virtud para la realización de actos más intensos, pues, aun cuando aquéllos sean más numerosos, sin embargo, de todos tomados conjuntamente no resulta uno más intenso. Por ello, a este respecto es bastante eficaz la razón de que, así como en aquellos actos no se da una intensidad proporcionada, tampoco se da una virtud proporcionada para producir un hábito más intenso del modo dicho. Y no obsta el que estos actos sean

duntur quae non sunt aeque certa, quae distinguere ac declarare oportet. Duobus igitur modis intelligi potest habitum fieri intensiorem. Primo, in ordine ad efficiendos actus intensiores quam sint omnes illi a quibus genitus vel auctus est habitus; ita ut talis habitus, licet solum fuerit effectus per actus ut quatuor, nihilominus ipse, ratione suae intensionis, inclinet et det virtutem ad actus ut quinque vel ut sex. Secundo intelligi potest habitum fieri intensiorem in ordine ad actus aequales in intensione illis a quibus genitus est, et a fortiori etiam ad minus intensos. Sicut enim potentia, licet de se sola habeat virtutem ad actum ut quatuor, nihilominus per additionem habitus ut quatuor fit promptior ad actus ut quatuor exercendos, non vero accipit novam virtutem ad intensiores actus eliciendos, ita intelligi potest eumdem habitum, qui ab actu ut quatuor genitus est, per similem actum ut quatuor accipere maiorem vim ad alios actus ut quatuor eliciendos, etiamsi non crescat in virtute efficiendi intensiorem actum. Quomodo etiam in superioribus dicebamus multitudinem formae aequalis intensionis posse conferre ad agendum fortius et velocius similem qualitatem, non vero ad agendum intensiorem.

10. In priori igitur sensu certum existimo non posse habitum intendi per actus qui non sint intensiores. Quod vel ipsa experientia convincere videtur; nullus enim remisse operando fit promptus ad ferventes actus. Unde quod Aristoteles dixit, habitum reddere actus similes illis a quibus genitus est, non solum est verum de similitudine in essentia, sed etiam in gradu. Et ratio videtur manifesta, quia priores actus non habent unde virtutem conferant ad intensiores actus efficiendos, nam, licet illi sint in multitudine plures, ex omnibus tamen simul sumptis non consurgit unus intensior. Unde quoad hoc est satis efficax illa ratio, quod sicut in actibus illis non est proportionata intensio, ita nec proportionata virtus ad efficiendum habitum intensiorem illo modo. Neque obstat quod hi actus sint essentia-

esencialmente más perfectos que el hábito, porque ninguna forma, aun siendo esencialmente más perfecta, puede conferir o producir virtud para realizar una forma que le sea semejante en esencia y más intensa en grado; pero el hábito no es sino cierta virtud realizadora de actos, virtud que es producida por los mismos actos; luego nunca puede recibir de ellos fuerza para realizar actos más intensos que aquellos por los que ha sido engendrado y perfeccionado.

Si los actos iguales aumentan la fuerza del hábito en orden a actos iguales

11. Mas en el segundo sentido es probable que actos iguales perfeccionen el hábito en orden a realizar actos semejantes, hasta que le confieran toda la eficacia y facilidad que puede poseer para hacer actos semejantes e iguales en grado. Parece que esto se defiende con probabilidad, ya por la explicación dada anteriormente, ya también porque aquí pierde su valor el fundamento declarado en la afirmación que precede. Sin embargo, este mismo aumento puede entenderse de dos modos. Primero, porque no es necesario que el primer acto intenso, por ejemplo como cuatro, produzca un hábito igual a él en intensidad, ya que ni el sujeto está dispuesto ni, en consecuencia, se da tanta eficacia en el acto mismo. Por eso todos conceden que mediante un primer acto por lo menos muy intenso se produce esa cualidad que es el hábito, pero ninguno afirma que al punto se produzca el hábito con toda la intensidad dicha. Y la experiencia enseña que el hombre no queda inmediatamente dotado de prontitud y habilidad para realizar actos igualmente intensos; pero existe la misma proporción entre cada uno de los actos y los hábitos iguales a ellos en intensidad; luego no es necesario que el primer acto produzca en toda su escala un hábito que sea igual a él en los grados.

12. Y si esto es verdad (como en realidad resulta muy probable), se entiende rectamente que el segundo acto, aunque sólo sea igual al primero, puede aumentar el hábito producido por el primero, y que así puede aumentarse mediante

liter perfectiores habitu, quia nulla forma, etiamsi sit essentialiter perfectior, potest dare vel efficere [virtutem ad efficiendam][1] formam sibi similem in essentia et intensiorem in gradu; habitus autem non est nisi virtus quaedam effectrix actuum, quae virtus per ipsosmet actus fit; ergo nunquam potest ab eis accipere vim ad intensiores actus efficiendos quam sint illi a quibus et genitus et perfectus est.

An actus aequales augeant vim habitus in ordine ad aequales actus

11. In posteriori autem sensu probabile est actus aequales perficere habitum in ordine ad similes actus efficiendos, donec illi conferant omnem efficaciam et facilitatem quam potest habere in reddendis actibus similibus et aequalibus in gradu. Hoc videtur probabiliter suaderi, tum ex declaratione superius posita, tum etiam quia hic cessat fundamentum declaratum in proxima assertione. Verumtamen hoc ipsum augmentum dupliciter ratione intelligi potest. Primo, quia non est necesse ut primus actus intensus, verbi gratia ut quatuor, efficiat habitum[2] aequalem sibi in intensione, quia nec subiectum est dispositum, et consequenter nec in ipso actu est tanta efficacitas. Unde omnes concedunt per primum actum saltem valde intensum produci qualitatem illam quae est habitus; nullus tamen dicit statim fieri habitum cum tota illa intensione. Et experientia docet non statim manere hominem promptum et habilem ad actus aeque intensos efficiendos; eadem autem est proportio singulorum actuum respectu habituum sibi aequalium in intensione; non est ergo necesse ut primus actus efficiat secundum totam latitudinem suam habitum sibi aequalem in gradibus.

12. Quod si hoc verum est (ut revera est valde probabile), recte intelligitur secundum actum, etiamsi tantum sit aequalis primo, posse augere habitum a primo productum,

[1] Estas palabras faltan en la ed. Vivès. (N. de los EE.)
[2] *Actum* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

los siguientes actos iguales, hasta que llegue a igualarse en intensidad con los mismos actos. De esta manera se comprende suficientemente que se realiza eso que nos parece experimentar: que mediante actos por completo iguales adquirimos más prontitud para otros semejantes. Asimismo, de este modo se entiende muy bien lo que añade Santo Tomás, a saber, que actos iguales disponen a la intensificación del hábito, incluso en orden a actos más intensos, porque ese mismo aumento en orden a actos iguales es cierta disposición, aunque remota, para que el hombre pase con mayor facilidad a un acto más enérgico, mediante el cual consiga también un aumento semejante en el hábito. Además, según esta manera de expresarse, se resuelve fácilmente lo que arriba se preguntaba acerca del acto más intenso. Pues, aunque cualquier acto más intenso que el hábito intensifique a éste, sin embargo, no es necesario que un solo acto confiera de inmediato al hábito toda la intensidad en que lo supera, sino que poco a poco podrá ir perfeccionándose por multiplicación de actos semejantes, ya que se da la misma proporción. Y esto basta para la verdad de la afirmación establecida.

13. Cabe, empero, la objeción de que esos actos son iguales; luego, si el primero no pudo producir un hábito, por ejemplo como cuatro, tampoco lo podrá el segundo. Por eso, nunca se descubre, en los agentes naturales, que una forma igual pueda intensificar el efecto que otra produjo y no pudo intensificar, aunque la forma producente sea esencialmente más perfecta que la producida; así, una luz no podrá intensificar el calor producido por otra luz igual, si la primera hizo todo lo que pudo, ya que tales luces son también iguales en su actividad. Se responde que todo esto es verdad, si las demás circunstancias son iguales por parte del sujeto; pero en el caso presente no son iguales las demás circunstancias, puesto que el primer acto obra en un sujeto que no está dispuesto de ninguna manera, mientras que el segundo ya encuentra dispuesto al sujeto, y por eso, aunque en sí mismo sea igual, puede hacer más. Pero se insistirá que, cuando la potencia pasiva es de suyo capaz de todo el efecto, no necesita de una disposición positiva, sino que basta que no tenga una contraria; luego, siempre que la potencia no tiene una forma incompatible con la actividad del acto, éste hará cuanto puede;

et ita per subsequentes actus aequales posse augeri, donec perveniat ad aequalitatem in gradu cum ipsis actibus. Et hoc modo sufficienter intelligitur fieri id quod experiri videmur, quod per actus omnino aequales reddimur promptiores ad alios similes. Hoc etiam modo optime intelligitur id quod D. Thomas addit, actus, scilicet, aequales disponere ad intensionem habitus, etiam in ordine ad actus intensiores, quia illudmet augmentum in ordine ad actus aequales est quaedam dispositio, licet remota, ut homo facilius prodeat in ferventiorem actum, per quem simile etiam augmentum habitus consequatur. Item, iuxta hunc dicendi modum expeditur facile quod supra quaerebatur de intensiori actu. Quamvis enim quilibet actus intensior habitu intendat illum, non est tamen necesse ut unus solus actus statim conferat habitui totam intensionem in qua illum excedit, sed paulatim perfici poterit per multiplicationem similium actuum; est enim eadem proportio. Atque hoc satis est ad veritatem assertionis positae.

13. Obiici tamen potest quia illi actus sunt aequales; ergo, si primus non potuit efficere habitum, verbi gratia, ut quatuor, nec secundus poterit. Unde nunquam in agentibus naturalibus reperimus quod aequalis forma possit intendere effectum quem alia produxit et intendere non potuit, etiamsi forma producens sit essentialiter perfectior quam producta. Ut unum lumen non poterit intendere calorem factum ab alio lumine aequali, si illud prius fecit quantum potuit, quia talia lumina sunt etiam aequalia in activitate. Respondetur totum hoc esse verum, si caetera sint paria ex parte subiecti; in praesenti vero non esse caetera paria, quia primus actus agit in subiectum nullo modo dispositum; secundus autem actus iam invenit subiectum dispositum, et ideo, etiamsi in se aequalis sit, potest plus efficere. Sed urgebis quia ubi potentia passiva est de se capax totius effectus, non indiget positiva dispositione, sed satis est ut non habeat contrariam; ergo quandocumque potentia non habet formam aliquam repugnantem activi-

pero un acto puede producir de suyo un hábito igual a él en toda la escala de su intensidad; luego el primer acto lo hará así, hablando en absoluto. Se responde que la misma indiferencia de la potencia y la inclinación que tiene a otros actos u objetos resiste lo bastante para que el primer acto no pueda producir inmediatamente desde el principio según toda su intensidad; así como una piedra es capaz de ímpetu para ser llevada hacia arriba, o hacia la derecha o hacia la izquierda; no obstante, como ofrece resistencia por su inclinación hacia el centro, por eso el agente no le imprime ímpetu en toda la medida que puede, sino en la medida en que la aventaja; de igual manera, el primer acto no puede inmediatamente al principio superar por completo la otra inclinación de la potencia; no obstante, la deja con alguna mayor propensión hacia su objeto, y así más dispuesta para que, mediante un segundo acto —aunque, por lo demás, igual—, pueda inclinarse más, y así sucesivamente, hasta que alcance toda la inclinación habitual que dichos actos pueden conferir según su escala. Y esto parece probable sobre todo en los hábitos del apetito y en los hábitos de la opinión, pues acerca del acto de ciencia es probable que produzca inmediatamente el hábito en toda su amplitud, por causa de la determinación natural de la potencia. Así, pues, en este sentido es muy probable la afirmación indicada.

Los actos no aumentan en modo alguno un hábito que ya es igual a ellos

14. Pero alguno puede avanzar todavía más, afirmando que, incluso después de llegar el hábito a grados de igual intensidad que el acto (ya haya sido constituido en ese estado por uno solo o por varios actos), puede ir fortaleciéndose y aumentando cada vez más por actos semejantes e iguales, si siguen multiplicándose, no de manera que incline a un acto más intenso, sino que incline con mayor fuerza y vehemencia a un acto de la misma intensidad. Efectivamente, parece que toda esta perfección del hábito, en lo que de ella depende, es posible sin repugnancia alguna, y, por otra parte, no parece que exceda el poder activo de tales actos, ya que nunca confieren virtud para un efecto más perfecto intensivamente, sino que fortalecen y aumentan la virtud para un efecto igual; y para

tati actus, hic efficiet quantum potest; sed potest actus ex se efficere habitum sibi aequalem secundum totam latitudinem intensionis; ergo primus actus ita efficiet, per se loquendo. Respondetur ipsammet indifferentiam potentiae et inclinationem quam habet ad alios actus vel obiecta satis resistere ut non possit primus actus statim a principio efficere secundum totam intensionem suam. Sicut lapis est capax impetus ut feratur sursum, vel ad dexteram aut sinistram; tamen, quia per inclinationem ad centrum resistit, ideo agens non imprimit impetum quantum potest, sed quantum superat; ita primus actus non potest statim in principio omnino superare alteram inclinationem potentiae; aliquantulum tamen eam relinquit magis propensam in suum obiectum, et ita magis dispositam ut per secundum actum, quamvis alias aequalem, possit magis inclinari, et sic consequenter, donec assequatur totam inclinationem habitualem quam illi actus secundum latitudinem suam possunt tribuere. Et hoc maxime videtur probabile in habitibus appetitus et in habitibus opinionis, nam de actu scientiae probabile est statim efficere habitum secundum totam latitudinem suam, propter naturalem determinationem potentiae. In hoc ergo sensu valde probabilis est dicta assertio.

Actus nullo modo augent habitum iam sibi aequalem

14. Ulterius vero potest quis progredi asserendo, etiam postquam habitus pervenit ad aequales gradus intensionis cum actu (sive in eo statu constituatur per unum, sive per plures actus), posse per similes et aequales actus, si ulterius multiplicentur, magis ac magis roborari et augeri, non ita ut ad intensiorem actum inclinet, sed ut ad actum aeque intensum fortius ac vehementius inclinet. Tota enim haec perfectio habitus videtur, quantum est de se, possibilis absque ulla repugnantia, et aliunde non videtur excedere vim activam talium actuum, quia nunquam dant virtutem ad perfectiorem effectum intensive, sed roborant et augent

ello parece suficiente tanto la nobleza del agente como la multitud de la forma a la que equivale la multiplicación de los actos. A pesar de todo, este género de aumento no puede aprobarse ni entenderse de manera suficiente, porque la intensidad —según doy ahora por supuesto— no es un agregado de grados semejantes, sino que supone la escala de la forma con algún orden esencial entre los mismos grados, desde el primero hasta el último, en cuya consecución consiste la intensificación, como veremos en la disp. XLVI. Por tanto, si el hábito ya ha llegado al cuarto grado, en el que se iguala con los actos por los cuales ha sido producido, y, sin embargo, los actos semejantes que se multiplican le añaden algún aumento, no pueden añadir sino un quinto grado de intensidad, o una parte de ese grado, y así no sólo resultará un hábito con mayor prontitud y facilidad para actos iguales, sino también capaz de actos más intensos.

15. En efecto, no es posible entender en un hábito concreto un doble modo de intensificación en orden a los mismos actos, puesto que tampoco se da ese doble modo de intensificación en los actos mismos, ni puede explicarse por qué razón se añade a un hábito como de cuatro grados alguna intensidad sin que se haga capaz, según ella, de comunicar al acto una intensidad semejante. Unicamente puede responder alguno que ese aumento no se lleva a cabo por adición del quinto grado, que esencialmente guarda orden con los cuatro primeros y los perfecciona, sino como por cierta repetición de los otros cuatro grados semejantes, que se unen a los anteriores y, aunque no hagan al hábito esencialmente más intenso en orden a los actos, sin embargo lo hacen más fuerte. Pero esto equivale a afirmar más bien que se multiplican hábitos numéricamente distintos en un mismo sujeto con respecto a unos mismos actos, y no que aumenta el hábito, porque esos grados acumulados como accidentalmente en el mismo sujeto (por decirlo así), de igual manera que por su naturaleza no componen la escala de una cualidad, tampoco pueden unirse entre sí para constituir esencialmente una cualidad, como quedará más claro por lo que diremos acerca de la intensificación. Pero la multiplicación de hábitos numéricamente distintos en un mismo sujeto con respecto a unos mismos actos equivaldría a un proceso al infinito y está en contradicción con lo dicho arriba, en la disp. V, sobre la individuación de

virtutem ad aequalem effectum; ad quod satis esse videtur et nobilitas agentis et multitudo formae, cui aequivalet multiplicatio actuum. Sed nihilominus hoc augmenti genus nec probari nec satis intelligi potest, quia intensio, ut nunc suppono, non est aggregatio similium graduum, sed supponit latitudinem formae cum aliquo ordine per se inter ipsos gradus, a primo usque ad ultimum, in quorum assecutione intensio consistit, ut disp. XLVI videbimus. Si ergo habitus iam pervenit ad quartum gradum, in quo adaequatur actibus per quos factus est, et nihilominus similes actus multiplicati illi addunt aliquod augmentum, non possunt nisi quintum gradum intensionis addere, vel partem eius, et ita non solum fiet habitus promptior et facilior ad aequales actus, sed etiam potens ad intensiores.

15. Neque enim intelligi potest in tali habitu duplex modus intensionis in ordine ad eosdem actus, cum neque in ipsis actibus talis duplex intensio inveniatur, neque explicari possit qua ratione habitui ut quatuor addatur aliqua intensio, et quod secundum illam non fiat potens ad comunicandum actui similem intensionem. Solum potest quis respondere illud augmentum non esse per additionem illius quinti gradus, qui per se habet ordinem cum prioribus quatuor et illos perficit, sed veluti per quamdam iterationem aliorum quatuor graduum similium, qui prioribus uniuntur, et licet non reddant habitum per se intensiorem in ordine ad actus, reddunt tamen fortiorem. Sed hoc potius est dicere multiplicari habitus numero distinctos in eodem subiecto respectu eorumdem actuum, quam augeri habitum, quia illi gradus quasi per accidens accumulati in eodem subiecto (ut ita dicam), sicut natura sua non componunt latitudinem unius qualitatis, ita nec uniri inter se possunt ad unam qualitatem per se constituendam, ut ex iis quae de intensione dicemus magis constabit. Multiplicare autem habitus numero distinctos in eodem subiecto respectu eorumdem actuum esset in infinitum progredi, repugnatque superius dictis de individuatione ac-

los accidentes. Por eso es más verdadero que no se da ningún aumento de esa clase en los hábitos, sino que los actos semejantes y los iguales no hacen nada más, cuando ya encuentran un hábito de igual intensidad.

Respuesta a las objeciones en contrario

16. No tiene valor alguno contra esto la razón de Durando, a saber, que todo sujeto pasivo, mientras es paciente, recibe alguna mutación; pero todo acto realizado por un hábito obra algo en la potencia, ya que mediante él la potencia es paciente en acto; luego tal acto, cualquiera que sea su intensidad, imprime en la potencia algo con lo que aumente el hábito. Porque se responde negando la menor, pues el acto inmanente no siempre obra sobre la potencia, sino que él es producido en la potencia, y es una impresión producida en la potencia mediante una acción inmanente por un agente intrínseco, que es la potencia misma, ya sea sola, ya sea juntamente con el hábito. Pues tampoco es obstáculo el fundamento de Gabriel y de otros, por suponer un falso modo de intensificación.

17. Además, no obsta la experiencia antes aducida, por ser suficiente el modo de aumento mediante varios actos iguales que ha sido explicado por nosotros del primer modo. En efecto, una vez que el hábito ha llegado operando a cierto estado con suficiente facilidad moral, no puede resultar manifiesto por experiencia que dicha facilidad aumente con actos enteramente iguales. Sobre todo porque no es posible conocer de manera suficiente por experimentos si los actos son enteramente iguales o no. A esto se añade también que la misma disposición corporal, y la de la imaginación y la memoria, puede contribuir en algo a esta facilidad; porque no podemos negar que estas cosas ayudan, aunque no sean la causa total de esa facilidad.

18. Finalmente, por lo dicho en este primer punto resulta claro cómo el hábito así producido y perfeccionado mediante varios actos semejantes es uno; porque es uno con unidad de intensidad, que es una unidad *per se* en las cualidades, y a veces suele denominarse unidad simple, distinguiéndose de la unidad imperfecta, que sólo tiene lugar por colección de varios hábitos o por proporción

cidentium, in disp. V. Et ideo verius est nullum esse tale augmentum in habitibus, sed similes et aequales actus nihil ulterius agere, quando iam inveniunt habitum aeque intensum.

Obiectionibus in contrarium satisfit

16. Neque contra hoc est alicuius momenti ratio Durandi, scilicet, quod omne passivum, dum patitur, aliquam mutationem recipit; sed omnis actus elicitus ab habitu agit aliquid in potentia, quia per illum potentia actu patitur; ergo talis actus, cuiuscumque intensionis sit, aliquid imprimit in potentiam, quo augeat habitum. Respondetur enim negando minorem, quia actus immanens non semper agit in potentiam, sed ipse fit in potentia et est impressio quae per actionem immanentem fit in potentia ab agente intrinseco, quod est ipsamet potentia, vel sola vel cum habitu. Neque enim obstat fundamentum Gabrielis et aliorum, quia supponit falsum modum intensionis.

17. Denique non obstat experientia supra adducta, quia sufficit ille modus augmenti per plures actus aequales explicatus a nobis priori modo. Nam, postquam habitus operando pervenit ad quemdam statum cum sufficienti morali facilitate, non potest experientia constare quod per actus omnino aequales illa facilitas augeatur. Maxime quia non potest satis experimento cognosci an actus sint omnino aequales necne. Accedit etiam quod ipsa dispositio corporis, et imaginationis ac memoriae, potest aliquid conferre ad hanc facilitatem; non enim negare possumus quin haec iuvent, quamvis non sint tota causa illius.

18. Tandem, ex dictis in hoc primo puncto constat quomodo habitus sic effectus et perfectus per plures actus similes, unus sit; est enim unus unitate intensionis, quae est unitas per se in qualitatibus, et aliquando vocari solet unitas simplex, et distinguitur ab unitate imperfecta, quae solum est per collectionem plurium habituum, vel propor-

de varias cualidades, como es la que se da en la salud o en la belleza. En este sentido afirman muchos que el hábito es una cualidad simple, de lo cual nos ocuparemos en seguida. Sin embargo, en sentido riguroso, aquélla es una unidad por composición, como lo es la unidad de la cantidad continua, ya que surge por unión de varios grados que se distinguen en la realidad. A este respecto existe la misma razón para los hábitos y las demás cualidades susceptibles de intensificación, asunto del que trataremos en la disp. XLVI.

SECCION XI

De qué clase es el aumento extensivo del hábito, y qué unidad del hábito corresponde a aquél

1. Que este tipo de aumento se da en los hábitos, lo hemos supuesto anteriormente por la doctrina común, prescindiendo de la cuestión de si es un aumento propio o no; porque esto lo hemos dejado para investigarlo aquí, preguntando de qué clase es, y si en realidad es aumento o más bien producción de un nuevo hábito.

Se propone el sentido y el nudo de la cuestión

2. Mas, para poner de manifiesto la dificultad de la cuestión, supongo en primer lugar que el hábito no puede recibir este aumento extensivo a no ser por adición de alguna realidad que se produzca en él. Porque en este punto parecen coincidir todos los autores. En cuanto a aquellos que estiman que con semejante adición se produce también la mera intensificación, es cosa evidente, y se patentiza por Escoto, *In II*, dist. 3, q. 10, e *In III*, dist. 23; Gabriel, en el mismo pasaje, q. 2, y en el *Prologo Sent.*, q. 8; Ockam, en el lugar citado, q. 1 y 9; Gregorio, q. 3. Pero, entre los que niegan que la intensificación se produzca por adición, algunos —a los que citaré más adelante— piensan que debe afirmarse lo mismo acerca de esta extensión. Nosotros, en cambio, suponemos ahora lo opuesto, y lo tomamos de Santo Tomás, I-II, q. 52, a. 1, donde

tionem plurium qualitatum, qualis est in sanitate vel pulchritudine. Quo sensu dicunt multi habitum esse simplicem qualitatem, de quo statim videbimus. In rigore tamen illa est unitas per compositionem, sicut est unitas quantitatis continuae, quia est per unionem plurium graduum qui in re ipsa distinguuntur. In quo eadem est ratio habituum et reliquarum qualitatum quae intensionem recipiunt, de qua re dicturi sumus disp. XLVI.

SECTIO XI

Quale sit augmentum extensivum habitus, et quae unitas habitus illi correspondeat

1. Quod huiusmodi augmentum sit in habitibus, supra supposuimus ex communi doctrina, abstrahendo ab ea quaestione, an sit proprium augmentum, necne; id enim hic investigandum reliquimus, inquirendo quale illud sit et an revera sit augmentum, vel potius productio novi habitus.

Quaestionis sensus et punctus proponitur

2. Ut autem difficultas quaestionis aperiatur, suppono primo habitum non posse recipere hoc augmentum extensivum nisi per additionem alicuius rei quae in illo fiat. In hoc enim omnes auctores convenire videntur. Et de illis quidem qui etiam meram intensionem per huiusmodi additionem fieri putant, res est manifesta, et patet ex Scoto, In II, dist. 3, q. 10, et In III, dist. 23; Gabriele ibi, q. 2, et in Prolog. Sent., q. 8; Ocham ibidem, q. 1 et 9; Greg., q. 3. Inter eos vero qui negant intensionem fieri per additionem, aliqui idem putant esse dicendum de hac extensione, quos infra referam. Nos tamen nunc oppositum supponimus, idque sumimus ex D. Thoma, I-II, q. 52, a. 1,

distingue este doble aumento, intensivo y extensivo, aunque con diversos términos; porque al aumento intensivo lo llama *por parte del sujeto*, ya que la intensificación se realiza en cuanto el sujeto participa cada vez más de una misma forma o un mismo hábito, mientras que al aumento extensivo lo denomina *por parte de la propia forma en sí misma*, porque afirma que este aumento se da en los hábitos según el orden que guardan con respecto a los objetos. *Como es* —dice— *mayor o menor la ciencia que se extiende a más o menos cosas*. Y a propósito de este aumento añade, en el a. 2, que se produce por adición, aunque parece negar esto acerca del primer aumento intensivo, cosa que veremos después.

3. Y se demuestra por la razón, porque, en primer lugar, los argumentos que pueden probar que en la intensificación se añade algo, son mucho más concluyentes ahora. Además, esto puede defenderse por la razón común de aumento real; en efecto, ¿cómo puede la mente concebir un aumento real sin adición real? Por otra parte, mediante este aumento se produce en la potencia un nuevo efecto formal y real, que antes no existía, ya que queda inclinada a un nuevo objeto, por ejemplo, a una nueva conclusión científica, a la cual no estaba inclinada antes; luego es necesario que ese efecto se realice mediante una nueva forma o una nueva parte de forma. La consecuencia es patente, porque ni el efecto formal puede producirse sin la forma, ni la forma preexistente puede conferir un nuevo efecto formal, pues anteriormente informaba cuanto podía; en efecto, esta forma de que tratamos es una forma absoluta, que inhiere en acto según su totalidad y, consiguientemente, también informa en acto cuanto puede; luego, al crecer el efecto formal y real de esta forma, es preciso que en la realidad se añada algo a la misma forma. Este argumento, aunque parezca concluir en sentido general acerca de todo aumento real, sin embargo es máximamente concluyente a propósito de este aumento extensivo, puesto que éste conviene a la propia forma por razón de sí misma y según el orden que puede guardar con respecto a diversos objetos o diversos actos, y no sólo por razón del sujeto. Con lo cual se confirma, ya que el hábito, mediante este aumento, posee una nueva relación trascendental a nuevos actos y nuevos objetos; pero una nueva relación trascen-

ubi distinguit hoc duplex augmentum, intensivum et extensivum, quamvis sub diversis vocibus; nam augmentum intensivum vocat *ex parte subiecti*, quia intensio fit in quantum subiectum magis ac magis participat eamdem formam seu eumdem habitum; augmentum vero extensivum vocat *ex parte ipsius formae secundum se;* hoc enim augmentum dicit esse in habitibus secundum ordinem quem habent ad obiecta. *Ut est* (inquit) *maior vel minor scientia, quae ad plura vel pauciora se extendit*. Et de hoc augmento subdit, a. 2, fieri per additionem, quamvis de priori augmento intensivo id negare videatur, de quo postea videbimus.

3. Et ratione probatur, quia, imprimis, rationes quae probare possunt in intensione aliquid addi, multo magis hic concludunt. Deinde, ex ratione communi augmenti realis id convinci potest; quo modo enim mente concipi potest reale augmentum sine additione reali? Praeterea, per hoc augmentum fit in potentia novus effectus formalis et realis, qui antea non erat, nam manet propensa ad novum obiectum, verbi gratia, ad novam conclusionem scientiae, ad quam antea non erat; ergo illum effectum necesse est fieri per novam formam seu novam partem formae. Patet consequentia, quia neque effectus formalis potest fieri sine forma, neque forma praeexistens potest conferre novum effectum formalem, nam antea informabat quantum poterat; nam haec forma, de qua agimus, est forma absoluta, in actu inhaerens secundum se totam, et consequenter actu etiam informans quantum potest; ergo, crescente effectu formali et reali huius formae, necesse est aliquid in re ipsa addi ipsi formae. Quae ratio, licet generaliter de omni augmento reali concludere videatur, maxime tamen de hoc extensivo, nam hoc convenit ipsi formae ratione sui et secundum ordinem quem habere potest ad diversa obiecta vel diversos actus, et non tantum ratione subiecti. Unde confirmatur, nam habitus per hoc augmentum habet novam habitudinem transcendentalem ad novos actus et nova obiecta; sed nova habitudo tran-

dental no puede darse sino en una nueva entidad añadida, puesto que tal relación no proviene de la mutación de algo extrínseco; luego este aumento requiere necesariamente semejante adición. Finalmente, a dicho hábito se le añade virtud activa, no sólo en cuanto al modo de obrar, o modo del efecto, sino también en cuanto a diversos efectos, es decir, en cuanto a varios actos que sean, ya específicamente diversos, ya, por lo menos, muy desemejantes en la tendencia hacia el objeto; luego ese aumento se ha producido por adición real, pues la virtud real no crece por sí y en sí sin un aditamento real.

4. *El aumento extensivo de los hábitos se realiza mediante actos de la misma potencia sobre diversos objetos.*— En segundo lugar, supongo que este aumento extensivo del hábito se produce por actos de la misma potencia, aunque de alguna manera desemejantes entre sí en la tendencia al objeto, y no sólo en la intensificación y debilitación. Se demuestra la primera parte, porque, si los actos son de diversas potencias, engendrarán hábitos enteramente distintos, ya que, como se ha dicho arriba, el acto introduce un hábito en aquella potencia en la que está él; luego, si los actos están en diversas potencias, cada uno introducirá un hábito en su propia potencia; luego producirán hábitos diversos y no aumentarán uno idéntico, porque un hábito solo no puede estar en diversos sujetos. Se prueba la segunda parte porque, si los actos son por completo semejantes y difieren únicamente en la intensidad, podrán intensificar el hábito, pero no extenderlo, puesto que los actos sólo producen en el hábito la perfección que está en proporción con ellos.

Primer punto de la dificultad acerca del aumento extensivo del hábito: de qué clase es

5. Así, pues, de esto surgen varias dificultades. La primera es de qué clase puede ser este aumento extensivo en los hábitos. Y el motivo de duda está en que, o lo que se añade mediante tal aumento se une esencial y propiamente al hábito preexistente, o sólo mediante otro, a saber, porque uno y otro están en el mismo sujeto próximo. Lo primero no puede entenderse, y lo segundo no basta para el verdadero y propio aumento del hábito; luego. Se prueba la menor en

scendentalis non potest esse nisi in nova entitate addita, quia talis habitudo non provenit ex mutatione alicuius extrinseci; ergo hoc augmentum necessario requirit huiusmodi additionem. Tandem, illi habitui additur virtus activa, non tantum quoad modum agendi, vel modum effectus, sed etiam quoad diversos effectus, id est quoad varios actus vel specie diversos, vel saltem valde dissimiles in tendentia ad obiectum; ergo illud augmentum factum est per realem additionem, nam virtus realis non crescit per se et in se sine reali additamento.

4. *Extensivum augmentum habituum fit per actus eiusdem potentiae circa diversa obiecta.*— Secundo, suppono huiusmodi augmentum extensivum habitus fieri per actus eiusdem quidem potentiae, aliquo tamen modo inter se dissimiles in tendentia ad obiectum, et non tantum in intensione et remissione. Probatur prima pars, nam si actus sunt diversarum potentiarum, generabunt habitus omnino distinctos, quia, ut supra dictum est, actus in ea potentia inducit habitum in qua ipse est; ergo, si actus sunt in diversis potentiis, unusquisque inducet habitum in sua propria potentia; ergo facient habitus diversos, non augebunt eumdem, quia non potest unus habitus esse in diversis subiectis. Secunda pars probatur, quia, si actus sint omnino similes solumque differant in intensione, poterunt quidem intendere habitum, non tamen extendere, quia actus solum efficiunt in habitu perfectionem sibi proportionatam.

Primus punctus difficultatis de augmento extensivo habitus, quale sit

5. Ex his ergo variae oriuntur difficultates. Prima est quale possit esse hoc augmentum extensivum in habitibus. Et ratio dubitandi est quia vel id quod additur per tale augmentum unitur per se ac proprie habitui praeexistenti, vel solum per aliud, scilicet, quia utrumque est in eodem proximo subiecto. Primum non potest intelligi; secundum autem non sufficit ad verum et proprium augmentum ha-

cuanto a su primera parte, porque la unión esencial entre cualidades del mismo sujeto no puede entenderse si no es por modo de intensificación; porque es necesario que las cosas que se unen de esa manera se relacionen como entidades parciales con respecto a la cualidad íntegra que de ellas se compone y, en consecuencia, que se relacionen mutuamente como compartes unibles entre sí. Pero sólo de dos maneras podemos entender que dos partes sean unibles entre sí; primero, inmediatamente por modo de acto y potencia, como se unen la materia y la forma; segundo, mediante algún término indivisible en el que esas partes se unen por modo de continuación, como se unen dos partes de la línea en un punto. El primer modo de unión no tiene lugar entre partes de una misma cualidad, porque nunca se unen de esa manera dos cosas, a no ser que una se comporte como potencia y la otra como acto, pues ésta es la única razón de la presente unidad, que así resulta de muchas cosas, como Aristóteles enseñó frecuentemente, en los libros VII y VIII de la *Metafísica*. Ahora bien, las partes de una misma cualidad no se relacionan entre sí como acto y potencia, puesto que ninguna es recibida en la otra como en su sujeto, ni la actualiza, sino que ambas modifican próximamente al mismo sujeto en el que está toda la cualidad. Por eso, tales partes no guardan un orden esencial entre sí, sino que cada una puede inherir por sí sola en su sujeto; por consiguiente, ninguna actualiza a la otra; luego no tienen entre sí ese género de unión. Esto se patentiza de modo manifiesto en la presente materia; en efecto, aunque una virtud, por ejemplo la de la religión, se extienda a los actos de orar, ofrecer sacrificios y hacer votos, y se conciba que en orden a ellos tiene diversas entidades parciales, según las cuales aumente tal hábito, sin embargo una parte no se relaciona con otra como la potencia con el acto, ni en el sujeto una se presupone esencialmente para la otra, sino que, indistintamente, dicha virtud puede incoarse con los actos de oración, por ejemplo, y aumentarse con los actos de sacrificio, y al contrario; luego el primer modo de unión no tiene lugar en este aumento o entre las entidades parciales de un mismo hábito.

6. Tampoco el otro modo tiene lugar en la cualidad, a no ser por razón de la intensidad, en la cual —según veremos después— se da cierta escala que guarda proporción con la escala extensiva de la cantidad, en cuanto es divisible

bitus; ergo. Probatur minor quoad priorem partem, quia unio per se inter qualitates eiusdem subiecti intelligi non potest nisi per modum intensionis; necesse est enim ut quae sic uniuntur, comparentur ut entitates partiales respectu illius integrae qualitatis quae ex illis coalescit, et consequenter quod inter se comparentur ut compartes inter se unibiles. Solum autem duobus modis intelligere possumus duas partes esse inter se unibiles. Primo immediate per modum actus et potentiae, sicut uniuntur materia et forma; secundo, medio aliquo termino indivisibili, in quo illae duae partes coniunguntur per modum continuationis, sicut uniuntur duae partes lineae in puncto. Prior modus unionis non habet locum inter partes eiusdem qualitatis, quia nunquam aliqua duo uniuntur illo modo, nisi unum se habeat ut potentia, aliud ut actus; haec est enim unica ratio huius unitatis, hoc modo consurgentis ex multis, ut Aristoteles saepe docuit, VII et VIII Metaph. At vero partes eiusdem qualitatis non comparantur inter se ut actus et potentia, quia neutra recipitur in alia ut in subiecto, neque actuat illam, sed utraque proxime afficit idem subiectum in quo inest tota qualitas. Unde nec tales partes habent per se ordinem inter se, sed unaquaeque potest per se sola inhaerere suo subiecto; neutra ergo actuat aliam; ergo non habent inter se illud genus unionis. Quod manifeste patet in praesenti materia, nam, etiamsi una virtus religionis, verbi gratia, extendatur ad actus orandi, sacrificandi et vovendi, et in ordine ad illos intelligatur habere diversas entitates partiales, secundum quas talis habitus augeatur, non tamen comparatur una pars ad aliam ut potentia ad actum, neque una per se supponitur in subiecto ad aliam, sed indifferenter potest illa virtus inchoari per actus orandi, verbi gratia, et augeri per actus sacrificandi, et e converso; ergo prior modus unionis non habet locum in hoc augmento, seu inter partiales entitates eiusdem habitus.

6. Neque etiam alter modus habet locum in qualitate, nisi ratione intensionis, in qua, ut infra videbimus, est latitudo quaedam proportionem servans ad latitudinem exten-

hasta el infinito, y, consiguientemente, en ella se encuentran partes de una misma escala intensiva y términos indivisibles, en los cuales se unen aquellas partes, porque sin estas cosas no puede tener lugar tal modo de unión. Ahora bien, en el aumento extensivo no puede darse este modo de unión por dos razones. Primero, porque cada una de esas partes de la extensión, de las cuales se dice que se unen así, no es divisible ulteriormente según la extensión, sino indivisible; por ejemplo, aunque se diga que la ciencia tiene una escala extensiva según los diferentes asentimientos a las diversas conclusiones, no obstante, cada uno de los asentimientos es indivisible extensivamente porque termina sólo en una verdad indivisible. Por eso también aquella entidad parcial o grado que en el hábito corresponde a cada acto es asimismo indivisible extensivamente, porque está en proporción con el acto mediante el cual es producida e inclina de manera indivisible a él y a su objeto; luego entre tales partes de la extensión del hábito no puede haber unión por modo de continuación, ya que nunca se unen de esa manera las cosas que son indivisibles.

7. La segunda razón es que, en las cosas que se unen por modo de continuación, se da un término indivisible común a ambos extremos de la unión, como se ha dicho antes acerca de la cantidad y se dirá más abajo a propósito de la intensificación. Pero en el caso presente no puede darse un término de esa clase en el cual se unan las partes de la extensión de un mismo hábito, ya por la razón que precede, pues, siendo indivisibles en sí mismas esas partes, no necesitan de un ulterior término indivisible, e incluso no pueden tenerlo; ya también porque ese término indivisible debería ser proporcionado a la entidad del hábito; luego debe inclinar, según su modo, hacia algún acto y algún objeto, puesto que toda la entidad del hábito es esencialmente de este tipo. Por tanto, como una parte de dicho hábito inclina a un acto, y otra a otro, pregunto, a propósito de ese término indivisible —en el que se unen tales partes—, a qué acto inclina, ya que no hay mayor razón para uno que para otro, y no puede inclinar a ambos, pues se dice que aquél es indivisible y en los actos se da una escala extensiva. Además, porque en los actos no hay nada realmente común en lo cual se unan; luego

sivam quantitatis, in hoc quod est in infinitum divisibilis, et consequenter in ea repeiriuntur partes eiusdem latitudinis intensivae et indivisibiles termini, quibus illae partes uniuntur; nam sine his non potest habere locum talis modus unionis. At vero in augmento extensivo non potest hic modus unionis inveniri propter duo. Primo, quia unaquaeque illarum partium extensionis, quae sic uniri dicuntur, non est ulterius divisibilis secundum extensionem, sed indivisibilis; ut, verbi gratia, licet scientia dicatur habere latitudinem extensivam secundum varios assensus diversarum conclusionum, tamen unusquisque assensus est indivisibilis extensive, quia ad unam tantum indivisibilem veritatem terminatur. Unde etiam illa partialis entitas seu gradus correspondens in habitu unicuique actui est etiam indivisibilis extensive, quia proportionatur actui per quem fit et ad illum eiusque obiectum indivisibiliter inclinat; ergo inter huiusmodi partes extensionis habitus non potest esse unio per modum continuationis; nunquam enim sic uniuntur ea quae indivisibilia sunt.

7. Secunda ratio est quia in his quae uniuntur per modum continuationis datur indivisibilis terminus communis utrique extremo unionis, ut supra dictum est de quantitate et infra dicetur de intensione. In praesenti autem non potest dari huiusmodi terminus, in quo uniantur partes extensionis eiusdem habitus, tum propter praecedentem rationem, nam, cum illae partes sint in se indivisibiles, non indigent ulteriori termino indivisibili, immo neque illum habere possunt; tum etiam quia ille indivisibilis terminus deberet esse proportionatus entitati habitus; ergo debet iuxta modum suum inclinare ad aliquem actum et obiectum, quia tota entitas habitus huiusmodi est essentialiter. Cum ergo una pars illius habitus inclinet ad unum actum, et alia ad alium, inquiro de illo indivisibili termino, in quo tales partes uniuntur, ad quem actum inclinet, quia non est maior ratio de uno quam de alio; nec vero potest ad utrumque inclinare, cum ille dicatur esse indivisibilis et in actibus sit latitudo extensiva. Item, quia in actibus nihil est commune realiter in quo

tampoco en el hábito puede corresponderle nada semejante. Así, pues, de este razonamiento parece concluirse que no puede haber ninguna unión real entre aquello que se supone ya adquirido en un hábito y aquello que se añade mediante este aumento extensivo. De donde resulta que esas dos cosas sólo pueden unirse mediante otra, a saber, porque están unidas en un mismo sujeto próximo.

8. *No se da únicamente un solo hábito en cada una de las potencias.*— Ahora se demuestra ya la segunda parte antes establecida, a saber, que esta unión no basta para el verdadero aumento del hábito, pues aquél no es aumento, sino adquisición de un nuevo hábito en la misma potencia. Efectivamente, ese modo de unión es común a todos los hábitos de una misma potencia; luego, siempre que se adquiere un hábito en una potencia que ya posee otro, habrá aumento extensivo, cosa que se dirá con toda impropiedad, pues lo que aumenta debe ser lo mismo que antes se había engendrado. A no ser que alguien diga que una potencia tiene únicamente un solo hábito, lo cual sería absurdísimo en filosofía moral, en la que es cosa aceptadísima que en un mismo apetito se dan varias virtudes morales, y en un mismo entendimiento varias virtudes intelectuales. Y en teología es por lo menos cierto que la caridad y la esperanza son virtudes y hábitos distintos, aun cuando estén en la misma voluntad.

Segundo punto: mediante qué actos crece extensivamente el hábito

9. La segunda dificultad es mediante qué actos se produce este aumento extensivo de los hábitos, si mediante actos específicamente diversos o sólo numéricamente distintos. Pues, aunque se ha dicho que se adquieren por actos de alguna manera desemejantes, no por ello se sigue que deban ser específicamente diversos; en efecto, entre los individuos de una misma especie, sobre todo relativos, puede haber algunos enteramente semejantes, como, por ejemplo, las especies visibles de Pedro, y otros que sean en cierto modo desemejantes individualmente, como las especies visibles de Pedro y de Pablo, según se ha indicado antes, en la disp. V. Parece, pues, que esta desemejanza individual no sólo es suficiente entre los actos que aumentan extensivamente un mismo hábito, sino que además

uniantur; ergo neque in habitu potest aliquid simile correspondere. Ex hoc ergo discursu videtur concludi nullam esse posse realem unionem inter id quod supponitur iam acquisitum in aliquo habitu et id quod additur per augmentum hoc extensivum. Ex quo fit illa duo solum per aliud posse uniri, scilicet, quia in eodem proximo subiecto coniunguntur.

8. *Non tantum singuli habitus sunt in singulis potentiis.*— Iam vero probatur altera pars superius posita, nimirum, quod haec unio non sufficiat ad verum augmentum habitus, quia illud non est augmentum, sed acquisitio novi habitus in eadem potentia. Nam ille modus unionis communis est omnibus habitibus eiusdem potentiae; ergo, quotiescumque habitus acquiritur in una potentia iam habente alium, erit augmentum extensivum, quod impropriissime dicetur, quia id quod augetur debet esse idem quod antea genitum erat. Nisi quis fortasse dicat unius potentiae esse tantum unum habitum, quod esset absurdum in morali philosophia, in qua receptissimum est dari in eodem appetitu plures virtutes morales, et in eodem intellectu plures virtutes intellectuales. Et in theologia ut minimum certum est charitatem et spem esse virtutes et habitus distinctos, etiamsi sint in eadem voluntate.

Secundus punctus, per quos actus crescat extensive habitus

9. Secunda difficultas est per quos actus fiat hoc augmentum extensivum habituum, an per actus specie diversos, vel tantum numero distinctos. Quamvis enim dictum sit acquiri per actus aliquo modo dissimiles, non tamen propterea sequitur debere esse specie diversos; nam inter individua eiusdem speciei, praesertim respectiva, possunt esse quaedam omnino similia, ut, verbi gratia, species visibiles Petri, et alia aliquo modo dissimilia individualiter, ut species visibiles Petri et Pauli, ut supra tactum est disp. V. Videtur ergo haec dissimilitudo individualis non solum sufficere inter actus augentes eumdem habitum extensive, verum

no puede ser mayor. Lo primero es patente, porque, cualquiera que sea el modo como los actos tiendan a diversos objetos, uno no puede engendrar inclinación a otro, ni inversamente; luego la inclinación habitual adquirida mediante un acto aumentará extensivamente hacia un nuevo objeto mediante otro acto, desde luego semejante en especie, pero desemejante individualmente por causa de la tendencia a un diverso objeto cuasi material. Lo segundo es manifiesto, porque, si los actos son específicamente diversos, engendrarán hábitos específicamente diversos; luego no pueden aumentar un mismo hábito, ni siquiera extensivamente. La consecuencia resulta clara por lo dicho; y se prueba el antecedente, ya porque los hábitos se especifican por los actos, con lo cual de actos específicamente diversos tomarán los hábitos diferencias específicas diversas, ya también porque el acto es la causa próxima del hábito, al cual deja como semilla suya para actos semejantes; luego los hábitos específicamente diversos dejarán (por así decirlo) semillas específicamente diversas.

10. Pero en contra está el que la sola desemejanza individual de los actos no parece suficiente para este aumento extensivo. En primer lugar, porque, de no ser así, mediante todos los actos numéricamente distintos que versan sobre diversos objetos materiales aumentaría extensivamente el hábito, como aumentaría la justicia restituyendo a uno dinero, a otro trigo, y así en otros casos, lo cual parece no sólo superfluo, sino también falso. En segundo lugar, porque, de lo contrario, nunca podría un mismo hábito realizar actos específicamente diversos, ya que sólo puede hacer actos semejantes a aquellos por los que ha sido producido; por tanto, si no puede ser producido y completado por actos específicamente diversos, tampoco podrá realizarlos. Pero el consiguiente parece falso, ya que un mismo hábito de ciencia puede prestar asentimientos a varias conclusiones, y una misma virtud moral realiza la intención y la elección y otros actos semejantes, que parecen por completo diversos específicamente.

Tercer punto: de qué clase es la unidad del hábito

11. En estas dificultades se toca también la célebre cuestión de si el hábito es una cualidad simple o una colección de varias, cuestión que, como insinué arriba, puede tener dos sentidos. Uno, si el hábito es de tal manera simple que

etiam non posse esse maior. Primum patet, quia quacumque ratione actus tendant in diversa obiecta, non potest unus generare inclinationem ad alium, neque e converso; ergo habitualis inclinatio acquisita per unum actum augebitur extensive ad novum obiectum per alium actum, similem quidem in specie, dissimilem autem individualiter, ob tendentiam ad diversum obiectum quasi materiale. Secundum patet, quia, si actus sint specie diversi, generabunt habitus specie diversos; ergo non possunt augere eumdem habitum, etiam extensive. Consequentia patet ex dictis; et antecedens probatur, tum quia habitus specificantur per actus, atque ita ex actibus specie diversis sument habitus specificas differentias diversas, tum etiam quia actus est proxima causa habitus, quem relinquit tamquam semen suum ad similes actus; ergo habitus specie diversi relinquent (ut ita dicam) semina specie diversa.

10. In contrarium vero est, quia sola dissimilitudo individualis actuum non videtur sufficiens ad hoc augmentum extensivum. Primo, quia alias per omnes actus numero distinctos, qui versantur circa diversa materialia obiecta, augeretur habitus extensive, ut iustitia restituendo huic pecuniam, illi triticum, et sic de aliis, quod videtur et supervacaneum et falsum. Secundo, quia alias nunquam idem habitus posset elicere actus specie diversos, quia solum potest efficere actus similes illis a quibus effectus est; ergo, si non potest fieri et compleri per actus specie diversos, neque illos poterit efficere. Consequens autem videtur falsum; nam idem habitus scientiae potest elicere assensus plurium conclusionum, et eadem virtus moralis elicit intentionem et electionem ac similes actus, qui plane videntur specie diversi.

Tertius punctus, qualis sit unitas habitus

11. In his difficultatibus attingitur etiam quaestio illa celebris, an habitus sit simplex qualitas, vel collectio plurium, quae, ut supra insinuavi, duos potest habere sensus.

no admite en sí ninguna composición según la extensión; otro, aun cuando el hábito sea una cualidad de algún modo compuesta, si es una cualidad verdadera y esencialmente una, o sólo tiene alguna unidad artificial por colección de muchas cosas; la solución de uno y otro sentido depende del modo de explicar el aumento extensivo, del cual tratamos ahora.

Primera opinión: todo hábito es una cualidad simple

12. Pues bien, en esta cuestión hay varias opiniones. La primera es que el hábito es una cualidad no sólo una *per se*, sino también simple e indivisible extensivamente; porque ahora hablamos en este sentido, para que no sea preciso advertir siempre lo mismo. Así piensa Cayetano, I-II, q. 54, a. 4; y Capréolo, q. 3 del *Prologo;* el Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 56; Enrique, *Quodl.* IX, q. 4. De igual manera opinan muchos de los tomistas más recientes, y piensan que es sentencia de Santo Tomás, en la citada q. 54, a. 4, de I-II. Estos, consecuentemente, filosofan acerca del aumento extensivo de igual manera que acerca del intensivo, en lo que concierne a que ni uno ni otro se realiza por adición de entidad, sino únicamente por un diverso modo de comportarse la misma entidad indivisible con respecto al sujeto; aunque los autores citados no declaran esto tan abiertamente. Por eso, cuando Santo Tomás, en el lugar antes indicado, dice que el hábito aumenta en sí mismo por adición, pueden exponerlo en el sentido de que sólo habla del hábito intelectual y de la adición de las especies inteligibles. Y esa exposición tiene fundamento en sus palabras; efectivamente, en I-II, q. 52, a. 1 y 2, habla en particular de la ciencia y dice que ésta aumenta por adición de muchas conclusiones, las cuales no se entiende que se añadan sino mediante las especies inteligibles.

13. La razón de esta opinión puede consistir en que el hábito es una especie propísima y *per se* de la cualidad; luego todo hábito, por ser en su especie un solo hábito, es también una cualidad una *per se;* pero no puede ser una *per se* si no es también simple; luego. La menor se prueba por dichos autores con un argumento que es común a la intensificación: esa composición de partes o grados

Unus est an habitus ita sit simplex ut nullam in se compositionem admittat secundum extensionem; alius est, esto habitus sit qualitas aliquo modo composita, an sit qualitas vere ac per se una, an vero solum habeat unitatem aliquam artificiosam ex collectione plurium, et utriusque sensus decisio pendet ex modo explicandi augmentum extensivum, in quo nunc versamur.

Prima opinio, omnem habitum esse simplicem qualitatem

12. Sunt ergo in hac re variae sententiae. Prima est habitum esse qualitatem non solum per se unam, sed etiam simplicem et indivisibilem extensive; ita enim nunc loquimur, ne id semper admonere necesse sit. Ita sentit Caietanus, I-II, q. 54, a. 4; et Capreol., q. 3 Prologi; Ferrar., I cont. Gent., c. 56; Henrich., Quodl. IX, q. 4. Et eodem modo opinantur multi ex recentioribus thomistis et putant esse sententiam D. Thomae, dicta q. 54, a. 4, in I-II. Qui consequenter eodem modo philosophantur de augmento extensivo quod de intensivo, quoad hoc quod neutrum fit per additionem entitatis, sed per solum diversum modum se habendi eiusdem indivisibilis entitatis respectu subiecti; quamquam dicti auctores non tam aperte hoc declarent. Unde cum D. Thomas, loco superius citato, dicit habitum secundum se augeri per additionem, exponere possunt solum loqui de habitu intellectuali et de additione specierum intelligibilium. Quae expositio habet fundamentum in verbis eius; nam I-II, q. 52, a. 1 et 2, in particulari loquitur de scientia, quam dicit augeri per additionem plurium conclusionum, quae non intelliguntur addi nisi mediis speciebus intelligibilibus.

13. Ratio huius opinionis esse potest quia habitus est propriissima et per se species qualitatis; ergo omnis habitus, quia in sua specie est unus habitus, est etiam una qualitas per se; non potest autem esse per se una, nisi sit etiam simplex; ergo. Minor probatur ex dictis auctoribus argumento quod est commune ad intensionem, scilicet, quia illa compositio ex partibus seu gradibus non

no puede darse si tales partes no se distinguen numéricamente; pero no pueden distinguirse así por estar recibidas en el mismo sujeto. Ahora bien, cuánta sea la fuerza de este argumento en el caso de la intensificación, lo veremos después; mas en el presente no es eficaz, porque se responderá que las partes de ese hábito, si son producidas por actos específicamente diversos, no difieren sólo en número, sino también en la especie parcial, pero son como partes heterogéneas que pueden unirse para componer un solo hábito; en cambio, si los actos difieren únicamente en número con alguna desemejanza en orden a los diversos objetos, por lo menos materiales, en este sentido tampoco repugna que dos accidentes de la misma especie estén simultáneamente en el mismo sujeto, como expliqué antes, en la disp. V. Parece, por tanto, que la menor indicada se prueba más eficazmente por el razonamiento hecho en la primera dificultad, acerca de la cual diremos muchas cosas después.

14. Mas, aunque los autores indicados opinen así acerca de la simplicidad del hábito, no obstante, al propio tiempo enseñan que un solo e idéntico hábito es principio de muchísimos actos y que versa sobre un objeto amplísimo, que comprende en sí varias realidades o materias, y en orden a ellas es a veces un solo hábito en estado imperfecto incoado, pero se perfecciona y consuma mediante varios actos, aunque no se le añada intrínsecamente ninguna realidad. Y, si se pregunta cómo puede el hábito de una sola esencia simple inclinar a tantas realidades o materias, responden que la razón está en que todas esas materias convienen en una razón formal de objeto, bajo la cual son alcanzadas por tal hábito. Pero cuál sea esta unidad formal del objeto, se explica muy difícilmente y no puede declararse con una regla simple o general que comprenda todos los hábitos, sino que sólo puede decirse, en sentido general, que, en cada hábito, lo que se comporta como motivo del mismo o como razón de alcanzar las realidades sobre las cuales versa es la razón formal de objeto, de la cual recibe el hábito su unidad. Mas esta razón será diversa en los diversos hábitos, de acuerdo con la diversidad y proporción de los mismos, cosa que deberá explicarse en cada una de las materias. Además, si alguien pregunta si los actos con los que se consuman tales hábitos son distintos específicamente, o sólo numéri-

potest esse, nisi partes illae numero distinguantur; non possunt autem ita distingui, cum in eodem subiecto recipiantur. Sed hoc argumentum quantam vim habeat in intensione, postea videbimus; in praesenti vero certe non est efficax, quia respondebitur partes illius habitus, si per actus specie diversos fiant, non differre tantum numero, sed etiam specie partiali, esse tamen quasi heterogeneas partes, quae uniri possunt ad componendum unum habitum; si vero illi actus differant solum numero cum aliqua dissimilitudine in ordine ad diversa obiecta, saltem materialia, sic etiam non repugnat duo accidentia eiusdem speciei esse simul in eodem subiecto, ut supra, disp. V, declaravi. Efficacius ergo videtur illa minor probari discursu facto in priori difficultate, de qua plura inferius dicemus.

14. Quamquam vero dicti auctores ita sentiunt de simplicitate habitus, nihilominus simul docent unum et eumdem habitum esse principium plurimorum actuum et versari circa latissimum obiectum, varias res seu materias in se comprehendens, et in ordine ad illas interdum esse unum habitum in statu imperfecto inchoato, perfici autem et consummari per varios actus, etiamsi illi intrinsece nulla res addatur. Quod si petas quomodo possit habitus unius simplicis essentiae ad tot res seu materias inclinare, respondent rationem esse quia omnes illae materiae conveniunt in una ratione formali obiecti, sub qua a tali habitu attinguntur. Quae sit autem haec unitas formalis obiecti, difficillime explicatur, nec potest una simplici vel generali regula, quae omnes habitus comprehendat, declarari; sed generatim solum dici potest in unoquoque habitu id quod se habet tamquam motivum eius, seu tamquam ratio attingendi res in quibus versatur, esse rationem formalem obiecti, a qua sumit habitus unitatem. Haec autem ratio in diversis habitibus, iuxta diversitatem et proportionem eorum, diversa est, quod in singulis materiis explicandum erit. Rursus, si quis interroget an actus illi quibus tales habitus consummantur sint specie distincti, vel tantum numero, quidam ex dictis aucto-

camente, algunos de los autores citados niegan en absoluto que difieran específicamente, ya que convienen en el objeto formal del hábito, mientras que otros hacen una distinción; pues, con relación al hábito, son de la misma especie, y según sus propias razones pueden diferir específicamente. Por último, si se pregunta cómo unos actos que son varios y desemejantes pueden perfeccionar el mismo hábito indivisible, no responden otra cosa sino que esa entidad indivisible puede tener diferentes maneras de modificar al sujeto, según las cuales puede ser perfeccionada diferentemente por los diferentes actos.

15. El fundamento de esta parte así explicada es que el hábito que inclina a varios actos bajo una determinada amplitud del objeto es verdaderamente uno; pero no puede ser verdaderamente uno sin ser simple, como demuestra el argumento antes aducido; luego. Se prueba la mayor, en primer lugar, por inducción; en efecto, con una sola fe creemos varias cosas, y con una sola caridad amamos a Dios y al prójimo, y así en los demás casos. De lo contrario, habría que multiplicar tantas justicias o templanzas cuantos son los oficios de estas virtudes, y, de igual manera, en cada una de las ciencias, deberían multiplicarse innumerables ciencias. Se demuestra en segundo lugar por la razón, ya que el hábito es intermedio entre la potencia y el acto; pero una sola potencia, por ser una entidad simple, se extiende a muchos actos y a muchas realidades, en cuanto convienen en alguna razón de objeto; luego también el hábito, en su orden, podrá, permaneciendo idéntico e indivisble, abarcar en sí muchas cosas bajo alguna razón de objeto. Y digo *en su orden* porque no es preciso que el hábito tenga tanta extensión como la potencia a la que perfecciona, ya que es intermedio entre ella y el acto, por lo cual participa algo, a su modo, de ambos extremos, de suerte que no es una entidad tan limitada como el acto ni tiene tanta amplitud como la potencia.

Segunda opinión, que distingue entre los hábitos del entendimiento y los de la voluntad

16. La segunda opinión establece una distinción entre los hábitos del entendimiento y los del apetito, y, acerca de los primeros, niega que sean cualidades simples, mientras que lo afirma con respecto a los segundos. Esta opinión puede

ribus simpliciter negant differre specie, quia conveniunt in obiecto formali habitus; alii vero distinguunt: nam comparatione habitus sunt eiusdem speciei, secundum vero proprias rationes possunt specie differre. Denique, si interroges quomodo plures et dissimiles actus possint eumdem indivisibilem habitum perficere, nihil aliud respondent nisi quod illa entitas indivisibilis potest habere varios modos afficiendi subiectum, secundum quos potest varie perfici per varios actus.

15. Fundamentum autem huius partis sic declaratae est quia habitus inclinans ad varios actus sub aliqua latitudine obiecti est vere unus; non potest autem esse vere unus nisi sit simplex, ut ratio supra facta probat; ergo. Maior probatur primo inductione; nam una fide varias res credimus, et una charitate diligimus Deum et proximum, et sic de caeteris. Alias tot essent iustitiae vel temperantiae multiplicandae quot sunt officia harum virtutum, et ita etiam in singulis scientiis, innumerae essent multiplicandae scientiae. Deinde probatur ratione, quia habitus est medius inter potentiam et actum; sed una potentia, cum sit simplex entitas, se extendit ad plures actus et ad plures res, prout in aliqua ratione obiecti conveniunt; ergo etiam habitus in suo ordine poterit idem indivisibilis existens multa in sese complecti, sub aliqua ratione obiecti. Dico autem *in suo ordine*, quia non oportet ut habitus tantum se extendat quantum potentia quam perficit, quia est medium inter illam et actus, et ideo ex utroque extremo aliquid suo modo participat, ut neque sit tam limitata entitas sicut actus, neque tam late pateat sicut potentia.

Secunda opinio distinguens inter habitus intellectus et voluntatis

16. Secunda opinio distinctionem facit inter habitus intellectus et appetitus, et de prioribus negat esse simplices qualitates, de posterioribus vero affirmat. Haec opinio tri-

atribuirse a Soncinas, en VI *Metaph.*, q. 9, donde, al enseñar expresamente que la ciencia no es una cualidad simple, parece pensar lo mismo a propósito de todos los hábitos del entendimiento. En cambio, en la solución *ad 3*, concede de manera expresa que los hábitos de la voluntad son cualidades simples. Así, pues, en lo que atañe a esta segunda parte, opina lo mismo, y por idéntica razón, que los demás tomistas; en cambio, por lo que respecta a la primera, se funda en que no admite en el entendimiento otros hábitos que las especies inteligibles, cuya colección ordenada afirma que constituye el hábito de la ciencia. Por eso, hablando en sentido riguroso del hábito judicativo del entendimiento, del cual tratamos ahora, no sostiene que sea simple ni compuesto, sino que más bien lo elimina, aunque en este punto pueda darse alguna ambigüedad y equivocidad en los términos. Efectivamente, Soncinas distingue dos clases de especies inteligibles: unas, que son producidas por el entendimiento agente y preceden al asentimiento de la ciencia, de las cuales dice que sólo representan realidades incompletas; pero hay otras especies inteligibles, que son producidas en el entendimiento en virtud del asentimiento científico, y de ellas dice que representan las cosas mismas complejas y hacen al entendimiento capaz de otros asentimientos semejantes, y afirma que esta especie producida mediante el asentimiento de la ciencia es el efecto habitual propio de la demostración. Por último, concluye que una sola ciencia está compuesta de muchas especies de la segunda clase y no es una cualidad simple.

17. En esta sentencia resulta bastante oscuro qué entienda este autor por especies complejas producidas mediante el asentimiento a la conclusión. Porque, si entiende que son verdaderas especies representativas del objeto y que sirven para aprehenderlo, no parecen necesarias con respecto a aquellos objetos cuyas especies son impresas por el entendimiento agente. Pues aquéllas bastan, no sólo para la simple aprehensión, sino también para la composición. Porque la primera composición ha sido hecha por ellas solas mediante los conceptos simples formados en virtud de las mismas especies. Y después del primer asentimiento, incluso obtenido por demostración, no puede hacerse de nuevo una composición o un asentimiento semejante sin el empleo de las mismas especies, ya que sin el

bui potest Sonc., VI Metaph., q. 9, ubi, cum expresse doceat scientiam non esse simplicem qualitatem, idem sentire videtur de omnibus habitibus intellectus. In solutione autem ad 3, expresse concedit habitus voluntatis esse simplices qualitates. Unde quoad hanc secundam partem idem et ob eamdem rationem sentit quod alii thomistae; quoad priorem vero in hoc fundatur quod non admittit in intellectu alios habitus praeter species intelligibiles, quarum collectionem ordinatam dicit esse habitum scientiae. Unde, in rigore loquendo de habitu iudicativo intellectus, de quo nunc disputamus, nec simplicem nec compositum illum ponit, quia potius illum e medio tollit, quamquam possit esse in hoc aliqua ambiguitas et aequivocatio in terminis. Nam Soncinas distinguit duplices species intelligibiles: quasdam, quae fiunt ab intellectu agente et praecedunt assensum scientiae, quas dicit solum repraesentare res incomplexas; alias vero esse species intelligibiles, quae fiunt in intellectu ex vi assensus scientifici, quas dicit repraesentare ipsa complexa et habilitare intellectum ad similes assensus, et hanc speciem productam per assensum scientiae dicit esse proprium effectum habitualem demonstrationis. Tandem vero concludit unam scientiam esse compositam ex multis speciebus posterioris generis, et non esse simplicem qualitatem.

17. In qua sententia obscurum satis est quid intelligat hic auctor per species complexas productas per assensum conclusionis. Nam, si intelligat esse veras species repraesentantes obiectum et deservientes ad apprehensionem eius, non videntur necessariae respectu eorum obiectorum quorum species sunt per intellectum agentem impressae. Nam illae sufficiunt, non solum ad simplicem apprehensionem, sed etiam ad compositionem. Quia prima compositio per illas solas facta est mediis conceptibus simplicibus, virtute earumdem specierum formatis. Neque post primum assensum, etiam per demonstrationem habitum, potest iterum compositio aut similis assensus fieri sine usu earumdem

concurso del objeto no puede llevarse a cabo el conocimiento; pero el objeto concurre mediante la especie. Ni puede entenderse suficientemente que las especies, que están en lugar del objeto, representen a éste si no es de manera incompleja; porque la complejidad sólo se da en la composición de la mente, ya sea aprehensiva, ya también judicativa, por omitir ahora las palabras habladas y escritas. Por eso, aunque alguna vez suceda que mediante el acto de la imaginación o del entendimiento posible se produzca el fantasma o la especie inteligible de algún objeto, que no pudo ser representado por la sola acción de los sentidos externos o del entendimiento agente, no obstante, esa especie representa de manera absoluta e incompleja su objeto. Por tanto, esas especies que representan de modo complejo ni son necesarias ni suficientemente inteligibles, si se habla de especies propias. En cambio, si con el nombre de especie entiende Soncinas cierta cualidad dejada en el entendimiento por la eficacia del asentimiento científico, y que inclina y determina al entendimiento a un asentimiento semejante a una verdad compleja, entonces es verdad que se da en el entendimiento una cualidad de esa clase; pero nosotros la llamamos hábito judicativo. Y esa cualidad no está en lugar del objeto, sino que más bien se da por parte de la potencia, cuya luz o virtud aumenta para juzgar y para emplear las especies, y por esa razón no se denomina propiamente especie inteligible. Así, en el sentido indicado, esta sentencia no difiere, en cuanto a esta parte, de la opinión siguiente.

Tercera opinión, que niega en general que el hábito sea una cualidad simple, o una "per se"

18. Se da, pues, una tercera sentencia, que niega de manera general que los hábitos sean cualidades simples, ya sea en el entendimiento, ya en la voluntad, y, consecuentemente, niega también que el hábito sea una cualidad una *per se*, hablando en sentido físico y riguroso, sino que únicamente lo es por cierta colección o coordinación de varias cualidades. Sostuvo esta opinión Auréolo, en el *Prolog. Sententiarum*, donde mantiene la misma Escoto, q. 3, dub. 2; y Gregorio, también en la q. 3, a. 1; otros en el mismo pasaje, sobre todo Ockam, q. 1 y 9; Gabriel, q. 9, e *In III*, dist. 2, q. 2. El fundamento de esta sentencia

specierum, quia sine concursu obiecti non potest cognitio fieri; concurrit autem obiectum per speciem. Nec satis intelligi potest quod species, quae vicem tenent obiecti, repraesentent illud nisi incomplexe; nam complexio solum est in compositione mentis, aut apprehensiva, aut etiam iudicativa, ut omittam nunc voces et scripturas. Unde, licet aliquando contingat per actum imaginationis aut intellectus possibilis fieri phantasma vel speciem intelligibilem alicuius obiecti, quod per solam actionem sensuum externorum aut intellectus agentis repraesentari non potuit, tamen etiam illa species repraesentat simpliciter et incomplexe suum obiectum. Illae ergo species repraesentantes complexe nec sunt necessariae nec satis intelligibiles, si de propriis speciebus sermo sit. Si vero nomine speciei intelligat Soncinas qualitatem quamdam relictam in intellectu ex efficacia assensus scientifici, inclinantem et determinantem intellectum ad similem assensum veritatis complexae, sic verum est dari in intellectu huiusmodi qualitatem; illam vero nos vocamus habitum iudicativum. Neque illa qualitas habet vicem obiecti, sed potius tenet se ex parte potentiae, cuius lumen seu virtutem auget ad iudicandum et ad usum specierum; quapropter non proprie vocatur species intelligibilis. Atque ita in hoc sensu non differt haec sententia quoad hanc partem a sequenti opinione.

Tertia opinio negans in universum habitum esse simplicem qualitatem, aut per se unam

18. Est ergo tertia sententia, quae in universum negat habitus esse simplices qualitates, sive in intellectu sive in voluntate, et consequenter etiam negat habitum esse qualitatem per se unam, physice et in rigore loquendo, sed solum per quamdam collectionem vel coordinationem plurium qualitatum. Hanc sententiam tenuit Aureolus in Prologo Sententiarum, ubi eamdem tenet Scotus, q. 3, dub. 2; et Gregorius, q. etiam 3, a. 1; et alii eodem loco, praesertim Ocham, q. 1 et 9; et Gabriel, q. 9, et In III, dist. 2, q. 2. Fundamentum huius sententiae con-

consiste en dos principios, que nos parece haber probado suficientemente más atrás. Uno es que el aumento real de los hábitos, en especial el extensivo, no puede realizarse sin una adición real; el otro es que lo que se añade cuando el hábito aumenta extensivamente no puede tener unión propia y esencial con aquella parte del hábito que se presupone. Porque de estos principios se infiere con evidencia que el hábito perfecto y consumado (pues de éste tratamos) no es una cualidad simple, ya que se consuma por aumento extensivo. Se sigue, además, que tal hábito no puede ser tampoco una cualidad una *per se*, porque en estas cualidades no hay ninguna composición o unión de la cual pueda resultar un ente uno *per se*. Y, puesto que toda la fuerza de esta opinión radica en estos principios y en su examen, omito las otras razones aducidas por los autores indicados. Pero también se infiere otra cosa de la sentencia antedicha, a saber, que este aumento del hábito por extensión no es propio, sino que es (por así decirlo) por yuxtaposición y composición artificial, de igual manera que aumenta una casa cuando se está edificando. Ahora bien, de qué clase sea esta composición artificial en los hábitos, y cuándo sea suficiente, en una sola e idéntica potencia, para la unidad del hábito juntamente con la distinción respecto de otros hábitos de la misma potencia, encierra una gran dificultad y no lo explican de manera suficiente los citados autores.

Cuarta opinión, que niega la simplicidad de los hábitos, pero no la unidad "per se"

19. La cuarta opinión, y como intermedia entre las ya expuestas, sostiene que el hábito es una cualidad una *per se*, mas no simple o indivisible según la extensión a diversos actos y objetos parciales, sino que está compuesta de entidades parciales unidas entre sí verdadera y propiamente, ya que sin adición no puede haber aumento verdadero y sin unión no puede darse verdadera unidad del hábito. Esta opinión agrada a algunos de los doctores modernos; porque, de los más antiguos, ninguno declara suficientemente este modo de opinar. Parece favorecerla en alguna medida Cayetano, I-II, q. 54, a. 4, *ad 3 Gregorii*, en cuanto

sistit in duobus principiis, quae a nobis videntur satis in superioribus probata. Unum est, augmentum reale habituum, et praesertim extensivum, non posse fieri sine additione reali; aliud est, illud quod additur cum habitus augetur extensive non posse habere propriam et per se unionem cum ea parte habitus quae praesupponitur. Nam ex his principiis evidenter infertur habitum perfectum et consummatum (de hoc enim est sermo) non esse simplicem qualitatem, quia per augmentum extensivum consummatur. Sequitur deinde talem habitum nec qualitatem per se unam esse posse, quia in his qualitatibus nulla est compositio seu unio ex qua possit resultare ens per se unum. Et, quoniam tota vis huius sententiae consistit in his principiis et eorum examine, omitto rationes alias quae a dictis auctoribus afferuntur. Illud tamen ulterius sequitur ex praedicta sententia, nimirum hoc augmentum habitus per extensionem non esse proprium, sed esse (ut ita dicam) per iuxtapositionem et artificialem compositionem, sicut augetur domus, cum aedificatur. Qualis autem sit haec artificialis compositio in habitibus et quando in una et eadem potentia sufficiat ad unitatem habitus cum distinctione ab aliis habitibus eiusdem potentiae, magnam habet difficultatem et a dictis auctoribus non satis explicatur.

Quarta opinio negans simplicitatem habitibus, non tamen unitatem per se

19. Quarta sententia, et quasi media inter praedictas, est habitum esse qualitatem per se unam, non tamen simplicem seu indivisibilem secundum extensionem ad diversos actus et partialia obiecta, sed esse compositam ex partialibus entitatibus inter se vere ac proprie unitis, quia sine additione non potest esse verum augmentum et sine unione non potest esse vera unitas habitus. Haec opinio placet nonnullis ex modernis doctoribus; ex antiquioribus enim nullus satis declarat hunc opinandi modum. Nonnihil vero favere videtur Caietanus, I-II,

compara la intensificación y la extensión del hábito con la intensificación y la extensión del calor, diciendo: *Así como, en las formas materiales, el calor y sus escalas intensiva y extensiva no son tres entidades, sino una sola que posee dos condiciones, igualmente en los hábitos.* Ahora bien (omitiendo por ahora la escala intensiva), no cabe duda de que el calor, según su escala extensiva, tiene partes realmente distintas, si bien unidas entre sí. Por ello, aunque el calor y su escala extensiva no se denominen dos entidades, ya que la escala extensiva incluye aquellas partes con su unión, y el todo no se distingue de las partes consideradas y unidas simultáneamente, no obstante, en dicha escala están incluidas las entidades que son parcialmente distintas entre sí; por consiguiente, lo mismo sucederá con el hábito, si en él se da una escala extensiva semejante. Y, según esta opinión, se salva con toda propiedad el aumento extensivo del hábito, pues lo que se añade mediante tal acción se une a algo preexistente, y de ambos resulta uno mayor y más perfecto. Consiguientemente, pertenecerán a un solo hábito aquellos actos que, aunque parezcan diversos entre sí, ya sea en número, ya también en especie, sean aptos para producir en la potencia unas habilidades parciales, aptas para unirse entre sí. Ahora bien, el saber cuándo esas habilidades son parciales y dotadas de dicha aptitud, o cuándo son totales sin unión entre ellas, no es menos difícil de explicar que la verdadera unidad del hábito en cualquier opinión. Pero debe recurrirse al objeto formal, y podrá tomarse un indicio de la afinidad y proporción de los actos entre sí.

Primera afirmación en orden a resolver la cuestión

20. *No se da ninguna verdadera composición extensiva en los hábitos.*— La solución de esta cuestión es, sin duda, difícil, porque la raíz y el modo de la unidad del hábito nos es muy oculta, y resulta difícil encontrar un medio entre los extremos, de suerte que ni afirmemos que en una potencia existe un solo hábito, o una sola virtud, ni los multipliquemos en tanto número cuantos son los actos, apartándonos del común modo de opinar y de expresarse. Sin embargo, en una cuestión difícil, diré brevemente lo que parece más verosímil. En primer

q. 54, a. 4, ad 3 Gregorii, quatenus comparat intensionem et extensionem habitus intensioni et extensioni caloris, dicens: *Sicut in formis materialibus calor et latitudines eius intensiva et extensiva non sunt tres entitates, sed una habens duas conditiones, ita in habitu.* At vero (omissa pro nunc latitudine intensiva) dubitari non potest quin calor secundum latitudinem extensivam habeat partes realiter distinctas, quamvis inter se unitas. Et ideo, licet calor et latitudo extensiva non dicantur duae entitates, quia latitudo extensiva includit illas partes cum unione earum, et totum non distinguitur a partibus simul sumptis et unitis, nihilominus tamen in illa latitudine includuntur entitates inter se partialiter distinctae; idem ergo erit in habitu, si in eo est similis latitudo extensiva. Atque iuxta hanc sententiam salvatur propriissime augmentum extensivum habitus, quia id quod additur per talem actionem unitur praeexistenti, et ex utroque fit unum maius et perfectius. Et consequenter illi actus pertinebunt ad unum habitum, qui licet inter se videantur diversi, vel numero vel etiam specie, sint apti efficere in potentia habilitates partiales, aptas ut inter se uniantur. Quando vero illae habilitates sint partiales et habentes dictam aptitudinem, aut quando sint totales absque unione inter eas, non minus est ad explicandum difficile quam sit in omni sententia vera unitas habitus. Recurrendum vero est ad obiectum formale, et indicium sumi poterit ex affinitate et proportione actuum inter se.

Prima assertio ad resolutionem quaestionis

20. *Nulla vera compositio extensiva in habitibus.*— Resolutio huius quaestionis est sine dubio difficilis, quia radix et modus unitatis habitus occulta valde nobis est, et difficile est invenire medium inter extrema, ut neque in una potentia unum tantum habitum, vel unam tantum virtutem esse asseramus, neque tot multiplicemus quot sunt actus, et a communi modo sentiendi et loquendi recedamus. In re tamen difficili dicam breviter quod verisimilius videtur. Et imprimis existimo nullam veram et realem

lugar, estimo que en los hábitos no se da ninguna verdadera y real composición extensiva. A mi juicio, esto se prueba eficazmente con el razonamiento hecho más atrás, razonamiento que los autores de la opinión contraria ni resuelven, ni alcanzan, ni explican qué clase de género de unión próxima puede encontrarse entre aquellas entidades habituales. Se añade, además, que en los actos del entendimiento y de la voluntad no es posible descubrir una extensión semejante con distinción real de las entidades parciales y verdadera unión de las mismas sólo por parte de los objetos. Agrego esto porque, en algunos actos del alma, puede encontrarse una escala y una composición extensiva por parte del sujeto; así, la visión corporal, en cuanto está en un sujeto extenso y continuo, puede tener extensión y continuidad de partes; sin embargo, ni esa extensión se da en el entendimiento y en la voluntad, ni tampoco tiene que ver con la cuestión presente, pues, aunque tenga lugar en el apetito sensitivo o cogitativo, mediante cualquier acto se engendrará un hábito que posea el mismo modo de extensión, ya que se engendra adecuadamente en el mismo sujeto, porque no hay mayor razón para una parte del sujeto que para otra, y porque tal potencia concurre por sí misma en su totalidad al acto y, de manera semejante, según su totalidad adquiere el hábito o facilidad de obrar. Así, pues, esta extensión por parte del sujeto es improcedente para explicar el aumento del hábito o su unidad.

21. Y que por parte de los objetos no puede darse en los actos la citada extensión y composición, es manifiesto; porque, o la potencia tiende simultáneamente a varios objetos por modo de uno solo y bajo una razón única e idéntica, o por modo de varios. Cuando tiende del primer modo, no hay en el acto extensión y composición formal, sino que es una entidad indivisible que abarca todo ese objeto como término adecuado de una sola relación trascendental. En otro caso habría que decir que, cuando con un único acto quiero dar limosna a diez hombres, en ese acto hay diez partes con las que tiendo a cada uno de los hombres, cosa que aparece por sí misma como increíble. Y de ahí se siguen las dificultades acerca del aumento infinito, sobre todo en el entendimiento y en la voluntad del ángel, o del alma de Cristo, que ve con distinción infinitas cosas

compositionem extensivam in habitibus reperiri. Hoc mihi probat efficaciter discursus factus superius, qui ab auctoribus contrariae sententiae nec dissolvitur, nec attingitur, neque explicatur quale genus proximae unionis inter illas entitates habituales possit reperiri. Accedit praeterea quod in actibus intellectus et voluntatis non potest inveniri similis extensio cum reali distinctione partialium entitatum et vera unione earum ex parte obiectorum tantum. Quod addo quia in aliquibus actibus animae potest inveniri latitudo et compositio extensiva ex parte subiecti; ut visio corporalis, quatenus est in subiecto extenso et continuo, potest habere extensionem et continuationem partium; tamen neque illa extensio habet locum in intellectu et voluntate, neque etiam est ad propositum, quia, etiamsi in appetitu sensitivo vel cogitativo locum habeat, nihilominus per quemlibet actum generabitur habitus habens eumdem modum extensionis, quia in eodem subiecto adaequate generatur, quia non est maior ratio de una parte subiecti quam de alia, et quia talis potentia per seipsam tota concurrit ad actum, et similiter secundum se totam acquirit habitum seu facilitatem operandi. Haec ergo extensio ex parte subiecti impertinens est ad augmentum habitus, vel ad unitatem eius explicandam.

21. Quod vero ex parte obiectorum non possit esse in actibus praedicta extensio et compositio, patet, quia vel potentia simul tendit in plura obiecta per modum unius et sub una et eadem ratione, vel per modum plurium. Quando tendit priori modo, non est in actu formalis extensio et compositio, sed est indivisibilis entitas quae totum illud obiectum, tamquam adaequatum terminum unius habitudinis transcendentalis, complectitur. Alias dicendum esset, quando unico actu volo dare eleemosynam decem hominibus, in illo actu esse decem particulas quibus tendo in singulos homines, quod per se apparet incredibile. Et inde sequuntur difficultates de augmento infinito, praesertim in intellectu et voluntate angeli, aut animae Christi, quae distincte videt infinita in Verbo. Et praeterea habet etiam locum discur-

en el Verbo. Además, tiene lugar asimismo el razonamiento hecho arriba, de que la unión de las partes no puede darse ni por modo de continuación ni por modo de acto y potencia, lo cual es máximamente verdadero en las cosas que son actos segundos y últimos. Pero fuera de esos dos modos de unión no hay otro que sea real y físico. Y si la potencia tiende simultáneamente a varios objetos por modo de varios, los actos serán desde luego distintos; pero acerca de ellos es más evidente que no tienen unión entre sí, por razón de la cual pueda decirse que componen un acto verdaderamente único, pues (además de las razones aducidas) en el objeto no hay una unidad en la que pueda fundamentarse la unidad del acto.

22. Por último, que a partir de los actos se elabora un argumento suficiente para los hábitos, es manifiesto por la razón general de que el acto está naturalmente destinado a producir un hábito que sea semejante o proporcionado a él. Cabe, en verdad, responder que la potencia no siempre puede expresar simultáneamente en un solo acto lo que contiene en un solo hábito, porque el acto requiere mayor atención y, en consecuencia, mayor eficacia. Pero, aunque esto sea verdad en general, no obstante, si ese modo de composición tuviera lugar en los hábitos, no podría darse ninguna razón suficiente de que no pudiera tener lugar en algunos actos, al menos cuando tienen alguna subordinación entre sí y parece que la potencia se extiende de uno a otro, como del asentimiento a las premisas al asentimiento a la conclusión, y de la intención del fin a la elección de los medios; porque entonces deja de ser válida la razón de la atención y la eficacia de la potencia, pues ya atiende simultáneamente a todas esas cosas. Por tanto, la razón general es que este modo de composición y unidad no tiene lugar ni en los actos ni en los hábitos. Más aún, si alguien lo considera atentamente, comprenderá que en ningunas formas o actos, en cuanto tales, se encuentra tal modo de unidad, si no es a manera de intensificación o de extensión continua; en otro caso, es preciso que una forma se relacione con otra a manera de potencia pasiva, y la otra, por el contrario, a manera de acto, para que puedan unirse. Se añade, por último, que esta opinión aumenta y no explica las dificultades; porque en la realidad multiplica tantas entidades como aquella que defiende la colección;

sus supra factus, quod illa unio partium neque esse potest per modum continuationis nec per modum actus et potentiae. Quod maxime verum est in iis qui sunt actus secundi et ultimi. Praeter illos autem duos modos unionis non est alius qui realis ac physicus sit. Quod si potentia simul tendit in plura obiecta per modum plurium, erunt quidem actus illi distincti; de illis autem evidentius est non habere inter se unionem, ratione cuius dici possint componere actum vere unum, quia (praeter rationes factas) in obiecto non est unitas in qua possit fundari unitas actus.

22. Tandem, quod ex actibus sufficiens argumentum fiat ad habitus, patet ex ratione generali, quia actus natus est efficere habitum sibi similem seu proportionatum. Responderi quidem potest potentiam non semper posse simul in uno actu exprimere quod in uno habitu continet, quia actus maiorem attentionem, et consequenter maiorem efficacitatem requirit. Sed, licet hoc in genere verum sit, nihilominus, si ille modus compositionis haberet locum in habitibus, nulla sufficiens ratio reddi posset cur in aliquibus actibus non posset habere locum, saltem quando habent inter se aliquam subordinationem, et potentia videtur ex uno ad alium extendi, ut ex assensu praemissarum ad assensum conclusionis, et ex intentione finis ad electionem mediorum; tunc enim cessat illa ratio de attentione et efficacia potentiae, quia iam simul ad illa omnia attendit. Ratio ergo generalis est quia hic modus compositionis et unitatis neque in actibus neque in habitibus locum habet. Immo, si quis animadvertat, intelliget in nullis formis vel actibus, quatenus tales sunt, inveniri talem modum unitatis, nisi per modum intensionis vel extensionis continuae; alioqui necesse est ut una forma comparetur ad aliam per modum potentiae passivae, et altera, e converso, per modum actus, ut uniri possint. Accedit ultimo quod haec sententia auget et non explicat difficultates; nam in re tot multiplicat entitates quot illa quae ponit collectionem; sed praeterea addit unionem ea-

y, además, añade la unión de esas entidades entre sí, unión que no puede explicar. Finalmente, en esta sentencia sigue siendo igualmente difícil explicar de dónde debe tomarse la unidad del hábito, según hemos indicado antes.

Segunda afirmación acerca de los hábitos que son cualidades simples

23. *Necesariamente deben establecerse algunos hábitos simples.*— En segundo lugar, afirmo: es necesario que existan en el alma algunos hábitos indivisibles y que sean cualidades simples. Se demuestra, porque en los hábitos no se da unidad por composición extensiva; luego, o es por colección de varias cualidades, o por una entidad simple. Si se afirma esto último, es lo que pretendemos. Mas, si se afirma lo primero, es preciso que esa colección conste de muchas cosas simples, ya que todo compuesto se reduce necesariamente a elementos simples, y todo número a unidades. Y resulta patente por los mismos términos: porque, si un solo hábito es una colección de varias cualidades, pregunto de nuevo si cada una de esas cualidades es también una colección de otras, o es simple. Si se sostiene lo primero, acerca de ellas seguiré preguntando, hasta que nos detengamos en unas cualidades simples, ya que no se puede hacer un proceso al infinito. Además, una vez que se haya llegado a las cualidades simples, con respecto a ellas tiene validez el argumento, pues cada una de ellas es una cualidad verdadera e íntegra en su especie, puesto que no es parte verdadera y física de cualidad alguna; porque el ser parte de un número o de una colección no elimina la razón de ente íntegro en su género. Pero semejantes cualidades no se dan sino en la especie del hábito; luego es necesario afirmar que se dan hábitos que son cualidades simples.

24. *Se responde a una objeción.*— Se dirá: a veces, una cualidad consta de muchas, entre las cuales no hay unión verdadera y real, sino solamente cierta mezcla armónica y proporción, como la salud, la belleza y otras semejantes, y en estos géneros o especies de cualidades no se da ninguna simple, aunque conste de simples; luego lo mismo podrá decirse de los hábitos. Se responde: sea lo que fuere de esa unidad por sola proporción de varias cosas, si es verdadera unidad, y si tiene lugar en los hábitos (cosa que veremos después), siempre que una

rum inter se, quam explicare non potest. Ac deinde aeque difficile manet ad explicandum in hac sententia unde sumenda sit unitas habitus, ut supra tetigimus.

Secunda assertio de habitibus qui sunt simplices qualitates

23. *Simplices aliqui habitus necessario asserendi.*— Dico secundo: necesse est ut sint in anima aliqui habitus indivisibiles, et qui sint simplices qualitates. Probatur, quia in habitibus non est unitas per compositionem extensivam; ergo vel est per collectionem plurium qualitatum, vel per simplicem entitatem. Si hoc posterius dicatur, id est quod intendimus. Si vero dicatur prius, necesse est ut illa collectio ex multis simplicibus constet, quia omne compositum ad simplicia, et omnis numerus ad unitates necessario revocatur. Et ex ipsis terminis patet: nam, si unus habitus est collectio plurium qualitatum, rursus inquiro an unaquaeque illarum qualitatum sit etiam collectio aliarum, vel sit simplex. Si primum dicatur, de illis ulterius inquiram, donec sistamus in simplicibus qualitatibus, quia non potest in infinitum procedi. Rursus, cum perventum fuerit ad qualitates simplices, de illis procedit ratio, quia unaquaeque earum est vera et integra qualitas in sua specie, quia non est pars vera et physica alicuius qualitatis; nam esse partem numeri aut collectionis non tollit rationem integri entis in suo genere. Sed huiusmodi qualitates non sunt nisi in specie habitus, ut ex dictis constat; ergo necesse est dicere dari habitus qui sint simplices qualitates.

24. *Obiectioni respondetur.*— Dices: interdum una qualitas constat ex multis inter quas non est vera et realis unio, sed solum contemperatio quaedam et proportio, ut sanitas, pulchritudo et similes, et in his generibus vel speciebus qualitatum nulla datur simplex, etiamsi ex simplicibus constet; ergo idem potest de habitibus dici. Respondetur, quidquid sit de illa unitate per solam proportionem plurium, an sit vera unitas, et an habeat locum in habitibus (quod infra

cualidad se compone de muchas y se la llama una bajo algún concepto y nombre, se compone de muchas que, aunque quizá bajo ese nombre no se consideren completas, no obstante, bajo otra razón esencial son cualidades completas y simples. Así, aun cuando el calor no sea la salud completa, es, empero, el calor completo, o una cualidad pasible, y en ese género es una cualidad simple completa y perfecta; por eso, si concediésemos que la salud es también una cualidad pasible, y bajo esta razón general se tratase de ellas, habría que decir necesariamente que algunas cualidades pasibles son cualidades simples, aunque algunas sean compuestas.

25. Por tanto, de manera semejante en el presente caso, si estableciéramos que la ciencia es una colección ordenada de especies inteligibles, y que el nombre de ciencia no significa ninguna otra cosa, ciertamente sería verdad que ninguna ciencia humana es una cualidad simple; a pesar de todo, cada una de las especies inteligibles, en cuanto tal especie, sería una cualidad simple y completa. Por eso, si tratamos de ellas bajo la razón común a ambas, bajo esa razón se darán tanto las cualidades simples como las compuestas. Pero de esa clase es la razón de hábito de la que tratamos; porque es general a todas las cualidades que, por modo de acto primero, confieren a las potencias facilidad y prontitud para realizar los actos segundos; por ello, bajo esta razón general, no requiere composición o proporción de varias cualidades; más aún, el hábito será tanto más perfecto cuanto más simple, siendo iguales las demás circunstancias. En consecuencia, aunque concedamos que algunos hábitos están integrados por muchos, cosa que es incierta, no obstante, eso ocurrirá siempre bajo alguna determinada razón, ya sea de ciencia, ya de una ciencia o una virtud concreta. Pero la razón de hábito en cuanto tal no exige dicha composición. Y así se concluye que se dan hábitos que son cualidades simples, y que aquellos mismos de los que se dice que están compuesto otros, son verdaderos hábitos y cualidades simples.

26. Pero todavía quedan por explicar dos puntos. Primero, de qué grado puede ser la amplitud del hábito simple, tanto en las cosas sobre las que versa como en los actos que puede realizar o por los que puede ser producido o consumado.

videbimus), quandocumque aliqua qualitas componitur ex multis, et vocatur una sub aliquo conceptu et nomine, componi ex multis quae, licet fortasse sub eo nomine non censeantur completae, tamen sub alia essentiali ratione sunt completae et simplices qualitates. Ut, quamvis calor non sit completa sanitas, est tamen completus calor, vel passibilis qualitas, et in eo genere est qualitas simplex completa et perfecta; unde, si daremus sanitatem etiam esse passibilem qualitatem, et sub hac generali ratione de illis sermo esset, necessario dicendum esset aliquas passibiles qualitates esse simplices qualitates, etiamsi aliquae sint compositae.

25. Similiter ergo in praesenti, si poneremus scientiam esse collectionem ordinatam specierum intelligibilium, et nomen scientiae nihil aliud significare, verum quidem esset nullam scientiam humanam esse simplicem qualitatem; nihilominus tamen unaquaeque species intelligibilis, in ratione talis speciei, simplex et completa qualitas esset. Unde, si de eis agamus sub ratione communi utrique, sub ea dabuntur et qualitates simplices et compositae. Talis autem est ratio habitus in qua versamur; est enim generalis ad omnes qualitates quae per modum actus primi dant potentiis facilitatem et promptitudinem ad actus secundos exercendos; unde, sub hac generali ratione, non requirit compositionem aut proportionem plurium qualitatum; immo tanto erit perfectior habitus quanto simplicior, caeteris paribus. Quamvis ergo aliquos habitus concedamus conflari ex multis, quod incertum est, id tamen semper erit sub aliqua determinata ratione vel scientiae, vel talis scientiae aut talis virtutis. Ratio autem habitus ut sic illam compositionem non requirit. Atque ita concluditur dari habitus qui sint simplices qualitates, et illosmet ex quibus alii componi dicuntur, esse veros habitus et simplices qualitates.

26. Sed iam supersunt duo explicanda. Primum, quanta possit esse latitudo simplicis habitus, tum in rebus in quibus versatur, tum in actibus quos facere potest, vel ab eis

Segundo, si otros hábitos se componen de hábitos simples, y de qué clase o de qué grado puede ser dicha composición.

Tercera afirmación sobre la extensión del hábito simple

27. *El hábito simple puede extenderse a varios objetos, y de qué modo.*— Así, pues, afirmo en tercer lugar: un solo e idéntico hábito simple puede extenderse virtualmente, por su entidad simple, a varios objetos parciales y realizar varios actos, si, o son enteramente semejantes en la razón formal de objeto, aunque difieran en la material, o tienen entre sí tal conexión que uno está virtualmente contenido en el otro. Esta afirmación se demuestra, en primer lugar, por inducción: porque, al menos en los hábitos simples, nadie —en mi opinión— negará que se dan hábitos simples que poseen semejante extensión virtual. En efecto, la fe es solamente única y simple, aunque mediante ella se crean innumerables cosas. Pues ninguno puede decir con verosimilitud que esa unidad consiste en la colección o composición de varias entidades, ya porque esa fe es tan indivisible que nadie puede creer en un artículo de la fe, si deja de creer en otro; ya, sobre todo, porque ella inclina esencial y primariamente a la razón de asentir, la cual no sólo es igual, sino también idéntica en todas las cosas. Lo mismo ocurre, a su manera, con la caridad y la esperanza, y consta con toda claridad en el caso de la penitencia, pues siendo idéntica detesta de manera uniforme todos los pecados, en especial los mortales, lo cual conviene indivisiblemente a tal virtud según su razón formal.

28. Dirá alguno que en las virtudes infusas se da una razón especial, bien porque son de orden superior, y las cosas que están divididas en lo inferior suelen estar unidas en lo superior; bien porque no son producidas por sus actos, para que bajo ese aspecto sea necesario que se adapten enteramente a ellos y se distingan con arreglo a ellos; bien porque no son meros hábitos, sino que en cierto modo participan de la razón de potencia, y en las potencias no hay duda de que una sola entidad simple puede tener esa extensión virtual. Se responde que, ciertamente, es verdad que en los hábitos infusos se encuentran más causas de unidad y simplicidad que en los adquiridos. A pesar de todo, de aquéllos puede tomarse

fieri aut consummari. Secundum est an ex simplicibus habitibus componantur alii, et qualis vel quanta compositio illa esse possit.

Tertia assertio, de extensione simplicis habitus

27. *Simplex habitus ad plura obiecta extendi potest, et quomodo.*— Dico ergo tertio: unus et idem simplex habitus potest per suam entitatem simplicem ad varia obiecta partialia virtualiter extendi et plures actus efficere, si vel omnino sint similes in ratione formali obiecti, quamvis in materiali differant, vel ita sint inter se connexi ut unus in alio virtualiter contineatur. Haec assertio imprimis ostenditur inductione: nam saltem in habitibus infusis nemo, ut opinor, negabit dari habitus simplices habentes huiusmodi virtualem extensionem. Fides etenim unica tantum et simplex est, etiamsi per eam innumerae res credantur. Neque enim ullus verisimiliter dicere potest illam unitatem consistere in collectione aut compositione plurium entitatum, tum quia tam indivisibilis est illa fides ut nemo possit credere uni, si alteri articulo fidei discredat; tum maxime quia ipsa per se primo inclinat ad rationem assentiendi, quae et aequalis et eadem est in omnibus. Idem est suo modo de charitate et spe, et in poenitentia id clarissime constat; nam eadem uniformiter detestatur omnia peccata, praesertim mortalia, quod indivisibiliter convenit tali virtuti secundum formalem rationem eius.

28. Dicet quis esse specialem rationem in virtutibus infusis, vel quia sunt superioris ordinis, et divisa in inferioribus solent esse unita in superioribus; vel quia non fiunt a suis actibus, ut ea ratione oporteat eis omnino commensurari et iuxta eos distingui; vel quia non sunt meri habitus, sed aliquo modo participant rationem potentiae; in potentiis autem non est dubium quin una simplex entitas possit habere illam virtualem extensionem. Respondetur verum quidem esse plures causas unitatis et simplicitatis reperiri in habitibus infusis quam in acquisitis. Nihilominus tamen potest ex illis sumi pro-

un argumento proporcional de no poco peso en el aspecto en que coinciden con los hábitos adquiridos, a saber, en la unidad y conexión que sus actos tienen en alguna razón formal de objeto en cierto modo indivisible; porque ésta es suficiente, o más bien requiere la unidad o simplicidad del hábito, aunque las otras causas no exijan tal modo de entidad, a condición de que no lo impidan.

29. *Se demuestra la afirmación acerca de los hábitos adquiridos.*— Así, pues, legítimamente podemos argumentar partiendo de los hábitos infusos para concluir en los adquiridos. Por ejemplo, si la penitencia infusa es una sola y simple porque detesta indivisiblemente la ofensa divina en cuanto tal y en cuanto aparta del fin sobrenatural, también la penitencia natural o adquirida (de cualquier clase que sea) detesta todas las cosas en cuanto apartan del fin natural, guardando la debida proporción. La misma comparación proporcional puede hacerse entre la fe divina y la humana, salvando la diferencia de que la fe divina tiene únicamente un solo Dios en cuya autoridad se apoya, mientras que la fe humana puede fundarse en testimonios de diversos hombres, por lo cual no es necesario que el mismo hábito indivisible que inclina a creer las afirmaciones de un hombre conceda también crédito a otros; sin embargo, con respecto al mismo, y guardando la debida proporción, es un argumento excelente. Además, puede acomodarse el mismo argumento al caso de las virtudes morales adquiridas; porque, si la virtud de la justicia inclina a salvar la igualdad con respecto a otro en sus bienes, donde se encuentre por igual esta razón, dicho hábito inclinará por igual e indivisiblemente.

30. Con esto resultará fácil confirmar por la razón la afirmación establecida. Mas, para explicarla en cada una de las partes de la conclusión, debe advertirse que en todo hábito se da, por parte del objeto, alguna razón de tender a él, razón a la que podemos denominar motivo de la operación; efectivamente, los hábitos del entendimiento, de los cuales tratamos, son hábitos judicativos, y el juicio siempre se apoya en alguna razón de asentir; por su parte, los hábitos de la voluntad tienden a perseguir algún bien, y toda persecución de un bien se da por algún motivo o por alguna razón de bondad que atrae a la voluntad. Por tanto, este motivo o razón de tender es, sin duda, la que confiere al acto su

portionale argumentum non leve quantum ad id in quo conveniunt cum habitibus acquisitis, nimirum, in unitate et connexione suorum actuum in aliqua ratione formali obiecti aliquo modo indivisibili; nam haec sufficit, vel potius requirit unitatem vel simplicitatem habitus, etiamsi aliae causae non postulent talem modum entitatis, dummodo illum non impediant.

29. *In acquisitis habitibus ostenditur assertio.*— Sic igitur recte argumentari possumus ab habitibus infusis ad acquisitos. Ut, verbi gratia, si poenitentia infusa est una et simplex, quia indivisibiliter detestatur divinam offensam ut sic et ut avertentem a fine supernaturali, ita naturalis vel acquisita poenitentia (qualiscumque illa sit) detestatur omnia quatenus a fine naturali avertunt, proportione servata. Eadem proportio fieri potest inter fidem divinam et humanam, hac servata differentia quod fides divina tantum habet unum Deum, cuius auctoritati nitatur; fides autem humana potest fundari in testimoniis diversorum hominum, et ideo necesse non est ut idem indivisibilis habitus qui inclinat ad credenda dicta unius hominis aliis etiam fidem tribuat; tamen respectu eiusdem, et servata proportione, optimum est argumentum. Rursus, in virtutibus moralibus acquisitis potest idem argumentum accommodari; nam, si virtus iustitiae inclinat ad salvandam aequalitatem alteri in bonis eius, ubi haec ratio aequaliter inventa fuerit, ille habitus aequaliter et indivisibiliter inclinabit.

30. Atque ex his facile erit ratione confirmare positam assertionem. Ut autem illam per singulas partes conclusionis declaremus, advertendum est in omni habitu dari ex parte obiecti aliquam rationem tendendi in illud, quam motivum operandi possumus appellare; nam habitus intellectus, de quibus agimus, sunt habitus iudicativi; iudicium autem semper nititur in aliqua ratione assentiendi; habitus autem voluntatis tendunt ad prosequendum aliquod bonum; omnis autem prosecutio boni est ex aliquo motivo seu ex aliqua ratione bonitatis, quae voluntatem attrahit. Hoc ergo motivum seu ratio

razón específica, la cual será idéntica si es alcanzada por igual o del mismo modo mediante los actos, pues siempre lo que es formal es lo que da la especie, mientras que lo material es cuasi accidental o individual con respecto a tal acto. Y digo *si tiende por igual o del mismo modo a tal razón,* porque sucede que una sola e idéntica razón de tender no se aplica igualmente a las diversas materias, por lo cual no es alcanzada del mismo modo mediante los actos. Así ocurre, por ejemplo, con la bondad divina, en cuanto está en Dios y lo hace amable, o en cuanto, por cierta relación, se aplica al prójimo para hacerlo también amable. Pues, aunque esa bondad sea en sí misma una sola, sin embargo no conviene por igual a las cosas indicadas, no siendo, en consecuencia, idéntico el modo de tender a ella. Lo mismo sucede, en general, con la bondad del fin respecto del fin mismo y respecto de los medios, y en otros casos semejantes, en los cuales la razón de tender se aplica a una cosa intrínsecamente y a otras, en cambio, de manera extrínseca.

31. Y entonces, aunque entre ellos exista alguna diversidad (sin discutir ahora de qué grado sea), se da, empero, cierta conexión necesaria. Porque el acto que versa sobre un objeto que intrínseca y esencialmente posee dicha razón es raíz de los otros y los contiene virtualmente, como el amor de Dios contiene el amor al prójimo; y, de modo semejante, aquel objeto que es propia y esencialmente tal se considera primario, y los otros secundarios, no sólo en orden de dignidad (pues ello no bastaría para la unidad indivisible del hábito), sino también en orden de cierta conexión y causalidad, en cuanto los demás son alcanzados por razón de él. Finalmente, también entre los actos que versan sobre la misma realidad suele darse alguna distinción por el modo de alcanzar tal realidad, ya porque la misma razón de tender a ella es considerada de diversas maneras, ya porque en ella se alcanza algo especial mediante tal acto. Y se da conexión, porque un acto supone a otro y, en cierto modo, nace de él. Así se relacionan, en la voluntad, el amor, el deseo y el gozo por algún bien; y el odio, la fuga y la tristeza por el mal contrario, porque todos estos actos (cualquiera que sea la razón por la que se distinguen) radican en el amor, ya que del amor del bien, si está ausente, se sigue el deseo, o también la esperanza, si es arduo; y, si ya se

tendendi est, absque dubio, quae dat actui specificam rationem, quae eadem erit, si aequaliter aut eodem modo per actus attingatur, quia semper id quod est formale est quod dat speciem; materiale autem est quasi per accidens, vel individuale respectu talis actus. Dico autem *si aequaliter vel eodem modo in talem rationem tendat,* nam contingit unam et eamdem rationem tendendi non aeque applicari diversis materiis, et ideo non eodem modo attingi per actus. Ut est, verbi gratia, bonitas divina, quatenus est in Deo et reddit illum amabilem, vel quatenus per quemdam respectum applicatur proximo ut illum etiam amabilem reddat. Nam, licet illa bonitas in se una sit, non tamen illis rebus aeque convenit, et ideo modus tendendi in illam non est idem. Et idem est in universum de bonitate finis respectu ipsius finis, et respectu mediorum, et de similibus, in quibus ratio tendendi alteri intrinsece, aliis vero extrinsece applicatur.

31. Tunc vero, licet inter eos sit aliqua diversitas (non disputando modo quanta illa sit), est tamen quaedam necessaria connexio. Quia actus qui versatur circa obiectum intrinsece ac per se habens rationem illam est radix aliorum et virtute continens illos, ut amor Dei amorem proximi; et similiter obiectum illud quod proprie ac per se tale est censetur primarium, et alia secundaria, non tantum ordine dignitatis (id enim non satis esset ad indivisibilem unitatem habitus), sed etiam connexionis cuiusdam et causalitatis, quatenus ratione illius reliqua attinguntur. Denique, etiam inter actus qui versantur circa eamdem rem solet esse aliqua distinctio quidem ex modo attingendi talem rem, vel quia ipsamet ratio tendendi in illam diverso modo consideratur, vel quia aliquid peculiare in ea attingitur per talem actum. Connexio vero, quia unus actus alium supponit et ex illo nascitur aliquo modo. Sic comparantur in voluntate amor, desiderium, et gaudium de aliquo bono, et odium, fuga, ac tristitia de contrario malo; omnes enim isti actus (quacumque ratione distincti sint) in amore radicantur; nam ex amore boni, si absit, sequitur desiderium, vel etiam spes, si arduum sit; si autem iam possidea-

posee, síguese el gozo; y del mismo amor nace el odio y la detestación del mal contrario y, consecuentemente, lo demás. En cambio, en el entendimiento no se da una conexión semejante de actos a no ser por razón del discurso, en cuanto el asentimiento a la conclusión se sigue del asentimiento a las premisas; por ello, aunque tales actos versen sobre el mismo sujeto, del cual se demuestra una propiedad mediante otra o mediante la definición, no obstante, siempre alguna verdad distinta es como el objeto adecuado de cada uno de los actos, y acerca de tal sujeto se conoce mediante un acto algo nuevo que no se conoce formalmente mediante otro.

32. Así, pues, con esta explicación se pone inmediatamente de manifiesto por sí misma la probabilidad de la conclusión establecida; porque, si la razón de alcanzar cosas materialmente diversas es por completo idéntica, y como informativa de las mismas por igual, no sólo los hábitos, sino también los actos son enteramente de una sola especie; luego producirán un hábito indivisible único e idéntico. Se confirma, porque la inclinación de la potencia, en cuanto sometida a tal hábito, no se ordena esencialmente a esta o aquella realidad por razón de la materia, sino por razón de la forma, es decir, por tal motivo concreto que se encuentra en ella; luego, si esta razón es completamente idéntica, aunque esté aplicada a diversas materias, la inclinación de la potencia se realiza indivisiblemente en orden a ella, cualquiera que sea la materia en que se encuentre. Por esta razón, pues, un mismo hábito indivisible puede tener extensión cuasi material por parte del objeto y de los actos que versan sobre él. Además, cuando entre los objetos parciales se da alguna diversidad en el modo de participar de la razón formal, pero con conexión y referencia a una sola cosa, entonces también hay razón suficiente para la unidad indivisible del hábito, pues donde se da una cosa por causa de otra, allí se da una cosa sola. Y porque la inclinación de la potencia que es perfeccionada por tal hábito se ordena en su totalidad, de manera primaria e indivisible, a aquella cosa sola, mientras que a las demás sólo se ordena como concomitantemente o por razón de otro, casi de igual modo que el movimiento que tiende a algún término último alcanza los intermedios. Finalmente, cuando los actos mismos tienen una esencial conexión y cuasi radicación

tur, sequitur gaudium; et ex eodem amore nascitur odium et detestatio contrarii mali, et reliqua consequenter. In intellectu vero non est similis connexio actuum nisi ratione discursus, in quantum assensus conclusionis sequitur ex assensu praemissarum; et ideo, licet tales actus versentur circa idem subiectum, de quo una proprietas per aliam vel per definitionem demonstratur, semper tamen aliqua veritas distincta est veluti adaequatum obiectum uniuscuiusque actus, et aliquid novum cognoscitur de tali subiecto per unum actum quod formaliter non cognoscitur per alium.

32. Ex hac igitur declaratione statim per se apparet probabilitas conclusionis positae; nam, si ratio attingendi res materialiter diversas est omnino eadem, et aequaliter veluti informans illas, non solum habitus, sed etiam actus sunt omnino unius speciei; ergo efficient unum et eumdem indivisibilem habitum. Et confirmatur; nam inclinatio potentiae, ut est sub tali habitu, per se non est ad hanc vel illam rem ratione materiae, sed ratione formae, seu propter tale motivum quod in ea invenitur; ergo, si haec ratio est omnino eadem, quamvis sit applicata ad diversas materias, inclinatio potentiae indivisibiliter perficitur in ordine ad illam, in quacumque materia inveniatur. Hac ergo ratione potest idem indivisibilis habitus habere extensionem quasi materialem ex parte obiecti et actuum qui circa illud versantur. Rursus, quando inter obiecta partialia est aliqua diversitas in modo participandi rationem formalem, cum connexione tamen et habitudine ad unum, tunc etiam est sufficiens ratio ad unitatem indivisibilem habitus, quia ubi est unum propter aliud, ibi est unum tantum. Et quia potentiae inclinatio quae per talem habitum perficitur tota est primario et indivisibiliter ad illud unum, ad reliqua vero solum quasi concomitanter seu ratione alterius, ad eum fere modum quo motus tendens in aliquem terminum ultimum attingit intermedios. Tandem, quando ipsi actus sunt per se connexi et quasi radicati in aliquo primo, tunc etiam possunt

en uno primero, entonces pueden tener también una conexión semejante, al menos virtual, en el hábito mismo; luego, en lo que depende de este capítulo, si no se opone alguna otra cosa, un mismo hábito indivisible podrá ser principio de tales actos. Pero todas estas cosas se explicarán y confirmarán más con las inferencias que siguen.

Corolarios sobre el aumento extensivo del hábito simple

33. *Primero.*— Consiguientemente, de lo dicho se sigue, en primer lugar, que un hábito simple de este tipo, dentro de su razón y —por así decirlo— dentro de su ámbito, no puede aumentar propiamente con aumento extensivo por parte de él mismo, sino a lo sumo por parte de las especies o de la memoria. Se prueba por el principio que, a mi juicio, ha quedado suficientemente demostrado arriba: el aumento real no puede producirse sin adición real. Y ello no se explica de manera suficiente por adición de un modo real, según demostraré con mayor amplitud después, al tratar de la intensificación, y en el caso de la extensión es cosa más evidente, porque en una realidad que por otra parte es indivisible no puede entenderse la extensión en su efecto formal a no ser que, por ventura, crezca la información por parte del sujeto. Así, aunque el alma racional sea indivisible, por el aumento del hombre crece en cuanto al modo y, consecuentemente, en cuanto al efecto formal, ya que se extiende a una nueva parte del sujeto; por eso crece la información, pues realmente la información es divisible. Mas, en el caso presente, el hábito o su efecto formal no aumenta por parte del sujeto; porque es el mismo indivisiblemente y su información es siempre la misma; luego, si la misma entidad del hábito no puede aumentar en sí, por ser indivisible, de ninguna manera podrá aumentar extensivamente y en su escala. Y añado esto para eliminar la equivocidad, si alguien pretende que es posible añadir a ese hábito otro que incline a nuevos actos y objetos, y que de ambos se componga uno solo; pues ahora no tratamos de esto, ya que tal hábito compuesto de dos (sea lo que fuere de la posibilidad de tal unión) sería otro y de distinta naturaleza que el indivisible, y poseería otra escala de objeto y de actos. Pero ahora consideramos únicamente el hábito indivisible dentro de su propia razón y perfección, o el

aumento que puede tener en ella. Así, pues, es manifiesto que no puede aumentar extensivamente en sí mismo en este sentido, ya por el hecho de que es indivisible. Y lo que añadimos acerca del aumento por parte de las especies y de la memoria, es bastante manifiesto por sí mismo.

34. *Segundo corolario.*— De ahí se infiere consecuentemente, en segundo lugar, que tal hábito, inmediatamente que se genera al principio en cualquier grado, y mediante cualquier acto, y sobre cualquier materia parcial de su objeto, tiene de suyo virtud para cualquier acto dentro de su grado de intensidad y sobre toda la materia de su objeto o cualquier parte de la misma. Se demuestra, porque ese hábito en dicho grado de intensidad es capaz de tal extensión por parte del objeto y de los actos, y no la recibe mediante una extensión formal suya (por así decirlo), esto es, por adición de partes de su entidad; luego la tiene en sí mismo de manera cuasi eminente y unida, en virtud de su entidad indivisible; luego, inmediatamente que posee esa entidad indivisible, tiene también todo ese poder, pues dicha virtud no es más divisible que la entidad. Por eso, cuanta sea la intensidad de la entidad, tanta será también la intensidad de la virtud; pero la extensión será siempre idéntica.

35. Se confirma y declara en todos los modos de conexión o de unidad anteriormente explicados. Porque en la fe divina, por ejemplo, una fe mínima inclina de suyo por igual a todas las cosas creíbles por testimonio divino, aunque pueda ocurrir que no todas las cosas estén igualmente aplicadas mediante las especies o la doctrina y, en consecuencia, por esta parte puede aumentar la fe; no obstante, en sí misma no aumenta ni recibe adición, a no ser cuando se hace más intensa. Así como la virtud del calor, por ejemplo, o la del fuego, considerada en sí misma indivisiblemente, se extiende a cualquier combustible proporcionado que se aplique a ella, ya que obra sobre él según la misma razón o proporción. Así también la fe inclina de suyo igualmente a cualquier materia, porque opera sobre ella según la misma razón. E igual sucede siempre que interviene una razón objetiva semejante, ya sea la virtud infusa o adquirida; porque realmente, en el grado de intensidad en que uno se ha acostumbrado a

---

habere similem connexionem, saltem virtualem, in ipso habitu; ergo, quantum est ex hoc capite, si aliud non obstet, poterit idem indivisibilis habitus esse principium huiusmodi actuum. Haec vero omnia magis sequentibus illationibus declarabuntur et confirmabuntur.

Corollaria de augmento extensivo habitus simplicis

33. *Primum.*— Ex dictis ergo sequitur primo huiusmodi habitum simplicem intra rationem suam, et (ut ita dicam) intra suum ambitum, non posse proprie augeri augmento extensivo ex parte sui, sed ad summum ex parte specierum seu memoriae. Probatur ex illo principio quod satis, ut opinor, demonstratum est supra, scilicet, reale augmentum non posse fieri sine additione reali. Nec satis id explicatur per additionem modi realis, ut infra latius ostendam, tractando de intensione, et in extensione est res evidentior, quia in re alioqui indivisibili non potest intelligi extensio in effectu formali eius, nisi forte ex parte subiecti crescat informatio. Ut, licet anima rationalis indivisibilis sit, per augmentum hominis crescit quantum ad modum, et consequenter quantum ad effectum formalem, quia ad novam partem subiecti extenditur; unde crescit informatio, quia revera informatio divisibilis est. At vero in praesenti habitus seu effectus eius formalis non augetur ex parte subiecti; nam est idem indivisibiliter, et informatio eius semper est eadem; ergo, si ipsa entitas habitus in se augeri non potest, eo quod indivisibilis sit, nullo modo poterit augeri extensive et in sua latitudine. Quod addo ad tollendam aequivocationem, si quis contendat posse illi habitui adiungi alium inclinantem ad novos actus et obiecta, et ex utroque coalescere unum; nunc enim de hoc non agimus; nam ille habitus coalescens ex duobus (quidquid sit de talis coniunctionis possibilitate) esset alius et alterius rationis ab illo indivisibili, et haberet aliam latitudinem obiecti et actuum. Nunc autem solum consideramus habitum indivisibilem intra propriam rationem et perfectionem vel augmentum quod in ea potest habere. Sic ergo manifestum est non posse in se augeri extensive, vel ex eo quod indivisibilis est. Quod vero addimus de augmento ex parte specierum ac memoriae, satis per se est manifestum.

34. *Secundum corollarium.*— Unde consequenter infertur secundo, talem habitum statim ac in principio generatur in quocumque gradu, et per quemcumque actum, et circa quamcumque materiam partialem sui obiecti, ex se habere vim ad quemcumque actum intra suum gradum intensionis, et circa totam materiam sui obiecti, seu quamlibet partem eius. Probatur, quia ille habitus in illo gradu intensionis est capax illius extensionis ex parte obiecti et actuum, et non recipit illam per formalem extensionem suam (ut sic dicam), id est, per additionem partium suae entitatis; ergo habet illam in se quasi eminenter et unite, ex vi suae indivisibilis entitatis; ergo statim ac habet illam indivisibilem entitatem, habet etiam totam illam vim, quia non est magis partibilis illa virtus quam entitas. Unde, quanta fuerit intensio entitatis, tanta etiam erit intensio virtutis; extensio vero semper erit eadem.

35. Et confirmatur ac declaratur in omnibus modis connexionis seu unitatis supra explicatis. Nam in fide divina, verbi gratia, minima fides de se aeque inclinat ad omnia credibilia ex testimonio divino, quamvis fieri possit ut non omnia sint aeque applicata per species seu doctrinam, et ideo ex hac parte potest augeri fides; tamen in seipsa non augetur nec recipit additionem, nisi quando fit intensior. Sicut virtus caloris, verbi gratia, aut ignis, in se indivisibiliter sumpta, extenditur ad quodcumque combustibile proportionatum quod illi applicetur, quia secundum eamdem rationem vel proportionem agit in illud. Sic etiam fides de se aeque inclinat ad quamcumque materiam, quia secundum eamdem rationem operatur circa illam. Atque idem est ubicumque similis ratio obiectiva intervenerit, sive virtus sit infusa, sive acquisita; nam revera in eo gradu intensionis in quo quis assuevit tem-

comer carne con templanza, se sentirá inclinado a guardar la misma moderación si se le ofrece pescado u otro alimento semejante. Es, empero, verdad que en una materia puede darse a veces mayor dificultad que en otra; pero esa dificultad no requiere esencialmente una extensión propia del hábito, sino que la intensidad basta para superar dicha dificultad, como voy a decir en seguida. Además, cuando los objetos parciales son conexos y subordinados, el hábito nunca puede inclinar al secundario sin que, con simultaneidad real, o también con prioridad de razón o de naturaleza, incline al primario, ya que aquél depende de éste. Pues, ¿cómo estará uno inclinado a los medios, si no está inclinado al fin?; y así en otros casos semejantes. Y también, inversamente, si un hábito determinado inclina al objeto primario, virtualmente inclinará asimismo al secundario, ya que uno se sigue del otro; así, si uno tiene inclinación al fin, también estará inclinado a los medios, y lo mismo en otros casos. Por último, se hará un argumento idéntico a propósito de los actos que guardan conexión entre sí; porque nadie puede tener prontitud y facilidad para los actos que radican en otro anterior, si no tiene también prontitud para aquel otro semejante; pues nadie siente deseo sino aquel que ama, y así en otros casos. Y, de manera semejante, en sentido contrario, el que tiene prontitud y facilidad para realizar el acto primario, también está habituado a los demás, porque aquél contiene en cierto modo a los restantes y, cuando está formalmente presente, confiere facilidad para los demás; luego también la virtud dejada por él. Así, pues, resulta claro cómo estos hábitos, que en sí mismos son indivisibles, se extienden a cierta escala de objetos o de actos.

36. *Tercer corolario.*— Se sigue, en tercer lugar, que, siempre que un hábito de esta clase aumenta por intensificación, aumenta según toda su extensión, es decir, en orden a todos los actos que puede realizar, y sobre toda la materia acerca de la cual puede versar. Esto puede demostrarse fácilmente, aplicando de manera proporcional todo el razonamiento hecho; y la razón es clara, porque ese hábito, aun cuando tenga una escala de intensidad, no obstante, es indivisible en la extensión; luego, siempre que se intensifica, se intensifica según toda su inclinación. Se dirá: también la potencia, siendo indivisiblemente idéntica, es principio de muchos actos y versa sobre varios objetos, a pesar de lo cual no es

perate comedere carnes, se sentiet propensum ad eamdem moderationem servandam, si offerantur pisces vel alius similis cibus. Verum est tamen in una materia posse interdum esse maiorem difficultatem quam in alia; illa tamen per se non requirit propriam extensionem habitus, sed intensio sufficit ad illam difficultatem superandam, ut statim dicam. Item, quando partialia obiecta sunt connexa et subordinata, nunquam habitus potest inclinare ad secundarium, quin vel simul in re, vel etiam prius ratione aut natura inclinet ad primarium, quia illud ex hoc pendet. Quomodo enim quis erit propensus in media, si non sit propensus in finem? et sic de similibus. E converso etiam, si talis habitus inclinet ad primarium, virtute etam inclinat ad secundarium obiectum, quia unum ex alio sequitur; ut si quis inclinatur ad finem, propensus etiam erit ad media, et sic de aliis. Denique, idem argumentum fiet de actibus inter se connexis; nemo enim potest esse promptus et facilis ad actus radicatos in aliquo priori, nisi etiam ad illum similem promptitudinem habeat. Nemo enim desiderat nisi qui amat, et sic de aliis. Et similiter e converso, qui est promptus et facilis in primario actu exercendo, habet etiam habitudinem ad reliquos; nam ille quodammodo reliquos continet, et cum ille formaliter adest, facilitatem praebet ad reliquos; ergo et virtus ab eo relicta. Sic igitur constat quo modo hi habitus, in se indivisibiles existentes, ad aliquam latitudinem obiectorum vel actuum extendantur.

36. *Tertium corollarium.*— Tertio infertur, quandocumque huiusmodi habitus augetur per intensionem, augeri secundum totam extensionem suam, id est in ordine ad omnes actus quos elicere potest et circa totam materiam in qua potest versari. Hoc facile ostendi potest, applicando cum proportione totum discursum factum; et ratio est clara, quia ille habitus, licet habeat latitudinem intensionis, tamen in extensione est indivisibilis; ergo quandocumque intenditur, intenditur secundum totam suam propensionem. Dices: etiam potentia, eadem indivisibiliter existens, est principium plurium actuum et versatur circa varia obiecta, et tamen non

perfeccionada mediante cualquier hábito según toda su inclinación adecuada. Se responde que no hay similitud; porque la potencia no se perfecciona mediante el hábito a modo de intensificación, de suerte que la misma entidad de la potencia se consume en su entidad intrínseca, sino que se perfecciona como una potencia pasiva mediante el acto que se le sobreañade, el cual no es siempre adecuado a la capacidad de la potencia. En cambio, el hábito, cuando se perfecciona de manera intensiva, se consuma íntimamente en su entidad y, por ejemplo, el segundo grado se adecúa al primero (por así decirlo), y el tercero al segundo, y así sucesivamente; ya porque la perfección y amplitud intensiva exige por su naturaleza esto, ya también porque existe la misma razón para cualquier grado, puesto que, con respecto a él, tienen la misma conexión tanto los actos como los objetos parciales, cosa que se explicará más en el punto siguiente.

37. *Cuarto corolario.*— Así, pues, en cuarto lugar se infiere que un solo e idéntico hábito, de estos simples de que tratamos ahora, no puede ser intenso y remiso, es decir, más y menos intenso con respecto a diversos actos o diversos objetos. Por ejemplo, si una misma templanza simple inclina a comer y beber con moderación, su inclinación no puede ser mayor para un acto que para otro. Resulta manifiesto por lo dicho, pues la inclinación de tal hábito se intensifica siempre adecuadamente en su totalidad, porque lo hace de manera indivisible; luego, en la medida en que se intensifica para un acto, en esa misma medida se intensifica para otro; por tanto, nunca puede ser desigualmente intensa con respecto a actos diversos. Se explica, además, como sigue: si un mismo hábito puede ser desigualmente intenso del modo dicho, supongamos que tiene una intensidad como de cuatro grados con respecto a un acto, y otra como de tres grados con respecto a otro; entonces se sigue que aquel cuarto grado es productivo de un acto y no de otro, y que inclina a uno y no a otro; porque, si inclinase a ambos como principio de sus actos, no habría ninguna desigualdad en cuanto a la intensidad. Sigo, pues, preguntando si el tercer grado de ese hábito es uno solo e idéntico con respecto a ambos actos, o son diversos. Si se afirma lo primero, entonces hay que decir lo mismo acerca del cuarto grado, porque se

per quemcumque habitum perficitur secundum totam suam adaequatam inclinationem. Respondetur non esse simile; nam potentia non perficitur per habitum ad modum intensionis, ita ut ipsamet entitas potentiae in sua intrinseca entitate consummetur, sed perficitur tamquam potentia passiva per actum superadditum, qui non semper est adaequatus capacitati potentiae. Habitus autem dum perficitur intensive, consummatur intime in sua entitate, et secundus gradus, verbi gratia, adaequatur primo (ut sic dicam), et tertius secundo, et sic de caeteris. Tum quia hoc postulat natura sua perfectio et latitudo secundum intensionem; tum etiam quia eadem est ratio de quocumque gradu, quia eamdem connexionem habent respectu illius, tam actus quam obiecta partialia, quod magis explicabitur in sequenti puncto.

37. *Quartum corollarium.*— Quarto itaque infertur non posse unum et eumdem habitum ex his simplicibus, de quibus nunc agimus, esse intensum et remissum, seu magis et minus intensum respectu diversorum, vel actuum vel obiectorum. Ut, verbi gratia, si eadem simplex temperantia inclinat ad moderate comedendum et bibendum, non potest esse intensior eius inclinatio ad unum actum quam ad alium. Patet ex dictis, quia inclinatio talis habitus semper tota adaequate intenditur, quia indivisibiliter; ergo, quantum intenditur ad unum actum, tantum intenditur ad alium; ergo nunquam potest esse inaequaliter intensa respectu diversorum. Et praeterea declaratur in hunc modum: nam, si idem habitus potest esse inaequaliter intensus illo modo, sit, verbi gratia, ut quatuor respectu unius actus et ut tria respectu alterius; sequitur ergo illum quartum gradum esse activum unius actus et non alterius, et inclinare ad unum et non ad alium; nam, si ad utrumque inclinaret ut principium actuum eius, nulla esset inaequalitas quoad intensionem. Quaero ergo ulterius an tertius gradus illius habitus sit unus et idem respectu utriusque actus, vel sint diversi. Si primum dicatur, ergo idem dicendum est de quarto gradu, quia respi-

refieren al mismo objeto formal, por lo que es idéntica la razón para uno y otro. En cambio, si se afirma lo segundo, el argumento se aplicará de nuevo al segundo grado, y del segundo continuaremos al primero; y así resultará finalmente, o que toda la escala de grados es diversa con respecto a tales actos, con lo cual el hábito no es indivisible extensivamente, como se decía, o que toda la escala de grados inclina indivisiblemente a todos los actos, con lo cual ese hábito no puede ser desigualmente intenso con respecto a ellos.

38. Se confirma, porque, si dicho hábito tiene como cuatro grados con respecto a un acto, y como tres con respecto a otro, supongamos que crece y se hace como de cuatro en orden a aquel acto al cual inclinaba antes más débilmente; si es así, en dicho hábito habrá dos grados como cuatro, que no lo intensifican como cinco y, consecuentemente, uno no perfecciona al otro, ni al contrario; por tanto, esos grados no se unen entre sí por modo de intensificación, sino sólo por cierta extensión, cosa cuya imposibilidad hemos demostrado. Cabe, empero, decir que esos dos cuartos grados no se unen entre sí inmediatamente, sino en otro, a saber, en un tercer grado, igual que dos ramas se unen en el tronco y, en consecuencia, se afirmará que ese hábito, en su fundamento —por así decirlo— es indivisible, pero después, en su aumento, tiene extensión según la diversidad de grados, los cuales se unen en el fundamento y de esa manera lo aumentan, pero no entre sí, como las líneas se unen en el centro, pero no entre sí, por lo cual fácilmente puede ser una más larga que otra por parte de uno de los extremos. Sin embargo, este modo de intensificación, aparte de ser inaudito, puede impugnarse con facilidad por lo dicho acerca de la adquisición de este hábito en lo que concierne a aquel o aquellos grados que se consideran como fundamento del mismo, en el cual se dice que es indivisible; pues se intensifica mediante los mismos actos por los que se adquiere; mas, cuando se adquiere por primera vez, siempre se adquiere indivisiblemente con relación a todo su objeto y todos sus actos, aun cuando se adquiera mediante un solo acto, cualquiera que sea, y sobre cualquier materia, con tal de que pertenezca a dicho hábito; luego, si se inten-

ciunt idem obiectum formale, et ideo eadem est ratio de utroque. Si vero dicatur secundum, procedet ulterius argumentum ad secundum gradum, et a secundo procedemus ad primum; atque ita tandem fiet, vel totam latitudinem graduum esse diversam respectu talium actuum, et ita habitum non esse indivisibilem extensive, ut dicebatur; vel totam latitudinem graduum indivisibiliter inclinare ad omnes actus, et ita non posse esse talem habitum inaequaliter intensum respectu illorum.

38. Et confirmatur, nam, si ille habitus est ut quatuor respectu unius actus, et ut tria respectu alterius, ponamus crescere et fieri ut quatuor in ordine ad illum actum ad quem prius remissius inclinabat; erunt ergo in illo habitu duo gradus ut quatuor, qui non intendunt illum ut quinque, et consequenter unus non perficit alium, neque e converso; non ergo uniuntur inter se illi gradus per modum intensionis, sed solum per quamdam extensionem, quo ostendimus fieri non posse. Dici vero potest illos duos quartos gradus non uniri inter se immediate, sed in alio, scilicet, in tertio gradu, sicut duo rami uniuntur in trunco [1], et consequenter dicetur illum habitum in fundamento suo (ut sic dicam) esse indivisibilem extensive, postea vero in augmento habere extensionem secundum diversitatem graduum, qui uniuntur in fundamento, et ita augent illud, non tamen inter se; sicut lineae uniuntur in centro, non vero inter se, et ideo facile potest una esse longior alia ex parte alterius extremi. Verumtamen hic modus intensionis, praeterquam quod inauditus est, impugnari facile potest ex dictis de acquisitione huius habitus quoad eum vel eos gradus qui considerantur ut fundamentum eius, in quo dicitur esse indivisibilis; nam per eosdem actus intenditur per quos acquiritur; sed quando primo acquiritur, semper indivisibiliter acquiritur cum habitudine ad totum suum obiectum et omnes actus suos, etiamsi per unum tantum actum acquiratur, quicumque ille sit, et circa quamcumque materiam, dummodo ad illum ha-

[1] *Termino* en otras ediciones. (N. de los EE.)

sifica mediante un acto semejante más intenso, también se intensifica adecuadamente. La consecuencia es patente, porque en el acto mismo no puede imaginarse esa diversidad de intensificación, ya que todo el acto, según todos sus grados, versa sobre la misma materia y bajo la misma razón formal; luego ese acto tiene, para intensificarlo, la misma eficacia que para engendrarlo tuvo otro acto semejante más débil; luego es imposible entender en el hábito ese modo de composición e intensificación mezclada con extensión. La razón de todo está en que en el objeto y en los actos se da la misma unidad o conexión con respecto a cualesquiera grados de intensidad.

Se proponen las objeciones y se sale al paso de las mismas

39. Pero, en torno a esto, y especialmente en torno a los dos últimos corolarios, se presentan dificultades. La primera es que una misma caridad inclina más intensamente a amar a Dios que al prójimo, ya que por la caridad debe amarse a Dios más que al prójimo. Y, por igual razón, cualquier hábito inclina con más intensidad al fin que a los medios; pues *aquello por lo cual una cosa es tal, lo es en mayor medida.* En segundo lugar, la experiencia parece enseñar que un mismo hombre guarda la templanza en la comida con mayor facilidad que en la bebida, o en esta clase de alimentos más que en otra; y es posible encontrar a un hombre que restituya el honor con gran facilidad, y el dinero muy difícilmente, y otro que obre de manera inversa. Y, en la misma virtud de la religión, uno se siente más inclinado a orar que a hacer votos, o algo semejante. Consiguientemente, en estos hábitos se da una desigualdad intensiva con respecto a diversos actos u objetos parciales. En tercer lugar, parece increíble que el amor de Dios crezca por igual mediante el amor al prójimo que mediante el amor al mismo Dios, o también que el amor al prójimo crezca igualmente para con todos mediante el amor a uno solo. Lo mismo sucede, de manera proporcional, con las demás virtudes, tanto en el aumento indivisible e igual como en la adquisición. En cuarto lugar, parece más difícil en el hábito del entendimiento, pues mediante el asentimiento a una conclusión el entendimiento no adquiere en manera alguna facilidad para asentir a otra verdad distinta.

bitum pertineat; ergo, si per similem actum intensiorem intendatur, adaequate etiam intenditur. Patet consequentia, quia in ipso actu non potest fingi illa diversitas intensionis, quia totus actus secundum omnes gradus suos versatur in eadem materia et sub eadem ratione formali; ergo ille actus aeque efficax est ad intendendum sicut fuit similis remissior ad generandum; ergo impossibile est intelligere in habitu illum modum compositionis et intensionis mixtae cum extensione. Et ratio omnium est quia in obiecto et actibus eadem est unitas vel connexio respectu quorumcumque graduum intensionis.

Proponuntur obiectiones, eisque occurritur

39. Sed circa haec, praesertim circa duo ultima corollaria, occurrunt difficultates. Prima est quia eadem charitas intensius inclinat ad amandum Deum quam proximum, cum ex charitate magis sit diligendus Deus quam proximus. Et eadem ratione quilibet habitus intensius inclinat ad finem quam ad media; nam *propter quod unumquodque tale, et illud magis.* Secundo, experientia videtur docere eumdem hominem maiori facilitate servare temperantiam in cibo quam in potu, aut in hoc genere cibi quam in alio, et hominem invenias qui facillime restituet honorem, pecuniam difficillime, alium e converso. Et in eadem virtute religionis unus est propensior ad orandum quam ad vovendum, vel aliquid simile. Est ergo in his habitibus inaequalitas intensiva respectu diversorum actuum, vel obiectorum partialium. Tertio, incredibile videtur quod amor Dei aeque crescat per amorem proximi ac per amorem ipsius Dei, vel etiam quod amor proximi per amorem unius aeque crescat erga omnes. Et idem proportionaliter est de caeteris virtutibus, tam in indivisibili et aequali augmento quam in acquisitione. Quarto, videtur difficilius in habitu intellectus, nam per assensum unius conclusionis nullo modo redditur facilis intellectus ad assensum alterius veritatis distinctae.

40. *Se sale al paso de la primera dificultad.— Qué es amar en mayor medida una cosa apreciativamente.—* A la primera dificultad se responde que la expresión *en mayor medida* es equívoca, pues no siempre significa desigualdad de intensidad, sino a veces de perfección, o de actividad, o de inclinación, de acuerdo con las exigencias de la realidad de que se habla. Así, pues, niego que el hábito de la caridad sea más intenso con respecto a Dios que con respecto al prójimo, puesto que la caridad, según su totalidad y según todos sus grados, inclina a Dios y al prójimo. Lo mismo acontece, proporcionalmente, con cualquier virtud con respecto al fin y a los medios, por lo cual, quien ama en mayor medida, es decir, más intensamente a Dios o al fin, en cuanto depende de la fuerza del hábito, también amará con mayor intensidad al prójimo o al medio. Y cuando se objeta que, por la caridad, Dios debe ser amado en mayor medida, no se entiende en mayor medida intensivamente, sino apreciativamente, como dicen los teólogos. Esa mayor apreciación consiste —a mi juicio— en una razón más elevada y un modo más noble de amar, en virtud de la cual la voluntad, mediante un acto, se adhiere a un objeto en mayor medida que se adhiere a otro mediante otro acto, aun cuando, por otra parte, sean iguales en intensidad. Así, el calor de ocho grados es más activo que la frialdad de ocho, aunque tengan igual intensidad. Y cuando Aristóteles dijo: *aquello por lo cual una cosa es tal, lo es en mayor medida,* no habló de una mayor intensidad, sino de una mayor nobleza, ya en la certeza, ya en la evidencia o en otra propiedad semejante. Y también de esa manera, por la intención nos adherimos al fin en mayor medida que nos adherimos al medio por la elección, aunque por otra parte los actos sean igualmente intensos.

41. *Se responde a una objeción.—* Se dirá que esta desigualdad puede entenderse de cualquier manera en los diversos actos, pero no en el mismo hábito indivisible con relación a ellos o a sus objetos. Se responde negando lo que se da por supuesto, ya que la misma virtud indivisible puede inclinar en mayor medida a un acto o efecto que a otro, e incluso puede ser más potente y más activa en orden a un efecto que a otro, como una misma voluntad, por su naturaleza, está más inclinada al bien honesto que al deleitable, aun siendo

40. *Primae difficultati occurritur.— Quid sit aliquid magis amare appretiative.—* Ad primam difficultatem respondetur esse aequivocationem in illa particula *magis,* non enim semper significat inaequalitatem intensionis, sed interdum perfectionis, vel activitatis, aut inclinationis, iuxta exigentiam rei de qua est sermo. Nego igitur habitum charitatis esse intensiorem respectu Dei quam proximi, quia charitas secundum se totam et secundum omnes gradus suos inclinat ad Deum et ad proximum. Et idem proportionaliter est de qualibet virtute respectu finis et mediorum, et ideo qui magis, id est intensius, diligit Deum, aut finem, quantum est ex vi habitus, etiam diliget intensius proximum, vel medium. Cum vero obiicitur quod Deus ex charitate sit magis diligendus, non intelligitur magis intensive, sed appretiative, ut theologi dicunt. Consistit autem illa maior appretiatio (ut opinor) in altiori ratione et nobiliori modo diligendi, ratione cuius magis adhaeret voluntas per unum actum uni obiecto quam alteri per alium actum, etiamsi alias in intensione aequales sint. Sicut calor ut octo est magis activus quam frigiditas ut octo, etiamsi in intensione aequales sint. Et cum Aristoteles dixit: *Propter quod unumquodque tale, et illud magis,* non est locutus de maiori intensione, sed de maiori nobilitate vel in certitudine, vel in evidentia, aut alia simili proprietate. Quo etiam modo per intentionem [1] magis adhaeremus fini quam per electionem medio, etiamsi alioqui actus aeque intensi sint.

41. *Obiectioni satisfit.—* Dices hanc inaequalitatem posse utcumque intelligi in diversis actibus, non tamen in eodem indivisibili habitu ad illos vel ad obiecta eorum comparato. Respondetur negando assumptum, nam eadem indivisibilis virtus potest inclinare magis ad unum actum seu effectum quam ad alium, immo et esse potentiorem magisque activam ad unum effectum quam ad alium, ut eadem voluntas natura sua magis propensa est ad bonum honestum quam ad

[1] Creemos más acorde con el contexto la lectura *intentionem,* en lugar de *intensionem.* (N. de los EE.)

indivisible en sí misma, y puede afirmarse que la luz del sol es una potencia más eficaz para iluminar que para calentar. Porque esta desigualdad no se da por modo de una relación real en una misma realidad y entre sus partes o grados, sino que nosotros la concebimos por modo de una relación en orden a realidades diversas, concretamente porque la virtud superior las contiene de manera más eminente y tiene mayor proporción o conveniencia con una que con otra.

42. *Se sale al paso de la segunda dificultad.—* A la segunda dificultad se responde que la desigualdad indicada no siempre proviene de una desigual intensidad del hábito, sino de otros capítulos, especialmente de dos. El primero es la mejor disposición del mismo entendimiento, o de otras potencias y órganos que sirven a la virtud. Pues, cuando el hombre se ha acostumbrado a ejercer actos de una virtud en alguna materia determinada, las especies intelectuales la proponen y representan la conveniencia u honestidad que hay en ella con mayor facilidad. También la memoria de la experiencia pasada o de la costumbre ayuda no poco a que dicho objeto sea propuesto inmediatamente como connatural y digno de ser apetecido; y, de igual modo, contribuye mucho la fantasía, que coopera de manera semejante a esta proposición del objeto. Por último, la misma disposición del cuerpo puede, con la costumbre y el ejercicio, acomodarse y disponerse más sobre una materia que sobre otra. Así, aunque uno tenga inclinación a la penitencia, la ejercerá con mayor facilidad mediante ayunos que mediante disciplinas, si está acostumbrado a aquéllos y no a éstas; y ello, no por división del hábito mismo de la penitencia, sino por la misma disposición del cuerpo y de la imaginación. Aunque, a propósito de los hábitos que se generan en el apetito sensitivo y en la fantasía, pueda creerse más fácilmente que se dividen en varios sobre diversas materias, incluso de la misma virtud, porque esos hábitos son materiales y esas potencias no alcanzan esencialmente la razón formal de virtud. El otro capítulo es la dificultad del objeto mismo; pues, siendo iguales las demás circunstancias por parte de todas las potencias y órganos, y por parte del hábito y de su intensidad, un acto de virtud puede, aunque sea de la misma especie, resultar más difícil que otro por la resistencia de la materia o del objeto,

iucundum, etiamsi in se indivisibilis sit, et lux solis potest dici efficacior potentia ad illuminandum quam ad calefaciendum. Haec enim inaequalitas non est per modum realis respectus in eadem re et inter partes seu gradus eius; sed a nobis concipitur per modum respectus in ordine ad res diversas, quia, nimirum, virtus superior eas continet eminentiori modo maioremque proportionem aut convenientiam habet cum una quam cum alia.

42. *Secundae difficultati occurritur.—* Ad secundam difficultatem respondetur illam inaequalitatem non semper provenire ex inaequali intensione habitus, sed ex aliis capitibus, praesertim ex duobus. Primum est melior dispositio ipsius intellectus, vel aliarum potentiarum et organorum quae virtuti deserviunt. Quando enim homo consuevit exercere actus virtutis alicuius in aliqua certa materia, species intellectuales facilius illam proponunt, et repraesentant convenientiam aut honestatem quae in illa est. Memoria etiam praeteritae experientiae aut consuetudinis non parum iuvat ut obiectum illud statim proponatur ut connaturale et ut appetendum; et eodem modo confert multum phantasia, quae huic propositioni obiecti similiter cooperatur. Ipsa denique corporis dispositio potest consuetudine et usu circa aliquam materiam magis accommodari et disponi quam circa aliam. Ut, quamvis sit aliquis propensus ad poenitentiam, facilius illam exercebit ieiuniis quam flagellis, si in illis est consuetus et non in his; idque non ex divisione ipsius habitus poenitentiae, sed ex ipsa corporis et imaginationis dispositione. Quamquam de habitibus qui in appetitu sensitivo et phantasia generantur facilius credi possit dividi in plures circa diversas materias, etiam eiusdem virtutis, quia illi habitus sunt materiales, et illae potentiae per se non attingunt rationem formalem virtutis. Aliud caput est difficultas ipsius obiecti; nam, caeteris paribus ex parte omnium potentiarum et organorum, et ex parte habitus ac intensionis eius, potest unus actus virtutis, etiamsi sit eiusdem speciei, esse difficilior alio ex resistentia materiae vel obiecti, ut sic dicam.

por así decirlo. Así, en el orden natural, un mismo calor calienta con mayor facilidad un leño seco que uno húmedo, no porque actúe sobre uno con menor intensidad de calor que sobre otro, sino porque un paciente ofrece más resistencia que otro. Igualmente, en el orden moral, una misma fortaleza, aunque en sí misma tenga igual intensidad con respecto a toda la materia, tolera más fácilmente las heridas que la muerte, por la mayor resistencia y dificultad del objeto. De ahí resulta que, cuando la virtud aumenta mediante actos más difíciles por parte del objeto, si esos actos son más intensos que el hábito (según suelen serlo muchas veces como por antiperístasis), entonces aumentan el hábito únicamente por modo de intensificación; en cambio, si no son más intensos, sino que se producen débilmente, no aumentan el hábito en sí, aunque el ejercicio y la experiencia de tal materia pueda ayudar en alguna medida a actos semejantes, de otros modos explicados en el primer capítulo.

43. *Solución de la tercera dificultad.*— A la tercera dificultad se responde que no son increíbles las cosas que en ella se infieren, con tal de que se las entienda y explique del modo que es debido. Efectivamente, por lo que atañe al amor de Dios y del prójimo, o se trata del amor sobrenatural e infuso, o del natural. Acerca del primero supongo que ese amor no aumenta mediante actos eficientemente, sino en mérito; por tanto, como el amor al prójimo, en igualdad de las demás circunstancias y según su género, no es tan meritorio como el amor a Dios, por eso no se sigue que la caridad aumente por igual mediante uno y otro amor; no obstante, en la medida en que aumenta mediante el amor a Dios la intensidad de la caridad con respecto a Dios, en esa misma medida aumenta con respecto al prójimo; e, inversamente, cuanto, mediante el amor al prójimo, aumenta la misma caridad con respecto al prójimo, otro tanto aumenta con respecto a Dios, porque ni la caridad misma puede aumentar de otra manera, ni el mérito pertenece al aumento de la caridad bajo uno u otro respecto, sino absolutamente a toda la caridad según su razón adecuada. En cambio, si se trata del amor natural, no es preciso que sea uno mismo el hábito con que se ama a Dios y al prójimo; pero de esto nos ocupamos en otro lugar. Y quizá suceda lo mismo con el amor natural de los prójimos entre sí, refiriéndonos al amor en sentido

Ut in naturalibus idem calor facilius calefacit lignum siccum quam humidum, non quia minori intensione caloris operetur in unum quam in aliud, sed quia unum passum magis resistit quam aliud. Ita in moralibus, eadem fortitudo, licet in se sit aeque intensa respectu totius materiae, facilius sustinet vulnera quam mortem, ob maiorem resistentiam et difficultatem obiecti. Unde fit ut, quando virtus augetur per actus difficiliores ex parte obiecti, si actus illi sint intensiores habitu (ut saepe esse solent quasi per antiperistasim), tunc augeant habitum solum per modum intensionis; si vero non sint intensiores, sed remisse fiant, non augent habitum in se, quamquam ipse usus et experientia talis materiae possit non nihil iuvare ad similes actus, aliis modis in priori capite declaratis.

43. *Tertia difficultas solvitur.*— Ad tertiam difficultatem respondetur non esse incredibilia ea quae ibi inferuntur, si debito modo intelligantur et explicentur. Nam, quod attinet ad amorem Dei et proximi, aut est sermo de supernaturali et infuso amore, vel de naturali. De priori suppono illum amorem non augeri per actus effective, sed meritorie; quia ergo amor proximi, caeteris paribus et ex suo genere, non est tam meritorius sicut amor Dei, ideo non sequitur aeque augeri charitatem per utrumque amorem; tamen, quantum per amorem Dei augetur intensio charitatis respectu Dei, tantum augetur respectu proximi; et e converso, quantum per amorem proximi augetur eadem charitas respectu proximi, tantum augetur respectu Dei, quia nec ipsa charitas aliter augeri potest, nec meritum est de augmento charitatis sub uno vel alio respectu, sed simpliciter de tota charitate secundum adaequatam rationem suam. Si vero sit sermo de amore naturali, non est necesse esse eumdem habitum, quo diligitur Deus et proximus; de quo alias. Et idem forte est de naturali amore proximorum inter se, generatim loquendo de amore, quia

general, ya que puede darse por diversos títulos y razones, que unas veces son personales e individuales, y otras son comunes a algunos, pero no a todos. Mas, cuando el amor se funda en una razón común, y según una especie de la que todos participan por igual, como es, por ejemplo, el amor al prójimo principalmente por ser prójimo y de naturaleza racional, entonces es verdad que, adquirido el hábito acerca de uno, se adquiere para con todos, y que, aumentado con respecto a uno, de suyo aumenta igualmente para con todos, aunque —como se ha explicado— pueda no darse igual facilidad por parte de la aprehensión y de otras circunstancias.

44. De esta manera debe responderse a propósito de las demás virtudes, cuando sus actos vienen a ser iguales y difieren únicamente en sus objetos materiales. En cambio, cuando son en cierto modo desiguales y están subordinados, como sucede con la intención del fin y la elección del medio, entonces parece darse alguna mayor dificultad; sin embargo, ha de resolverse de manera proporcional a como dijimos acerca de la caridad infusa. Pues, si consideramos la actividad natural que el acto tiene para intensificar el hábito adquirido, quizá es mayor en el acto de intención que en el acto de elección —siendo iguales las otras circunstancias—, por ser más perfecto y fuente del otro; a pesar de todo, cada uno de ellos aumenta por igual el hábito con respecto a uno y otro acto; porque, cuanto más aumenta el hábito mediante la intención, tanto mayor prontitud se adquiere para elegir más fácilmente, y, si mediante la elección misma se intensifica algo el hábito (cosa que es incierta), también según esa intensificación inclina más el hábito hacia el fin mismo, ya que toda la razón de la elección en cuanto tal es el fin, por lo que es una tendencia virtual al mismo. Y de este modo hay que filosofar acerca de todos los actos semejantes.

De qué manera son simples o compuestos los hábitos del entendimiento

45. La cuarta dificultad es algo más oscura y, en mi opinión, persuade lo que pretende, en cuanto a los hábitos particulares a los que se aplica. Conviene, pues, en primer lugar, distinguir entre los hábitos de la voluntad y los del entendimiento; porque hasta ahora hemos tratado principalmente de los hábitos

potest esse sub diversis titulis et rationibus, quae interdum sunt personales et individuales, interdum sunt communes aliquibus, non vero omnibus. Quando vero amor fundatur in ratione communi, et secundum speciem aeque participatam ab omnibus, ut est, verbi gratia, amor proximi, praecipue quia proximus est et naturae rationalis, sic verum est, acquisito habitu circa unum, acquiri ad omnes, et aucto respectu unius, de se aeque augeri ad omnes, quamvis ex parte apprehensionis et aliarum circumstantiarum possit non esse aequalis facilitas, ut declaratum est.

44. Atque ad hunc modum respondendum est de caeteris virtutibus, quando actus earum sunt veluti aequales solumque differunt in materialibus obiectis. Quando vero sunt aliquo modo inaequales et subordinati, ut est intentio finis et electio medii, tunc videtur esse nonnulla maior difficultas; tamen expedienda est proportionali modo quo diximus de charitate infusa. Nam, si consideremus naturalem activitatem quam habet actus ad intendendum habitum acquisitum, fortasse maior est in actu intentionis quam in actu electionis, caeteris paribus, eo quod perfectior sit et fons alterius; nihilominus tamen, unusquisque eorum aeque auget habitum respectu utriusque actus; nam quantum augetur habitus per intentionem, tanto maior promptitudo acquiritur ad facilius eligendum, et si per ipsam electionem aliquantulum intenditur habitus (quod incertum est), etiam secundum illam intensionem magis inclinat habitus in ipsum finem, quia tota ratio electionis ut sic est finis, unde est virtualis tendentia in ipsum. Et ad hunc modum philosophandum est de omnibus actibus similibus.

De habitibus intellectus quomodo simplices sint, vel compositi

45. Quarta difficultas aliquantulum obscurior est, et (ut opinor) convincit quod intendit, quantum ad illos particulares habitus de quibus procedit. Primum ergo distinguere oportet inter habitus voluntatis et intellectus; hactenus enim locuti sumus

de la voluntad, y la dificultad indicada no se propone acerca de ellos, y en los mismos se da cierta razón especial, que expondré más adelante. Además, en los hábitos del entendimiento hay que distinguir entre sí los hábitos evidentes, que son las virtudes naturales de aquél, y los hábitos inevidentes, que no son virtudes, puesto que nos ocupamos de los adquiridos. Se da entre ellos la diferencia de que los hábitos evidentes muestran la verdad de la cosa en sí misma, ya sea por los propios términos, ya sea por algún medio; en cambio, los inevidentes no muestran la verdad en sí, sino que por medios extrínsecos inducen al entendimiento a que asientan, aun cuando no intuya la verdad, lo cual es común también a la fe infusa y a la teología que se funda en ella, aunque, por razón de la certeza infalible, se consideren como virtudes.

46. *Un hábito inevidente puede inclinar a varias materias con mayor facilidad que uno evidente.*— De esta diferencia colijo que un hábito indivisible inevidente puede inclinar a varias materias y actos más fácilmente que uno evidente. La explicación está en que la razón extrínseca de asentir puede aplicarse de manera uniforme a diversas materias, cosa que es posible ver sobre todo en la fe, tanto infusa como humana. En cambio, cuando la razón de asentir es intrínseca, como sucede en los hábitos evidentes, una misma razón no puede aplicarse a diversas proposiciones. En efecto, si la verdad a que asentimos es evidente por sí misma, la razón de asentir es la misma conexión intrínseca de los términos; mientras que en las verdades diversas siempre es diversa la conexión, ya que los términos deben ser también diversos de alguna manera, por lo cual la razón de asentir es siempre diversa; y si la verdad es mediata, así como es una verdad diversa, igualmente tiene un medio intrínseco distinto para su demostración. Y si sucede que con el mismo medio se demuestran inmediatamente dos conclusiones diversas, por ejemplo, si de una pasión nacen inmediatamente otras dos, entonces también es diversa la verdad intrínseca de cada una de las conclusiones, y el medio indicado no constituye de cualquier manera la razón de asentir a tal verdad, sino en cuanto es raíz de tal pasión y en cuanto es —por así decirlo— el vínculo de tal conexión. Por eso, el objeto formal de tal asentimiento no es un medio

praecipue de habitibus voluntatis, et difficultas illa non proponitur de illis, estque in eis peculiaris quaedam ratio, quam inferius exponam. Rursus, in habitibus intellectus distinguendum est inter se habitus evidentes, qui sunt naturales virtutes eius, et habitus inevidentes, qui non sunt virtutes; agimus enim de acquisitis. Inter quos est haec differentia, quod habitus evidentes ostendunt veritatem rei in seipsa, sive ex ipsis terminis, sive per aliquod medium; inevidentes autem non ostendunt veritatem in se, sed per extrinseca media inducunt intellectum ad assensum, etiamsi veritatem non intueatur, quod commune est etiam fidei infusae et theologiae quae in illa fundatur, etiamsi ob certitudinem infallibilem virtutes censeantur.

46. *Habitus inevidens facilius potest inclinare ad varias materias, quam evidens.*— Ex qua differentia colligo facilius posse unum habitum indivisibilem inevidentem inclinare ad varias materias et actus quam habitum evidentem. Ratio est quia extrinseca ratio assentiendi potest facile materiis diversis uniformiter applicari. Quod maxime videre licet in fide, tam infusa quam humana. At vero quando ratio assentiendi est intrinseca, ut est in habitibus evidentibus, non potest eadem ratio diversis propositionibus applicari. Nam, si veritas cui assentimur est per se nota, ratio assentiendi est ipsa intrinseca connexio terminorum; in veritatibus autem diversis semper est diversa connexio, quia termini etiam esse debent aliquo modo diversi, et ideo semper est diversa ratio assentiendi. Si autem veritas sit mediata, sicut est diversa veritas, ita habet intrinsecum medium distinctum quo ostendatur. Quod si contingat eodem medio immediate ostendi duas conclusiones diversas, verbi gratia, si ex una passione duae aliae immediate nascantur, tunc etiam intrinseca veritas uniuscuiusque conclusionis diversa est; et medium illud non utcumque est ratio assentiendi tali veritati, sed ut est radix talis passionis, et ut est vinculum (ut sic dicam) talis connexionis. Unde obiectum formale talis assensus non

cualquiera, sino que es la verdad de tal conclusión en cuanto manifestada y puesta en conexión con tal medio.

47. *Por qué en el entendimiento se da un hábito propio de los principios, y en la voluntad no.*— De ello (para observar esto incidentalmente) nace cierta diferencia entre los hábitos del entendimiento y los de la voluntad. Porque, aun cuando Aristóteles dijese que los fines en el orden moral se comportan de igual manera que los principios en el orden especulable, sin embargo, en el entendimiento es distinto el hábito de los principios evidentes por sí mismos y el de las conclusiones, mientras que en la voluntad es uno mismo el hábito para el fin y para los medios. La razón de la diferencia no es otra sino que en el asentimiento a la conclusión la razón de asentir no es la sola verdad de los principios, sino la misma verdad de la conclusión, en cuanto se manifiesta en sí misma por la conexión de los extremos con tal medio, y, en cambio, en la voluntad toda la razón de amar el medio es el fin, como se ha explicado anteriormente, en la disp. XXIII.

48. De aquí, pues, parece inferirse que mediante ningún asentimiento evidente puede adquirirse un hábito indivisible que de suyo incline por igual a otras verdades, porque en ellas siempre existe diversa razón de asentir, por lo cual tampoco pueden tener una conexión que sea suficiente para tal unidad indivisible del hábito. Explico ambas cosas como sigue: si las verdades son diversas inmediatamente y en sí mismas, y tienen diversa unión de los términos, y una no tiene conexión con la otra, porque ni nace de ella ni se conoce mediante ella, ni del asentimiento a una se sigue el asentimiento a otra, parece que únicamente convienen en el modo como el entendimiento asiente a ellas, a saber, sin discurso en virtud de la inmediata conexión de los términos; pero esto no basta para la indivisibilidad del hábito, ya que el hábito no confiere facilidad para ese modo, sino para el asentimiento mismo y para penetrar fácilmente las razones de los términos y para el debido uso de las especies inteligibles con las que pueden representarse éstas; por eso resulta ininteligible que el mismo hábito indivisible, adquirido mediante un solo asentimiento a la verdad evidente por sí misma, de suyo incline al punto a otras verdades ciertamente inmediatas, pero diversas, y, en consecuencia, es preciso que mediante el asentimiento a otro principio se pro-

est medium utcumque, sed est veritas talis conclusionis, ut manifestata et connexa cum tali medio.

47. *Cur in intellectu sit proprius habitus principiorum, non in voluntate.*— Ex quo (ut obiter hoc notemus) nascitur quaedam differentia inter habitus intellectus et voluntatis. Nam, licet Aristoteles dixerit ita se habere fines in moralibus sicut principia in speculabilibus, nihilominus in intellectu distinctus est habitus principiorum per se notorum et conclusionum; in voluntate vero idem est habitus ad finem et media. Ratio autem differentiae non est alia nisi quia in assensu conclusionis ratio assentiendi non est sola veritas principiorum, sed ipsamet veritas conclusionis, quatenus in se ostenditur ex connexione extremorum cum tali medio; at vero in voluntate tota ratio amandi medium est finis, ut superius, disp. XXIII, declaratum est.

48. Hinc ergo videtur inferri per nullum assensum evidentem posse acquiri habitum indivisibilem de se aequaliter inclinantem ad alias veritates, quia semper in illis est diversa ratio assentiendi, unde nec connexionem habere possunt quae ad talem unitatem indivisibilem habitus sufficere possit. Utrumque sic declaro, nam, si veritates sint immediate et in se diversae, et diversam terminorum unionem habent, et una cum altera non habet connexionem, quia nec ex illa nascitur, nec per illam cognoscitur, neque ex assensu unius sequitur assensus alterius, solum videntur convenire in modo quo intellectus eis assentit, nimirum, sine discursu ex immediata connexione terminorum; sed hoc non satis est ad indivisibilitatem habitus, quia habitus non dat facilitatem ad illum modum, sed ad ipsum assensum, et ad penetrandas facile rationes terminorum, et ad debitum usum specierum intelligibilium quibus illae repraesentari possunt; et ideo intelligi non potest quod idem indivisibilis habitus, acquisitus per solum unum assensum veritatis per se notae, de se statim inclinet ad veritates alias immediatas quidem, sed diversas, et consequenter ne-

duzca un aumento real por adición extensiva de una nueva entidad, la cual, no pudiendo unirse realmente a la preexistente —como se ha demostrado arriba—, será un nuevo hábito indivisible.

49. *Si un único hábito simple puede inclinar a conocer dos propiedades de una misma realidad.*— Dirá alguno que, aunque esto sea verdad cuando los principios evidentes por sí mismos son enteramente diversos en ambos extremos, sin embargo, cuando pertenecen al mismo sujeto, entonces el hábito puede tener unidad indivisible por atribución a tal sujeto. Así, si a un hombre, por ejemplo, le convienen inmediatamente dos pasiones distintas, un mismo hábito indivisible bastará para asentir a dos principios inmediatos por los que tales propiedades se predican del hombre. Mas, aunque aquí aparezca alguna mayor razón de unidad, no es, empero, suficiente para el hábito indivisible. Porque supongo que el conocimiento del hombre no es tan simple que en la misma esencia de la cosa se intuyan sus pasiones; pues esto corresponde a la perfección angélica; sino que, después de haber conocido una pasión y esencia, el hombre necesita una nueva atención y composición mental y, consiguientemente, también un nuevo asentimiento mediante el cual juzgue acerca de la otra, aunque sea inmediata. Con esto, pues, resulta manifiesto que no es posible que, en virtud del hábito indivisible adquirido mediante el primer asentimiento, el entendimiento quede dotado de facilidad y prontitud para juzgar acerca de la otra pasión y compararla con tal sujeto, aunque el sujeto sea el mismo, porque la conexión y el otro extremo son diversos, y esas dos verdades no sólo son distintas, sino que además una no se contiene de ningún modo en la otra; luego la identidad del sujeto no es suficiente.

50. Se confirma, porque, si a un mismo sujeto convienen dos pasiones, una mediante la otra, el hábito con que se conoce de tal sujeto la primera pasión inmediata no basta para que el mismo hábito indivisible incline a otro asentimiento sobre la pasión mediata acerca de tal sujeto, como consta por la opinión de todos, ya que el primer hábito pertenece al entendimiento de los principios, y el segundo a la ciencia, pues dicha pasión segunda se demuestra por la primera,

cesse est ut per assensum alterius principii reale fiat augmentum per additionem extensivam novae entitatis, quae, cum non possit realiter uniri praeexistenti, ut supra ostensum est, erit novus habitus indivisibilis.

49. *Ad duas proprietates eiusdem rei cognoscendas an unicus habitus simplex inclinare possit.*— Dicet aliquis, esto hoc verum sit quando illa principia per se nota sunt omnino diversa in utroque extremo, quando autem sunt de eodem subiecto, tunc posse habitum habere unitatem indivisibilem ex attributione ad tale subiectum. Ut si homini, verbi gratia, conveniunt immediate duae passiones distinctae, idem habitus indivisibilis sufficiet ad assensum duorum principiorum immediatorum quibus tales proprietates de homine praedicantur. Sed, licet hic appareat aliqua maior ratio unitatis, non tamen est sufficiens ad indivisibilem habitum. Suppono enim cognitionem hominis non esse ita simplicem ut in ipsa rei essentia eius passiones intueatur; hoc enim spectat ad angelicam perfectionem; sed post cognitam unam passionem et essentiam, indigere hominem nova attentione et compositione, et consequenter novo etiam assensu, per quem de alia iudicet, etiamsi immediata sit. Hinc ergo manifestum apparet non posse ex vi habitus indivisibilis acquisiti per priorem assensum, intellectum manere facilem et promptum ad iudicandum de alia passione, et comparandum illam cum tali subiecto, etiamsi subiectum idem sit, quia connexio et alterum extremum sunt diversa, et illae duae veritates non solum distinctae sunt, sed etiam una in altera nullo modo continetur; ergo identitas subiecti non sufficit.

50. Et confirmatur, nam, si eidem subiecto duae passiones conveniant, una mediante alia, habitus quo cognoscitur de tali subiecto prima passio immediata non satis est ut idem indivisibilis inclinet ad alium assensum circa passionem mediatam de tali subiecto, ut constat ex omnium sententia, nam prior habitus pertinet ad intellectum principiorum, et posterior ad scientiam; quia talis passio secunda demonstratur per primam, quod docuit D. Thomas, I-II,

cosa que enseñó Santo Tomás, en I-II, q. 57, a. 1, ad 2. Luego, aunque ambas pasiones y la verdad sean inmediatas, mucho menos puede bastar para una y otra el mismo hábito indivisible. La consecuencia es patente, porque, aun cuando parezca que estas dos verdades tienen mayor conveniencia en la inmediatez y en el modo como se conocen, sin embargo, por otra parte no tienen conexión entre sí, ni se da continencia virtual de una en otra, como se da en las demás, continencia que, no obstante, parece contribuir y ser necesaria en sumo grado para la unidad indivisible del hábito.

51. *El hábito indivisible de la ciencia no basta para el asentimiento a varias conclusiones.*— De aquí, avanzando más a los hábitos de la ciencia, no parece posible que un mismo hábito indivisible sea suficiente para asentir a diversas conclusiones, no sólo cuando se demuestran acerca de cosas diversas en especie o en esencia, sino también cuando se demuestran acerca de la misma esencia. La primera parte parece manifiesta por lo dicho. En primer lugar, porque esas conclusiones no difieren entre sí menos de lo que difieren entre sí los principios de que se deducen; pero tales principios no pueden pertenecer a un mismo hábito indivisible, como se ha demostrado; luego tampoco las conclusiones. En segundo lugar, porque Aristóteles, en el lib. I de los *Analíticos Segundos*, texto 7, dice que son diversas aquellas ciencias *cuyos principios no proceden de lo mismo;* pero siempre que se demuestran pasiones acerca de diversas esencias o especies de cosas, los principios por los que se demuestran constan de términos enteramente diversos; luego no pueden engendrar un mismo hábito indivisible sobre las conclusiones. Por último, todo lo que hemos dicho del hábito sobre los principios, es probativo *a fortiori* del hábito sobre las conclusiones. La segunda parte se demuestra también por una razón proporcional, porque el asentimiento al primer principio inmediato, a saber, aquel en que la primera pasión se afirma del sujeto, no engendra un hábito indivisible que incline esencialmente a la próxima verdad, en la cual la segunda pasión se predica del mismo sujeto; luego, por igual razón, el asentimiento a la segunda proposición, en la cual la segunda pasión se dice del sujeto, no puede engendrar un hábito indivisible que incline esencialmente a otra verdad, en la cual la tercera pasión se dice del sujeto. La

q. 57, a. 1, ad 2. Ergo, quamvis utraque passio et veritas sit immediata, multo minus potest idem indivisibilis habitus ad utramque sufficere. Patet consequentia, quia, licet hae duae veritates videantur habere maiorem convenientiam in immediatione et in modo quo cognoscuntur, aliunde tamen non habent inter se connexionem, neque est virtualis continentia unius in alia, sicut est in aliis; quae tamen maxime videtur conferre et esse necessaria ad unitatem indivisibilem habitus.

51. *Habitus scientiae indivisibilis non sufficit ad plurium conclusionum assensum.*— Ex quo, ulterius progrediendo ad habitus scientiae, non videtur fieri posse ut idem habitus indivisibilis sufficiat ad assensus diversarum conclusionum, non solum quando de rebus specie seu essentia diversis, sed etiam quando de eadem essentia demonstrantur. Prior pars videtur manifesta ex dictis. Primo, quia non minus differunt conclusiones illae inter se quam inter se differant principia ex quibus inferuntur; sed talia principia non possunt pertinere ad eumdem indivisibilem habitum, ut probatum est; ergo nec conclusiones. Secundo, quia Aristoteles, I Poster., text. 7, ait eas esse diversas scientias *quarum principia non ex eisdem sunt;* quoties autem passiones demonstrantur de diversis essentiis seu speciebus rerum, principia per quae demonstrantur constant ex terminis omnino diversis; ergo non possunt eumdem indivisibilem habitum circa conclusiones generare. Denique, omnia quae diximus de habitu circa principia, a fortiori probant de habitu circa conclusiones. Altera vero pars probatur etiam proportionali ratione, quia assensus primi principii immediati, scilicet, in quo prima passio affirmatur de subiecto, non generat habitum indivisibilem qui per se inclinet ad proximam veritatem, in qua secunda passio dicitur de eodem subiecto; ergo pari ratione assensus secundae propositionis, in qua secunda passio dicitur de subiecto, non potest generare habitum indivisibilem qui per se inclinet ad aliam veritatem, in qua tertia

consecuencia es manifiesta, porque existe la misma distancia o proporción; pues el hecho de que la primera proposición sea inmediata y las otras mediatas indica ciertamente una mayor semejanza en el modo de asentir, pero ésta no basta para la unidad indivisible del hábito, según hemos dicho muchas veces; de lo contrario, todas las ciencias serían una sola, puesto que convienen en el modo de asentir mediante discurso.

52. Se confirma porque, cuando se infiere una nueva conclusión, aunque el sujeto sea idéntico, la verdad y la conexión de la nueva propiedad demostrada es formalmente diversa; luego un hábito indivisible, adquirido con anterioridad, no puede bastar esencialmente y sin adición real, para dar al entendimiento prontitud para asentir a esa verdad distinta. Estas razones prueban lo mismo, con mayor evidencia, cuando las conclusiones demostradas acerca del mismo sujeto no sólo son diversas, sino que además una no se demuestra por la otra, ya se demuestren por diversos medios —cosa que resulta más clara—, ya por uno solo e idéntico. Porque ni esas verdades tienen entre sí conexión o continencia virtual de una en otra, ni su conexión en un solo principio es suficiente, pues el hábito indivisible, que tiene por término el principio mismo, no basta esencialmente para extenderse a alguna de esas conclusiones, como se ha demostrado; pero lo que se añade con respecto a una no tiene nada común con respecto a la otra, ni al contrario; luego en nigún hábito indivisible pueden unirse inmediatamente, por así decirlo, esas dos conclusiones.

53. *Qué es el modo de extensión en los hábitos evidentes.*— Concluyo, pues, que el hábito judicativo y evidente del entendimiento humano no se extiende a juzgar nuevas verdades, ni da facilidad para asentir a ellas, a no ser por adición y aumento real; esto se prueba suficientemente (en mi opinión) con el razonamiento aducido, con el cual se ha demostrado que el hábito indivisible no basta. Por eso se concluye también que no es suficiente el aumento intensivo, sino que resulta necesario el extensivo. En primer lugar, porque el aumento intensivo es —por así decirlo— uniforme y sobre lo mismo o con respecto a lo mismo; luego, si el primer hábito, adquirido mediante el asentimiento a un principio o conclusión, no inclina de ningún modo a otra verdad, nunca inclinará en virtud de la sola intensidad. En segundo lugar, porque, si acerca de una misma conclusión se repiten actos más intensos hasta el supremo grado y esfuerzo que el entendimiento puede aplicar en tal asentimiento, el hábito se hará más intenso incluso en el sumo grado sobre tal verdad, pero no inclinará a otra; luego, para que el entendimiento se incline a nuevas conclusiones mediante nuevos asentimientos, es necesario un nuevo género de aumento, el cual no es sino extensivo. En tercer lugar, porque de aquí resulta que la inclinación adquirida para diversas verdades, incluso de las que se considera que pertenecen a una ciencia, es desigual en el entendimiento, es decir, intensa con respecto a una y débil con respecto a otra. Pues esa desigualdad no proviene de una subordinación de tales verdades entre sí; porque supongo que no están en conexión y que una no se demuestra por la otra; luego sólo proviene de la mayor frecuencia o intensidad de los actos sobre una que sobre otra; por tanto, es señal de que aquélla es una desigualdad de intensidad en la inclinación habitual adquirida; luego no puede ser una sola e idéntica en indivisibilidad; luego ahí se da un aumento extensivo real. Pero, habiéndose demostrado que lo que se añade en este aumento de cualidades no puede unirse esencialmente a lo preexistente, se concluye que este aumento es realmente adición de una nueva cualidad.

54. *Diferencia entre los hábitos especulativos y los prácticos en cuanto a la extensión.*—Por último, a propósito de este punto debe observarse la diferencia existente entre las virtudes del entendimiento y las de la voluntad, diferencia que, guardando la debida proporción, se da también entre las virtudes especulativas y las prácticas del entendimiento; porque las virtudes apetitivas versan principalísimamente, en sus actos, sobre los singulares, y por ello muy fácilmente puede un solo e idéntico hábito indivisible de una virtud concreta versar sobre varios actos y sobre varias materias, pues, aunque por otra parte parezca que esas materias son muy diversas en su ser de naturaleza, no obstante, en la bondad, a la que se refiere la virtud, vienen a ser diferentes sólo en número. Lo mismo sucede, a su manera, con la prudencia y el arte, que descienden a los

passio dicitur de subiecto. Patet consequentia, quia est eadem distantia seu proportio; nam quod prima propositio sit immediata, et aliae mediatae, indicat quidem aliquam maiorem similitudinem in modo assentiendi; illa tamen non sufficit ad indivisibilem unitatem habitus, ut saepe dictum est; alias omnes scientiae essent una, quia conveniunt in modo assentiendi per discursum.

52. Et confirmatur, quia, cum infertur nova conclusio, quamvis subiectum sit idem, tamen veritas et connexio novae passionis demonstratae formaliter diversa est; ergo non potest indivisibilis habitus, prius acquisitus, per se et sine additione reali esse sufficiens ut reddat intellectum promptum ad assensum illius distinctae veritatis. Atque hae rationes evidentius idem probant, quando conclusiones demonstratae de eodem subiecto non solum sunt diversae, sed etiam una non demonstratur per aliam, sive demonstrentur per diversa media, quod clarius est, sive per unum et idem. Quia nec illae veritates inter se habent connexionem aut virtualem continentiam unius in alia, nec connexio earum in uno principio sufficit, quia habitus indivisibilis, qui terminatur ad ipsum principium, per se non sufficit ut extendatur ad aliquam ex illis conclusionibus, ut ostensum est; id vero quod additur respectu unius non habet aliquid commune respectu alterius, neque e converso; ergo in nullo habitu indivisibili possunt illae duae conclusiones immediate uniri, ut sic dicam.

53. *Quid sit modus extensionis in habitibus evidentibus.*— Concludo igitur habitum iudicativum et evidentem intellectus humani non extendi ad novas veritates iudicandas, nec dare facilitatem ad eis assentiendum, nisi per additionem et augmentum reale; hoc enim (ut opinor) satis probat discursus factus, quo ostensum est indivisibilem habitum non sufficere. Unde etiam concluditur non satis esse augmentum intensivum, sed necessarium esse extensivum. Primo quidem, quia augmentum intensivum est (ut ita dicam) uniforme, ac circa idem seu respectu eiusdem; ergo, si primus habitus, acquisitus per assensum unius principii seu conclusionis, nullo modo inclinat ad aliam veritatem, ex vi solius intensionis nunquam inclinabit. Secundo, quia, si circa eamdem conclusionem iterentur actus intensiores usque ad summum gradum et conatum quem intellectus potest adhibere in tali assensu, habitus fiet intensus etiam in summo circa talem veritatem, non vero inclinabit ad aliam; ergo, ut intellectus inclinetur ad novas conclusiones per novos assensus, necessarium est novum genus augmenti, quod non est nisi extensivum. Tertio, quia hinc fit ut propensio acquisita ad diversas veritates, etiam ex his quae censentur ad unam scientiam pertinere, inaequalis sit in intellectu, id est, respectu unius intensa, et respectu alterius remissa. Non enim provenit illa inaequalitas ex aliqua subordinatione talium veritatum inter se; pono enim non esse connexas, neque unam per aliam demonstrari; solum ergo provenit ex maiori frequentia vel intensione actuum circa unam quam circa aliam; ergo signum est illam esse inaequalitatem intensionis in habituali inclinatione acquisita; ergo non potest esse una et eadem indivisibilitate; ergo est ibi reale augmentum extensivum. Cum autem ostensum sit id quod additur in hoc augmento qualitatum non posse per se uniri praeexistenti, concluditur hoc augmentum revera esse additionem novae qualitatis.

54. *Discrimen inter speculativos et practicos, quoad extensionem.*— Est autem ultimo circa hunc punctum observanda differentia inter virtutes intellectus et voluntatis, quae, servata proportione, etiam versatur inter virtutes speculativas et practicas intellectus; nam virtutes appetitivae potissime versantur in suis actibus circa singularia, et ideo facillime potest unus et idem habitus indivisibilis talis virtutis versari circa plures actus et circa plures materias, quia, licet alioqui in esse naturae videantur illae materiae valde diversae, tamen in honestate, quam virtus respicit, sunt quasi solo numero differentes. Et idem est suo modo de prudentia et arte, quae ad singularia descendunt, immo in eis

singulares, e incluso versan principalmente sobre ellos. Pero la ciencia especulativa se detiene en el conocimiento de los universales, y por eso, en cuanto de ella depende, no aplica la misma verdad formal (por así decirlo) a muchas cosas materialmente diversas, sino que siempre se extiende por adición de una nueva verdad, que en su universalidad es formalmente diversa de otra, por lo que requiere no sólo un asentimiento formalmente diverso, sino también un real aumento o extensión del hábito que inclina a ella. En consecuencia, si el hombre aplica una conclusión científica demostrada universalmente a los particulares contenidos en ella, en este sentido un mismo hábito indivisible de la ciencia inclinará igual y suficientemente —según opino— a todas las verdades particulares contenidas en la universal; por ejemplo, si, habiendo adquirido la ciencia de esta conclusión: *el hombre es risible,* se infiere en sentido expositivo: *Pedro es hombre, luego Pedro es risible,* y así en los demás casos, para todos los asentimientos a esas conclusiones particulares bastará el mismo hábito indivisible, porque esas verdades difieren materialmente más bien que formalmente, y porque todas esas proposiciones particulares están contenidas de manera confusa en la universal, y por esto sólo es necesario que se añadan las especies o la aplicación de ellas a los singulares.

Cómo se da en las ciencias unidad de hábito por composición o colección de cualidades simples

55. Así, pues, de todo esto infiero, y afirmo en cuarto lugar, que, aparte de la unidad indivisible que algunos hábitos poseen por cualidades simples, en algunos otros hábitos se da una unidad compuesta por colección y subordinación de varias cualidades que, con respecto a ese hábito íntegro, se consideran hábitos parciales. Esta afirmación se establece principalmente para salvar el modo común de hablar acerca de la unidad de las ciencias; porque todos estiman que la geometría, por ejemplo, es una sola ciencia, no sólo genéricamente, sino también específicamente; y nosotros hemos afirmado antes lo mismo acerca de la metafísica; mas esta unidad no puede entenderse por modo de cualidad simple; luego es necesario entenderla por alguna composición o coordinación de varias

cualidades; pues ya se ha demostrado también que esas cualidades no pueden tener otro modo de unión o composición real. Se explica asimismo por el conocido principio de que las cosas que son muchas en un género, o bajo una razón, bajo otra son una o componen una. Y que esto es verdad también en el género de la cualidad se patentiza en los hábitos o disposiciones del cuerpo; porque la salud o la belleza se consideran como una sola cualidad en el común modo de hablar y filosofar y, sin embargo, no son cualidades simples, sino resultantes de la proporción de varias; luego lo mismo cabe entender de las cualidades del alma. Sobre todo en los hábitos de las ciencias, en los cuales ni puede encontrarse una unidad tan grande con respecto a varias conclusiones o principios como la que se da en una cualidad simple, ni se le puede negar toda unidad, por causa de la conexión o conveniencia de las cosas que se tratan en una ciencia, según vamos a explicar en seguida.

56. Sostienen esta sentencia en la realidad todos los autores citados en la tercera opinión, sin que discrepe el propio Soncinas, aunque, en el modo de expresarse, no dé el nombre de hábitos, sino el de especies, a aquellos hábitos parciales; Capréolo, en la q. 3 del *Prologo,* está dudoso en esta cuestión, incluso acerca del pensamiento de Santo Tomás; Soto, en la q. 3 proemial de la *Logica,* si bien defiende lo opuesto, no obstante concede que la ciencia puede tener unidad, aunque no sea una cualidad simple; y considera probable que no sea una cualidad simple. En cambio, Toledo, en el lugar citado, q. 3, sigue absolutamente esta opinión; y Fonseca, en el lib. V *Metaph.,* c. 7, q. 5, sec. 2. Por último, la favorece Santo Tomás, en I-II, q. 54, a. 4, ad 2, donde afirma que, mediante la demostración de una conclusión se adquiere el hábito imperfecto de la ciencia, pero, cuando la demostración se extiende a otra conclusión, no se engendra un nuevo hábito, sino que el anterior se hace más perfecto, en cuanto se extiende a varias cosas. Con estas palabras, Santo Tomás admite que se añade una perfección real al hábito de la ciencia por su extensión a una nueva conclusión, y no puede entenderse que ello se realice por sola adición de especies, ya que por esto solo el hábito anterior no se hace más perfecto, ni por razón de las especies solas inclinará inmediatamente el hábito a una nueva conclusión, si su entidad no se

praecipue versantur. Scientia autem speculativa sistit in cognitione universalium, et ideo, quantum est ex se, non applicat eamdem veritatem formalem (ut ita dicam) ad plura materialiter diversa, sed semper extenditur per additionem novae veritatis, quae in sua universalitate est formaliter diversa ab alia, et ideo et assensum requirit formaliter diversum, et reale augmentum seu extensionem habitus ad illam inclinantis. Unde, si homo applicet scientificam conclusionem in universali demonstratam ad particularia sub ea contenta, hoc modo idem habitus indivisibilis scientiae (ut opinor) aeque ac sufficienter inclinabit ad illas omnes veritates particulares in universali contentas; ut si, acquisita scientia huius conclusionis: *Homo est risibilis,* expositorie inferat: *Petrus est homo, ergo Petrus est risibilis,* et sic de caeteris, ad omnes assensus illarum conclusionum particularium idem habitus indivisibilis sufficiet, quia veritates illae materialiter potius quam formaliter differunt, et quia omnes illae particulares propositiones in universali continentur confuse, et ideo solum necesse est addi species vel applicationem earum ad singularia.

Quomodo in scientiis detur unitas habitus per compositionem vel collectionem simplicium qualitatum

55. Ex his igitur omnibus infero et dico quarto, praeter unitatem indivisibilem quam habent aliqui habitus per simplices qualitates, dari in aliquibus habitibus unitatem compositam per collectionem et subordinationem plurium qualitatum quae respectu illius habitus integri censentur habitus partiales. Haec assertio praecipue ponitur ad salvandum communem modum loquendi de unitate scientiarum; omnes enim censent geometriam, verbi gratia, esse unam scientiam, non tantum genere, sed etiam specie; et nos superius idem diximus de metaphysica; haec autem unitas intelligi non potest per modum simplicis qualitatis; ergo necesse est intelligi per aliquam compositionem vel coordinationem plurium qualitatum; iam enim ostensum etiam est illas qualitates non posse habere alium modum realis unionis seu compositionis. Declaratur etiam ex illo vulgato principio, quia quae sunt plura in uno genere, vel sub una ratione, sub alia sunt unum, vel componunt unum. Quod in genere etiam qualitatis verum esse patet in habitibus aut dispositionibus corporis; nam sanitas vel pulchritudo una qualitas censetur in communi modo loquendi et philosophandi, et tamen non sunt simplices qualitates, sed ex proportione plurium resultantes; ergo idem intelligi potest in qualitatibus animae. Praesertim in habitibus scientiarum, in quibus nec tanta unitas reperiri potest respectu plurium conclusionum vel principiorum quanta est in simplici qualitate; nec potest ei denegari omnis unitas, propter connexionem vel convenientiam rerum quae in una scientia tractantur, ut statim explicabimus.

56. Et hanc sententiam in re tenent omnes citati in tertia opinione, et Soncinas etiam non discrepat, quamvis in modo loquendi illos habitus partiales non vocet habitus, sed species; et Capreol., q. 3 Prologi, dubius est in hac re, etiam de mente S. Thomae; et Soto, q. 3 prooemiali Logicae, licet oppositum teneat, concedit tamen scientiam posse habere unitatem, licet non sit simplex qualitas. Et probabile censet non esse simplicem qualitatem. Toletus vero ibi, q. 3, hanc sententiam simpliciter sequitur; et Fonseca, lib. V Metaph., c. 7, q. 5, sect. 2. Denique favet D. Thomas, I-II, q. 54, a. 4, ad 2, ubi ait per demonstrationem unius conclusionis acquiri habitum scientiae imperfectum; cum vero ad aliam conclusionem extenditur demonstratio, non generari novum habitum, sed priorem fieri perfectiorem, quatenus ad plura extenditur. In quibus verbis D. Thom. admittit addi perfectionem realem habitui scientiae per extensionem ad novam conclusionem, quod non potest intelligi fieri per solam additionem specierum; nam per hoc solum non fit perfectior prior habitus, neque propter solas species habitus immediate inclinabit ad novam conclusionem,

perfecciona y extiende en sí misma. Así, pues, en cuanto a esta parte, ésta es, sin duda, la opinión de Santo Tomás; confieso, sin embargo, que, si dicha solución se une con el cuerpo del artículo, Santo Tomás piensa que ese hábito así aumentado y perfeccionado siempre sigue siendo una cualidad simple, cosa que yo admitiría con gusto, si entendiese, o bien que esa extensión puede producirse por aumento puramente intensivo, o bien que en el aumento extensivo puede intervenir una unión real y esencial entre las cualidades parciales. Mas, no siendo posible entender ninguna de estas dos cosas, como he demostrado, por eso afirmo que esa ciencia es una, pero no un hábito simple. Y no prueba más la razón que Santo Tomás añade, a saber, que las conclusiones y demostraciones de una ciencia están ordenadas y una se deriva de otra. Porque, a lo sumo, de ahí se concluye la subordinación de dichas cualidades y cierta unidad de toda la ciencia, pero no su perfecta simplicidad o su composición *per se*. En otro sentido expone ese pasaje Soncinas, a saber, que el hábito adquirido mediante la primera conclusión se perfecciona por el asentimiento a la segunda conclusión, no sólo extensivamente, sino también intensivamente sobre la primera conclusión. Pero ni siquiera esto es siempre necesario, ni en realidad lo afirma Santo Tomás; porque habla de esta manera: *El hábito que existía primeramente se hace más perfecto, en cuanto se extiende a muchas cosas;* pues la expresión *en cuanto* declara suficientemente en qué consiste, para Santo Tomás, ese aumento de perfección; ni admite tampoco otro sentido la razón que Santo Tomás añade.

Se resuelven las objeciones en contra de la afirmación anterior

57. *En qué sentido una ciencia es un solo hábito y una sola cualidad.*— Contra esta afirmación se aducen muchos argumentos que, en mi opinión, no encierran dificultad, como aquel de que, si es una ciencia, es un solo hábito; y, si es un solo hábito, es una sola cualidad. Porque el mismo argumento se hará acerca de la belleza o de la salud. Hay que decir, por tanto, que todos son verdaderos, hablando proporcionalmente, a propósito de la unidad de un mismo modo. Sin embargo, en la manera común de hablar, eso se admite absolutamente con el nombre de virtud o de ciencia más bien que con el de hábito, a fin de

si eius entitas in se non perficiatur et extendatur. Quoad hanc ergo partem sine dubio est haec opinio D. Thomae; fateor tamen, si illa solutio coniungatur cum corpore articuli, sentire D. Thomam illum habitum sic auctum et perfectum semper manere simplicem qualitatem, quod ego libenter admitterem, si intelligerem aut illam extensionem posse fieri per augmentum pure intensivum, aut in augmento extensivo posse intervenire realem ac per se unionem inter partiales qualitates. Quia vero neutrum horum intelligi potest, ut probavi, ideo assero illam scientiam esse unam, non tamen simplicem habitum. Nec plus probat ratio quam D. Thom. subiungit, scilicet, quia conclusiones et demonstrationes unius scientiae ordinatae sunt, et una derivatur ex alia. Ad summum enim inde concluditur subordinatio illarum qualitatum, et aliqua unitas totius scientiae, non vero perfecta simplicitas aut compositio per se. Aliter exponit illum locum Soncinas, scilicet, habitum per primam conclusionem acquisitum perfici per assensum secundae conclusionis, non tantum extensive, sed intensive circa primam conclusionem. Sed neque hoc est semper necessarium, neque revera D. Thomas id dicit; sic enim ait: *Habitus qui prius inerat fit perfectior, utpote ad plura se extendens;* illa enim particula *utpote* satis declarat in quo constituat D. Thomas illud augmentum perfectionis; neque etiam ratio quam D. Thom. subiungit alium sensum admittit.

Solvuntur obiectiones contra superiorem assertionem

57. *Una scientia quomodo sit unus habitus et una qualitas.*— Contra hanc assertionem fiunt multa argumenta, quae, ut opinor, non sunt difficilia. Quale est illud, quod si est una scientia, est unus habitus; si unus habitus, una qualitas. Idem enim argumentum fiet de pulchritudine aut sanitate. Dicendum est ergo omnia esse vera, proportionaliter loquendo, de unitate eiusdem modi. In communi tamen modo loquendi simpliciter id admittitur sub nomine virtutis aut

eliminar la equivocidad. Como también, hablando en sentido moral, se da el nombre de un solo acto al exterior y al interior, pero no se les denomina una sola realidad. Más aún: se dice que una sola virtud de la liberalidad está integrada por el hábito de la voluntad y el del apetito sensitivo, o que una sola virtud de la fe está compuesta por el hábito del entendimiento y el hábito del afecto piadoso de la voluntad; y, no obstante, con el nombre de hábito en absoluto no se afirma que exista uno solo en ambas potencias. Consiguientemente, el nombre específico muchas veces admite y expresa esa composición en mayor medida que el genérico.

58. *Por qué es suficiente para muchos actos una potencia simple, y no un hábito simple.*— Suele aducirse otra razón: que una potencia única y simple basta para muchos actos y objetos parcialmente; luego también bastará un hábito, por ser una perfección proporcionada a la potencia. Pero esta razón concluye, a lo sumo, que debe guardarse esa proporción en cuanto sea posible; porque es cierto que en esto no hay igualdad entre la potencia y el hábito; de lo contrario, así como una potencia simple es suficiente para todos sus actos, igualmente bastará un hábito simple para todos ellos. Por tanto, en la ciencia no debe salvarse por completo dicha proporción en cuanto a la simplicidad de la cualidad, ya que la potencia no se adquiere mediante actos, como la ciencia. Por eso, la potencia es un principio de orden superior y como una causa universal, mientras que la ciencia se va haciendo poco a poco mediante actos, y cada uno produce algo que le es proporcionado y conmensurado; por lo mismo, mediante ellos no puede producirse un principio o —por así decirlo— un instrumento enteramente simple y universal en orden a todos ellos.

59. *Qué orden deben guardar los hábitos parciales para que se afirme que componen una sola ciencia.— Opinión de Antonio Mirandul.*—Parece que existe mayor dificultad en explicar esa coordinación o unión accidental por razón de la cual se dice que una sola ciencia se compone de cualidades semejantes; porque, si no tienen una unión especial entre sí, como por otra parte se encuentran en un sujeto indivisible, no se pone de manifiesto qué composición u ordenación puedan tener. De ahí nace también la dificultad de explicar cuál es el ámbito específico

scientiae potius quam habitus, propter aequivocationem tollendam. Sicut etiam loquendo morali modo dicuntur unus actus, exterior et interior, non tamen dicuntur una res. Immo, una virtus liberalitatis dicitur conflari ex habitu voluntatis et appetitus sensitivi, vel una virtus fidei ex habitu intellectus et habitu piae affectionis voluntatis; et tamen sub nomine habitus simpliciter non dicitur unum esse in utraque potentia. Itaque nomen specificum saepe magis admittit et significat illam compositionem quam genericum.

58. *Cur simplex potentia ad plures actus sufficiat, non vero habitus simplex.*— Alia ratio fieri solet, quia potentia unica et simplex sufficit ad plures actus et obiecta partialiter; ergo et habitus sufficiet, cum sit perfectio proportionata potentiae. Haec vero ratio ad summum concludit servandam esse eam proportionem quoad fieri possit; nam certum est non esse in hoc aequalitatem inter potentiam et habitum; alias, sicut una potentia simplex sufficit ad omnes actus suos, ita sufficiet unus simplex habitus ad omnes illos. In scientia ergo non debet omnino salvari illa proportio quoad simplicitatem qualitatis, quia potentia non acquiritur per actus, sicut scientia. Unde potentia est principium superioris rationis, et quasi universalis causa; scientia vero paulatim fit per actus, et unusquisque aliquid efficit sibi proportionatum et commensuratum; et ideo non potest per eos fieri unum principium vel (ut sic dicam) instrumentum simplex omnino et universale ad omnes illos.

59. *Quem ordinem debeant servare partiales habitus ut unam scientiam dicantur componere.— Opinio Antonii Mirandul.*— Maior difficultas videtur esse in explicanda coordinatione illa vel accidentali unione ob quam dicitur componi una scientia ex similibus qualitatibus; quia, si non habent inter se peculiarem unionem, cum alioqui sint in indivisibili subiecto, non apparet quam compositionem aut ordinationem habere possint. Ex quo etiam nascitur difficultas explicandi quae sit latitudo scientiae unius secundum

o genérico de una ciencia, o por qué una ciencia se compone de un determinado número de estas cualidades simples, más bien que de un número mayor o menor. Por eso, quizá atendiendo a este motivo, dijo Antonio Mirand. —como he referido arriba, en la disp. I, sec. 2— que sólo existe una ciencia, aunque nosotros la distingamos como si fueran varias, por la comodidad en el aprendizaje y en la transmisión de las ciencias. Y pudo verse impulsado por el hecho de que todas las ciencias parecen tener entre sí tal conexión, que ninguna puede enseñarse de manera perfecta sin las otras. Y en este sentido podría afirmar consecuentemente que no sólo todas las ciencias, sino también todas las virtudes intelectuales son una sola por causa de la conexión; pues ésta es mayor entre el hábito de los principios y las ciencias que entre las ciencias entre sí. Por eso no hay duda de que los principios propios de una ciencia y sus conclusiones se enseñan a manera de una sola ciencia, y así suele denominarse. Además, las ciencias prácticas dependen mucho de las especulativas, y las cosas morales de las físicas, y las artificiales de las naturales y matemáticas. Así, pues, con todas se compondrá una sola virtud adecuada al entendimiento. Pero consecuentemente habrá que decir también que sólo existe una virtud en la voluntad, pues no hay menor conexión entre las virtudes morales o apetitivas que entre las intelectuales, e incluso la hay mayor, como consta por la doctrina moral. Por eso también suele aplicarse a todas las virtudes el nombre de una sola justicia universal. Y muchos teólogos contemporáneos se expresan de esta manera, diciendo que, aun cuando las virtudes y los dones infusos sean distintos entre sí, con todos se constituye una sola justicia adecuada por la que el hombre se santifica interiormente y se hace formalmente justo. En este sentido, pues, se afirma, de acuerdo con esta opinión, que sólo existe una ciencia adecuada al entendimiento.

60. *Opinión de los nominalistas.*— En cambio, los nominalistas, según les atribuyen Soto y otros, para evitar este extremo se inclinan al otro, afirmando que existen tantas ciencias cuantos son los hábitos simples o cuantas son las conclusiones sabidas, pues piensan que en esta materia no hay ningún medio que pueda fundamentarse por la razón, como se ha indicado en la dificultad propuesta. Así, admiten varias dialécticas, varias filosofías y varias teologías, y todas

speciem vel secundum genus; vel cur potius ex tanto numero harum simplicium qualitatum componatur una scientia, quam ex maiori vel minori. Unde propter hanc fortasse causam, ut supra retuli, disp. I, sect. 2, Ant. Mirand. dixit tantum esse unam scientiam, quamvis per modum plurium distinguatur a nobis, propter commoditatem addiscendi et tradendi scientias. Et potuit moveri ex eo quod omnes scientiae videntur ita inter se connexae, ut nulla sine aliis possit perfecte tradi. Atque ita consequenter dicere posset non tantum omnes scientias, sed omnes etiam virtutes intellectuales esse unam propter connexionem; nam haec maior est inter habitum principiorum et scientias quam inter scientias inter se. Unde non est dubium quin principia propria alicuius scientiae et conclusiones eius per modum unius scientiae tradantur; et ita solet appellari. Rursus, scientiae practicae multum pendent ex speculativis, et moralia ex physicis; et res artificiales a naturalibus et mathematicis. Ita ergo ex omnibus componetur una virtus adaequata intellectui. Consequenter vero etiam dicendum erit esse tantum unam virtutem in voluntate, quia non est minor connexio inter virtutes morales seu appetitivas quam inter intellectuales, immo maior, ut ex doctrina morali constat. Unde vocari etiam solent virtutes omnes nomine unius iustitiae universalis. Et theologi multi huius temporis ita loquuntur, ut dicant, licet virtutes et dona infusa inter se distincta sint, ex omnibus constitui unam adaequatam iustitiam qua homo interius sanctificatur et formaliter fit iustus. Ad hunc ergo modum dicitur, iuxta hanc sententiam, esse tantum unam scientiam adaequatam intellectui.

60. *Nominalium sententia.*— At vero nominales, ut eis attribuunt Soto et alii, ad vitandum hoc extremum, in aliud declinant, dicentes tot esse scientias quot sunt simplices habitus, seu quot sunt conclusiones scitae; quia nullum putant esse medium in hac re quod possit ratione fundari, ut in difficultate proposita tactum est. Atque ita admittunt plures dialecticas, philosophias, theo-

ellas en gran número. Pero ni Soto ni los otros refieren dónde se expresan los nominalistas de este modo, ni yo he podido encontrarlo. Porque más bien, en el *Prólogo* de las *Sentencias,* al tratar de la teología, aunque nieguen que sea una cualidad simple, opinan que es una sola ciencia, como resulta patente por Ockam, q. 3 del *Prólogo,* dub. 8; Marsilio, q. 1, a. 4; Gregorio, q. 3, especialmente a. 3; lo mismo piensa Escoto, q. 3, dub. 2; y no discrepa Gabriel, q. 8, aunque no hable tan claramente de la unidad de la ciencia.

61. *Debe afirmarse que existen muchas ciencias en el entendimiento humano.*— Así, pues, en esta materia deben evitarse las expresiones extremas, y sobre todo las que se apartan de las opiniones comunes y admitidas de los filósofos, especialmente en una cuestión que depende en gran medida del modo de concebir y de hablar. No hay, pues, que negar que se den muchas ciencias en el entendimiento humano, como no puede negarse que haya muchas virtudes en la voluntad, hablando en sentido absoluto, como he dicho en el lugar citado de la disp. I, y resultará más claro por las divisiones de los hábitos, que tocaremos brevemente en la última sección de la presente disputación. Tampoco debe negarse que una ciencia pueda extenderse a muchas conclusiones y muchos objetos parciales o materiales; porque en este sentido se expresan todos los filósofos, al afirmar que hay una geometría, una aritmética, etc., y los teólogos al sostener que hay una teología. Pero la razón de esta locución se explicará mejor respondiendo a la dificultad apuntada.

Se expone la conexión entre los hábitos simples que componen una sola ciencia

62. Por tanto, cuando se pregunta qué conexión o coordinación existe entre esas cualidades simples para que se diga que componen un solo hábito o una sola ciencia, afirmo en primer lugar que, si bien es difícil explicar esta conexión o coordinación de cosas o de cualidades en nuestra mente, sin embargo no hay duda de que es grande. Así consta, primeramente, por la memoria o reminiscencia, en la cual se colocan las especies de las cosas de tal modo que unas veces una excita a otra, mientras que en otras ocasiones son completamente diferentes. Tam-

logias, et omnes has in magno numero. Sed neque Soto aut alii referunt ubi nominales hoc modo loquantur, neque ego invenire potui. Nam potius in prologo Sententiarum, agentes de theologia, licet negent esse simplicem qualitatem, sentiunt esse unam scientiam, ut patet ex Ochamo, q. 3 Prol., dub. 8; Mars., q. 1, a. 4; Greg., q. 3, praesertim a. 3; et idem sentit Scotus, q. 3, dub. 2, nec dissentit Gabr., q. 8, quamvis non tam clare de unitate scientiae loquantur.

61. *Plures scientiae in humano intellectu asserendae.*— In hac ergo re cavendae sunt extremae locutiones, et maxime abhorrentes a communibus et receptis philosophorum sententiis, et praesertim in re quae multum pendet ex modo concipiendi et loquendi. Non est ergo negandum quin dentur plures scientiae in intellectu humano, sicut negari non potest quin in voluntate sint plures virtutes, absolute loquendo, ut dixi in citato loco primae disputationis, et magis constabit ex divisionibus habituum, quas breviter attingemus sectione ultima huius disputationis. Nec etiam est negandum quin una scientia possit extendi ad plures conclusiones et plura obiecta partialia seu materialia; ita enim omnes philosophi loquuntur, dicentes unam esse geometriam, unam arithmeticam, etc.; et theologi, dicentes unam esse theologiam. Ratio vero huius locutionis explicabitur melius respondendo ad difficultatem tactam.

Connexio inter habitus simplices componentes unam scientiam exponitur

62. Quando ergo inquiritur quae sit connexio vel coordinatio inter qualitates illas simplices, ut unum habitum vel unam scientiam componere dicantur, assero imprimis, etsi difficile sit hanc connexionem seu coordinationem rerum seu qualitatum in mente nostra declarare, dubium tamen non esse quin magna sit. Ut constat primo ex ipsa memoria seu reminiscentia, in qua rerum species ita collocantur, ut interdum una excitet aliam, aliquando vero omnino disparatae sint. Hoc etiam declarat impotentia ra-

bién se explica esto por la impotencia de razonar ordenadamente, que proviene del desorden de los fantasmas en el delirio o en la locura.

63. En segundo lugar añado que esta coordinación entre estos hábitos simples que componen una sola ciencia puede entenderse de dos maneras, y que una y otra pueden concurrir simultáneamente a la unidad de la ciencia. La primera es una subordinación efectiva, como la que se da entre los hábitos particulares que inclinan a conclusiones subordinadas, de las cuales una se deriva de la otra. Abordó este modo de subordinación Santo Tomás, en I-II, q. 54, a. 4, ad 3; y, según este modo, se dice en el orden moral que un solo acto está constituido por el interno y el externo, y que una sola virtud está integrada por los hábitos existentes en diversas potencias, de las cuales una se subordina a otra en cuanto al ejercicio de tal acto, como la fe se subordina a la voluntad. La segunda causa de esta conexión es la atribución o relación a un mismo objeto total; así, por ejemplo, en la ciencia del hombre pueden demostrarse del hombre algunas conclusiones que guardan conexión entre sí, de las que una se derive de la otra. Además, pueden demostrarse varias conclusiones derivadas de la misma esencia total, aunque consideradas mutuamente una no se demuestre por la otra, sino que constituyan como diversas líneas o series de conclusiones. Decimos, pues, que no sólo las que se infieren dentro de una serie como por un razonamiento continuado, sino también las que no tienen este orden entre sí, si se hallan radicadas en la misma esencia de un mismo sujeto y se ordenan a conocerlo con exactitud, constituyen una sola ciencia, de la cual se dirá que posee unidad por atribución o referencia al mismo sujeto. Así, por ejemplo, aunque en física se hagan unas demostraciones de la materia, otras de la forma, otras del movimiento, de la cantidad, etc., muchas de las cuales no tienen subordinación entre sí, no obstante, con todas ellas se elabora una sola ciencia, puesto que todas aquellas cosas tienden al conocimiento exacto del ente natural. En efecto, así como las partes o propiedades no existen por razón de sí mismas, sino por razón del todo, igualmente todas las demostraciones que versan sobre las partes y propiedades, en cuanto tales, tienden a constituir la ciencia perfecta del mismo compuesto o sujeto, y en este sentido suele

tiocinandi ordinate, proveniens ex inordinatione phantasmatum in phrenesi vel insania.

63. Deinde addo, hanc coordinationem inter hos habitus simplices componentes unam scientiam, duplicem intelligi posse, et utramque simul posse concurrere ad unitatem scientiae. Prima est subordinatio effectiva, qualis est inter partiales habitus inclinantes ad subordinatas conclusiones, quarum una derivatur ex alia. Quem modum subordinationis attigit D. Thomas, I-II, q. 54, a. 4, ad 3. Et iuxta hunc modum dicitur in moralibus unus actus constitui ex interno et externo, et una virtus ex habitibus existentibus in diversis potentiis, quarum una subest alteri quoad usum talis actus, ut fides voluntati. Secunda causa huius connexionis est attributio seu respectus ad idem obiectum totale; ut, verbi gratia, in scientia de homine possunt de homine demonstrari aliquae conclusiones inter se connexae, quarum una derivetur ex alia. Et rursus demonstrari possunt plures conclusiones derivatae quidem ab eadem essentia totali, etiamsi inter se una ex alia non demonstretur, sed constituant veluti diversas lineas aut series conclusionum. Dicimus ergo, non solum eas quae sub una serie quasi continuato discursu inferuntur, sed etiam eas quae non habent inter se hunc ordinem, si in eadem essentia eiusdem subiecti radicentur, et ad illud exacte cognoscendum ordinentur, unam scientiam constituere, quae dicetur habere unitatem per attributionem seu habitudinem ad idem subiectum. Ut, verbi gratia, quamvis in physica aliae demonstrationes fiant de materia, et aliae de forma, et aliae de motu, quantitate, etc., quarum multae non habent inter se subordinationem, una tamen ex illis omnibus conficitur scientia, quia illa tendunt ad exactam cognitionem entis naturalis. Nam, sicut partes vel proprietates non sunt propter se, sed propter totum, ita demonstrationes omnes quae circa partes et proprietates, quatenus tales sunt, versantur, tendunt ad scientiam perfectam ipsius compositi seu subiecti constituendam, et ita communiter dici solet scientia habere unitatem

decirse comúnmente que la ciencia recibe su unidad del objeto, de acuerdo con la doctrina de Aristóteles en II *De anima*, texto 33.

Sobre la unidad de una sola ciencia

64. Pero también es difícil explicar de qué grado debe ser la unidad de ese objeto, cosa que se pide en la segunda parte de la dificultad. Porque muchos dicen que se requiere la unidad específica del objeto, no del material, sino del formal, ni tampoco en su ser real, sino en su ser escible, como explica ampliamente, con Santo Tomás, Cayetano, en I, q. 1, a. 3. Pero hay que precaverse contra la equivocidad en el término o denominación de *escible*. Porque, en rigor, escible se dice por denominación extrínseca tomada de la ciencia, o por relación de razón fundada en esa denominación; pero de esta manera la ciencia no puede recibir su unidad del objeto escible en su ser escible, ya que más bien es ella la que confiere unidad a aquél; efectivamente, así como el objeto es escible porque la ciencia termina en él, de igual manera es un solo escible porque una sola ciencia termina en él; luego la ciencia no puede tomar su unidad del objeto escible, en cuanto con este término se explica la indicada denominación. Por tanto, si la unidad de la ciencia se toma de la unidad del objeto, tal unidad de objeto se presupone en orden de naturaleza para la unidad de la ciencia, e incluso para el ser de la ciencia misma y para toda denominación tomada de la ciencia. En consecuencia, cuando se habla del objeto escible en cuanto tal, que confiere unidad a la ciencia, dicho *ser escible* no significa una denominación procedente de la ciencia, sino la aptitud próxima para poder caer bajo una ciencia, aptitud que ciertamente se presupone por su parte. Así, cuando se dice que el objeto de la vista son el color y la luz en cuanto convienen en la razón de visible, el *ser visible* no debe tomarse por denominación extrínseca a partir de la vista, ya que, de lo contrario, no explicaría nada, sino que más bien se cometería una petición de principio, declarando la unidad del objeto por la unidad de la potencia; conviene, pues, que mediante ese término se signifique alguna razón por parte de las cosas mismas, por la cual se estime que tienen como una aptitud próxima para poder constituirse esencialmente como objetos de una misma potencia visiva. Pues, como

ex obiecto, iuxta doctrinam Aristotelis, II de Anim., text. 33.

De unitate unius scientiae

64. Quanta vero esse debeat unitas illius obiecti, quod in secunda parte difficultatis petitur, etiam est difficile ad explicandum. Multi enim dicunt requiri unitatem specificam obiecti, non materialis, sed formalis, neque in esse rei, sed in esse scibilis, ut late cum D. Thoma Caietan. explicat, I, q. 1, a. 3. Sed est cavenda aequivocatio in illa voce seu denominatione *scibilis*. Nam in rigore scibile dicitur per denominationem extrinsecam a scientia seu per relationem rationis in ea denominatione fundatam; hoc autem modo non potest scientia habere unitatem ab obiecto scibili sub esse scibilis, quia potius ipsa dat illi unitatem; nam, sicut obiectum est scibile quia scientia terminatur ad ipsum, ita est unum scibile quia una scientia terminatur ad illud; ergo non potest scientia sumere unitatem ex obiecto scibili, quatenus hac voce explicatur illa denominatio. Igitur, si unitas scientiae sumitur ex unitate obiecti, talis unitas obiecti praesupponitur ordine naturae ad unitatem scientiae, immo et ad esse ipsius scientiae et ad omnem denominationem a scientia sumptam. Cum ergo est sermo de obiecto scibili ut sic, dante unitatem scientiae, non significat illud *esse scibile* denominationem a scientia, sed aptitudinem proximam ut sub unam scientiam cadere possit; quae quidem aptitudo ex parte eius supponitur. Sicut cum dicitur obiectum visus esse colorem et lumen ut conveniunt in ratione visibilis, illud *esse visibile* non est sumendum per denominationem extrinsecam a visu; alioqui nihil explicaretur, sed potius peteretur principium, declarando obiecti unitatem ex unitate potentiae; oportet ergo ut per eam vocem significetur aliqua ratio ex parte ipsarum rerum, ob quam censeantur habere quasi aptitudinem proximam ut eidem potentiae visivae per se obiici possint. Nam, quia res

las cosas que difieren incluso específicamente en su ser real caen bajo la misma potencia visiva, buscamos en ellas alguna conveniencia que se presuponga por parte de las cosas mismas, por razón de la cual puedan constituir un solo objeto cuasi específico, cual es, por ejemplo, un mismo modo de inmutar la vista, o algo semejante; y ésta se llama la razón próxima de visible por parte del objeto. Por tanto, en este sentido debe entenderse lo que se dice acerca del objeto escible.

65. Pero entonces queda igualmente oscuro y difícil de explicar cuál es esta razón que se presupone por parte de las cosas pertenecientes a una misma ciencia, en virtud de la cual se dice que convienen en la misma razón de escible. Acerca de esto muchos piensan que de la unidad específica de la cosa misma que se ofrece esencial y primariamente como objeto de ciencia se toma la unidad del objeto, incluso en su ser de escible, de suerte que el objeto que esencial y primariamente es captado en la ciencia sea uno *per se* en su ser real, y todos los demás caigan bajo la ciencia por razón de él. Porque es formal en la ciencia aquella unidad del objeto que de alguna manera conexiona y contiene virtualmente todas las cosas que se tratan en la ciencia; pero ésta es la razón esencial del objeto mismo, por lo cual es preciso que aquélla sea una, específica e indivisible. Porque, si hay varias diferencias esenciales y sustanciales, ninguna —hablando en absoluto— contiene a otra como principio de la misma ni se ordena a la otra. Tampoco basta que una y otra estén contenidas en potencia en la razón genérica, porque esa continencia no basta para el medio de la demostración ni, consecuentemente, para la conexión y unidad que la ciencia exige. Por eso, según esta opinión, las especies de los objetos escibles se multiplicarán de acuerdo con las especies de las cosas que esencial y primariamente se conocen como objeto *quod,* cuales son, hablando regularmente, las especies de la sustancia. Mas con el nombre de especie debe entenderse no sólo la especie última, sino también la especie subalterna o cualquier razón formal abstracta, tomada precisivamente según su actualidad; pues de esta manera se considera como cierta especie indivisible, y de ella en cuanto tal se demuestran sólo aquellas cosas que le convienen precisivamente en virtud de tal razón formal, como es, en física, el grado de ente natural o el grado de animal.

differentes etiam secundum speciem in suo esse reali, cadunt sub eamdem potentiam visivam, quaerimus in eis aliquam convenientiam quae ex parte ipsarum rerum supponatur, ratione cuius possint unum quasi specificum obiectum constituere, qualis est, verbi gratia, idem modus immutandi visum, vel aliquid simile; et haec vocatur proxima ratio visibilis ex parte obiecti. Ad hunc ergo modum intelligendum est quod dicitur de obiecto scibili.

65. Sed tunc aeque obscurum ac difficile explicatu est, quaenam sit haec ratio quae ex parte rerum ad eamdem scientiam pertinentium supponitur, ratione cuius convenire dicuntur in eadem ratione scibilis. In quo multi existimant ex unitate specifica ipsius rei quae per se primo obiicitur scientiae, sumi unitatem obiecti etiam in esse scibilis, ita ut obiectum quod per se primo attenditur in scientia sit per se unum in esse rei, omnia vero alia cadant sub scientiam ratione illius. Quia illa unitas obiecti est formalis in scientia quae quodammodo connectit et virtualiter continet omnia quae in scientia tractantur; haec autem est essentialis ratio ipsius obiecti, et ideo oportet ut illa sit una, specifica ac indivisibilis. Nam, si sint plures differentiae essentiales et substantiales, neutra, per se loquendo, continet alteram ut principium eius, neque ad alteram ordinatur. Neque etiam sufficit ut utraque contineatur in potentia in ratione generica, quia illa continentia non sufficit ad medium demonstrationis, et consequenter neque ad connexionem et unitatem quam scientia requirit. Unde, iuxta hanc sententiam, species obiectorum scibilium multiplicabuntur iuxta species rerum quae per se primo sciuntur ut obiectum quod, ut sunt, regulariter loquendo, species substantiae. Nomine autem speciei intelligenda est non tantum species ultima, sed etiam species subalterna, aut quaecumque ratio formalis abstracta, sumpta praecise secundum actualitatem suam; sic enim sumitur tamquam species quaedam indivisibilis, et de illa ut sic demonstrantur ea tantum quae praecise ex vi talis rationis formalis illi conveniunt, ut est in physica gradus entis naturalis aut gradus animalis.

66. He dicho *regularmente* por dos motivos. Primero, por razón de las ciencias matemáticas, las cuales no tienen por objeto una especie sustancial, sino una accidental, que es la cantidad; y en ellas se considera por lo común una sola ciencia específicamente, que trata de todo el género de la cantidad continua o discreta. Quizá se deba esto a que las especies de la cantidad continua, aun siendo distintas, están ordenadas esencialmente de tal manera que en una, a saber, en el cuerpo, se contienen de alguna manera las demás. En cambio, las especies de los números ni son especies en sentido tan propio ni difieren sino por adición de la unidad, en lo cual guardan la misma proporción. Cabe aducir también otro argumento: que esas ciencias no tratan de la cantidad bajo su concepto esencial, sino en orden a ciertas proporciones, con respecto a las cuales se da casi la misma razón en esas especies. En segundo lugar, he puesto esa limitación por causa de algunas especies sustanciales imperfectas que son como parciales, cual es la sangre u otros humores en el hombre, de las que no hay una ciencia propia, sino únicamente aquella que trata del hombre o del animal.

67. Esta opinión, así expuesta, es en verdad probable, y tendría lugar, sobre todo, si el hombre pudiese conseguir una ciencia propia de cada una de las especies sustanciales según sus diferencias últimas, y, a partir de ellas, demostrar perfectamente y *a priori* las propiedades de cada una. La ciencia humana, empero, raras veces o nunca es tan perfecta, por lo cual, hablando de la ciencia humana tal como puede adquirirse de hecho, ese modo de unidad del objeto ayuda poco a explicar su unidad. Además, de suyo es difícil de creer que exista una ciencia de cada uno de los elementos y que de cada uno de los géneros o razones superiores e inferiores se dé también una ciencia, a saber, una ciencia del ente en cuanto tal, otra de la sustancia, otra del cuerpo, y así en cada uno de los grados, que pueden variar de muchísimas maneras según nuestro modo de abstraer.

68. *Opinión común acerca de la unidad de la ciencia por la abstracción de la materia.*— Por eso, es opinión muy común que esta unidad del objeto en las ciencias debe tomarse del grado de abstracción; y así suelen distinguirse tres

66. Dixi autem *regulariter,* propter duo. Primum, propter scientias mathematicas, quae non habent pro obiecto speciem aliquam substantialem, sed accidentalem, nimirum, quantitatem; et in eis censetur communiter una scientia specie, quae agit de toto genere quantitatis continuae vel discretae. Quod fortasse ideo est quia species quantitatis continuae, licet sint distinctae, ita sunt per se ordinatae ut in una, scilicet in corpore, quodammodo contineantur reliquae. Species vero numerorum neque sunt ita proprie species neque differunt nisi per additionem unitatis, in quo servant eamdem proportionem. Alia etiam potest reddi ratio, quia illae scientiae non tractant de quantitate sub essentiali ratione eius, sed in ordine ad quasdam proportiones, respectu quarum est fere eadem ratio in illis speciebus. Deinde posui limitationem illam propter quasdam species substantiales imperfectas quae sunt veluti partiales, ut est sanguis, vel alii humores in homine, quarum non est per se scientia, sed ea tantum quae est de homine vel de animali.

67. Atque haec sententia, sic exposita, est quidem probabilis, et maxime haberet locum, si homo consequi posset propriam scientiam singularum specierum substantialium secundum differentias ultimas earum, et ex illis perfecte et a priori demonstrare uniuscuiusque proprietates. Tamen scientia humana raro aut nunquam est ita perfecta; et ideo, loquendo de scientia humana prout de facto acquiri potest, parum confert ille modus unitatis obiecti ad eius unitatem explicandam. Et deinde de se difficile est creditu quod de singulis elementis sint singulae scientiae et quod singulorum generum vel rationum superiorum et inferiorum dentur etiam singulae scientiae, videlicet, una scientia entis ut sic, alia substantiae, alia corporis, et ita per singulos gradus, qui secundum nostrum modum abstrahendi possunt quamplurimis modis variari.

68. *Communis sententia de unitate scientiae per abstractionem a materia.*— Quapropter est sententia valde communis hanc unitatem obiecti in scientiis sumendam esse ex gradu abstractionis; et ita solet distingui

clases de ciencia por la triple abstracción de la materia: o solamente de la individual, y no por completo de la materia sensible, o de la materia sensible y no de la inteligible, o de todas. Esta división es antigua, pero la tratan copiosamente los escritores modernos al comienzo de la *Física* y de la *Metafísica*. Pero, en primer lugar, ese modo de asignar el objeto no es común a todas las ciencias, ya que en él no están comprendidas las morales o racionales, ni otras prácticas. Quizá digan, sin embargo, que hay que pensar algo proporcional a propósito de los objetos de las otras ciencias. Además, no está claro si esas razones son suficientes para la unidad específica de la ciencia, o sólo para la genérica, en lo cual hay gran diversidad de opiniones, que resultaría molesto tratar en este lugar. Por último, la abstracción, si se toma por nuestra parte, no puede constituir el objeto formal, porque esta abstracción, con respecto a las cosas, no pasa de ser una denominación extrínseca; y ya hemos demostrado que el objeto formal debe presuponerse por parte de las cosas mismas escibles. En cambio, si se considera fundamentalmente por parte de las cosas mismas, entonces con esta abstracción sólo se significa el orden o grado de cada una de las esencias más o menos inmateriales; y así persiste casi la misma dificultad, a saber, qué unidad es suficiente, en un grado determinado, para la unidad específica del objeto, puesto que en el mismo grado se contienen muchas diferencias esenciales que no tienen conexión entre sí ni se derivan una de otra.

Solución acerca de la unidad del objeto de la ciencia

69. En consecuencia —para confesar la verdad— no he podido encontrar en esta materia nada que me resultara satisfactorio por todos conceptos, a fin de señalar una regla cierta y general con la que fuera posible definir esta unidad del objeto. Por ello, considero que debe aplicarse también para declarar la unidad específica del objeto lo que he dicho a propósito de la conexión y subordinación de todas las cosas que se tratan en una misma ciencia. Pues, cuando alguna razón formal de objeto escible, que suele llamarse razón *quae*, es de tal naturaleza que en ella se conexionan todas las cosas que se tratan o demuestran en esa ciencia,

triplex scientia ex triplici abstractione a materia: vel ab individua tantum et non omnino a materia sensibili, vel a materia sensibili et non ab intelligibili, vel ab omnibus. Quae divisio antiqua est; eam vero copiose tractant moderni scriptores in principio Phys. et Metaph. Sed imprimis ille modus assignandi obiectum non est communis omnibus scientiis, nam in illo non comprehenduntur morales aut rationales, neque aliae practicae. Forte tamen dicent aliquid proportionale cogitandum esse in obiectis aliarum scientiarum. Deinde non constat an illae rationes sufficiant ad unitatem specificam scientiae, vel tantum ad genericam, in quo est magna diversitas opinionum, quam hoc loco tractare molestum esset. Denique abstractio, si sumatur ex parte nostra, non potest constituere obiectum formale, nam haec abstractio respectu rerum est sola denominatio extrinseca; iam autem ostendimus obiectum formale debere praesupponi ex parte ipsarum rerum scibilium. Si vero sumatur fundamentaliter ex parte ipsarum rerum, sic nihil aliud per hanc abstractionem significatur nisi ordo vel gradus uniuscuiusque essentiae magis vel minus immaterialis; et ita eadem fere superest difficultas, quae, scilicet, unitas in tali gradu sufficiat ad specificam unitatem obiecti, cum sub eodem gradu plures differentiae essentiales, quae inter se connexionem non habent nec derivationem unius ex alia, contineantur.

Resolutio de unitate obiecti scientiae

69. Quocirca (ut verum fatear) nihil in hac materia invenire potui quod mihi omni ex parte satisfaceret, ut certam aliquam ac generalem regulam praescriberem qua haec unitas obiecti definiri possit. Et ideo, id quod dixi de connexione et subordinatione eorum omnium quae in eadem scientia tractantur applicandum etiam censeo ad declarandum specificam unitatem obiecti. Nam, quando aliqua ratio formalis obiecti scibilis, quae solet dici ratio *quae*, talis est ut in ea connectantur omnia quae in illa scientia tractantur aut demonstrantur, quia per illam

porque las demás cosas se investigan mediante ella o en orden a ella, entonces dicha razón constituye todas aquellas cosas bajo una sola razón de escible, ya se trate de una razón específica en el ser real, ya no. Pues no confiere unidad sólo por la unidad esencial que posee, sino por la unidad que causa entre todas las cosas que se tratan en la ciencia, en cuanto de algún modo conexiona en sí todas esas cosas. De esta manera, aunque dicha razón en sí misma alguna vez sea en su ser real la de un género, puede ocurrir, empero, que sus especies no sean consideradas por la ciencia sino en cuanto se conexionan en esa razón; no sólo porque se conozcan únicamente según su diferencia genérica, sino también porque, aun cuando se conozcan según sus diferencias propias, ello ocurre, sin embargo, por cierta proporción o comparación con la razón común y por confrontación de las mismas especies entre sí; como la ciencia de los elementos trata de tal manera de la razón común de elemento y de cada uno de ellos, que no pueden separarse. Aproximadamente de este modo hemos explicado arriba la unidad de la metafísica. Y estimo que hay que filosofar así acerca de las demás. Ello aparecerá menos difícil para quien considere que esta unidad de la ciencia no es exacta y perfecta, sino cuasi artificial, según hemos explicado. Y es probable que este género de unidad se dé no sólo en las ciencias, sino también en la prudencia y el arte; y puede extenderse también a algunas virtudes apetitivas; pero no corresponde al presente propósito tratar en particular de todo esto.

Corolarios sobre el aumento extensivo de los hábitos compuestos

70. Con esto se entiende, por último, que en el hábito que sólo posee unidad por coordinación de varias cualidades simples puede darse ciertamente un aumento extensivo, aunque ese aumento se produce por adición de una nueva cualidad, la cual, aunque sea parcial con respecto al todo, no obstante, considerada absolutamente en sí misma, es cierta especie íntegra de la cualidad. Por eso no hay tampoco inconveniente alguno en que este género de aumento se realice con cualidades específicamente diferentes, porque, según ese género imperfecto de coordinación o de unidad, muy bien pueden unirse unas cualidades específicamente diferentes

aut in ordine ad illam reliqua inquiruntur, tunc illa ratio constituit omnia illa sub una ratione scibilis, sive illa sit ratio specifica in esse rei, sive non. Quia non praebet unitatem ob solam essentialem unitatem quam habet, sed ob unitatem quam causat inter omnia quae tractantur in scientia, quatenus illa omnia in se aliquo modo connectit. Et ita, quamvis illa ratio aliquando in se sit alicuius generis in esse rei, fieri tamen potest ut species eius non considerentur a scientia nisi quatenus in ea ratione connectuntur; non solum quia secundum differentiam tantum genericam cognoscantur, sed etiam quia, licet secundum proprias differentias cognoscantur, tamen id est per quamdam proportionem aut comparationem ad rationem communem, et collationem ipsarum specierum inter se. Ut scientia de elementis ita disserit de communi ratione elementi et de singulis ut non possint seiungi. Et fere ad hunc modum explicuimus supra unitatem metaphysicae. Et ita censeo philosophandum esse de reliquis. Quod minus difficile apparebit consideranti hanc unitatem scientiae non esse exactam et perfectam, sed quasi artificialem, ut explicuimus. Quod unitatis genus non solum in scientiis, sed etiam in prudentia et arte probabile est intervenire. Et ad aliquas etiam virtutes appetendi extendi potest; sed de his omnibus in particulari dicere non est praesentis instituti.

Corollaria de augmento extensivo compositorum habituum

70. Unde tandem intelligitur in illo habitu qui solum habet unitatem ex coordinatione plurium qualitatum simplicium dari quidem posse augmentum extensivum, illud tamen fieri per additionem novae qualitatis, quae, licet respectu totius partialis sit, tamen, ex se absolute considerata, est integra quaedam species qualitatis. Unde etiam nullum est inconveniens hoc genus augmenti fieri ex qualitatibus specie differentibus, quia secundum illud imperfectum genus coordinationis seu unitatis bene possunt qualitates specie differentes in unam coniungi. Quo

para formar una sola. De donde resulta asimismo que tal hábito bien puede ir perfeccionándose poco a poco mediante actos de diferente especie, con los cuales guardan proporción esos hábitos parciales. Y no es preciso emplear la distinción de que los actos son de la misma especie en orden a los hábitos, y de diversa en orden a los objetos, puesto que los actos no tienen diversas especies según estas relaciones. Más aún: el acto no tiene ninguna especificación por respecto al hábito, sino que, más bien, por el contrario, es el hábito el que se especifica por su referencia al acto: pues aunque el acto, en cuanto es cierta acción, diga referencia al hábito como a su principio, sin embargo no recibe de él su última especificación, sino del término o del objeto. Y no se trata de dos especificaciones, sino de una sola, como demostraremos más adelante al ocuparnos de la acción. Cabe decir, empero, que esos actos, con relación al hábito, difieren únicamente en la especie parcial, casi de igual modo que decíamos acerca de los hábitos engendrados por ellos.

Se expone incidentalmente la especificación del hábito por los actos

71. De aquí resulta también que, cuando se dice que el hábito se especifica por los actos, hay que entenderlo en sentido proporcional. Porque de lo dicho puede inferirse un triple modo del hábito: uno es cualidad simple —por así decirlo—, tanto en el ser como en el obrar; concretamente, porque sólo es productivo de un acto simple, por ejemplo, el asentimiento a un principio o a una conclusión; en este modo resulta clara la especificación y la proporción. El otro modo del hábito es el que es también cualidad simple en su ser, pero virtualmente, es decir, en su obrar, es múltiple, ya que es capaz de muchos actos conexionados entre sí de tal manera que, en orden a un mismo e indivisible objeto formal, tengan entre sí una conexión necesaria y, en cierto modo, radiquen en algún acto primario, por lo que cabe decir que tal hábito se especifica, bien por tal serie de actos, bien por el acto primario en el que radican los demás, como, por ejemplo, el hábito de la caridad se especifica por el amor a Dios. El tercer modo de unidad del hábito se da por colección y subordinación de muchas cualidades simples; y este género de unidad es menos perfecto, y de este modo puede tomarse de la

item fit ut talis habitus recte possit paulatim perfici per actus specie differentes quibus illi partiales habitus proportionantur. Neque oportet uti illa distinctione, quod actus in ordine ad habitus sunt eiusdem speciei, et in ordine ad obiecta diversae, quia actus non habet diversas species secundum hos respectus. Immo actus nullam habet specificationem ex respectu ad habitum, sed potius e contrario habitus specificatur ex habitudine ad actum: quamquam enim actus, ut est actio quaedam, dicat habitudinem ad habitum ut ad principium, non tamen inde habet suam ultimam specificationem, sed ex termino vel obiecto. Neque illae sunt duae specificationes, sed una tantum, ut infra ostendemus agentes de actione. Possunt autem illi actus comparatione ad habitum dici solum differre specie partiali, eo fere modo quo de habitibus ab illis genitis dicebamus.

Specificatio habitus per actus obiter exponitur

71. Ex quo etiam fit ut, cum habitus dicitur specificari per actus, id intelligendum sit cum proportione. Triplex enim modus habitus ex dictis colligi potest: unus est simplex qualitas (ut ita dicam), tam in essendo quam in agendo; quia, scilicet, tantum est activus unius simplicis actus, ut, verbi gratia, assensus unius principii vel unius conclusionis; et in hoc clara est specificatio et proportio. Alius modus habitus est qui in esse est etiam qualitas simplex, virtualiter autem seu in agendo est multiplex, quia est potens ad plures actus ita inter se connexos, ut in ordine ad idem ac indivisibile obiectum formale necessariam connexionem inter se habeant, et in aliquo primario actu quodammodo radicentur, et ideo talis habitus dici potest specificari, vel a tali actuum serie, vel ab illo primario actu in quo alii radicantur, ut habitus, verbi gratia, charitatis, ex amore Dei. Tertius modus unitatis habitus est ex collectione et subordinatione plurium simplicium qualitatum; quod genus unitatis minus perfectum est, et ita sumi potest ex collectione plurium actuum di-

colección de varios actos que dicen orden o atribución a un objeto que es de alguna manera uno, según dejamos explicado poco antes.

SECCION XII

SI LOS HÁBITOS DISMINUYEN Y SE CORROMPEN, Y DE QUÉ MANERA

1. *Esta cuestión debe entenderse acerca de los hábitos adquiridos.*— La presente cuestión, como casi todo lo que hemos dicho, debe entenderse a propósito de los hábitos adquiridos, pues los infusos tienen en esto el carácter peculiar de que, aun cuando aumenten y se perfeccionen poco a poco, sin embargo no se debilitan, si bien pueden perderse; pero cómo se realiza esto, a saber, si es de manera demeritoria, dispositiva, o también eficiente, no puede explicarse sin los principios teológicos.

Los hábitos pueden debilitarse y corromperse por varias causas

2. Así, pues, acerca de los hábitos adquiridos —hablando en general—, es cierto que pueden no sólo disminuir o debilitarse, sino también perderse; porque esto parece enseñarlo la experiencia misma. Y se demostrará lo mismo por la razón explicando las causas de tal debilitación o corrupción. Pues la causa de la debilitación o corrupción de una forma puede ser doble: a una podemos llamarla privativa, y es la que por la sola ausencia o carencia de influjo causa la debilitación o corrupción de la forma, porque, siendo la corrupción y la debilitación sólo una privación en la producción, para ella podrá bastar una causa privativa. Otra es la causa positiva, que a su vez puede dividirse en eficiente, formal o dispositiva. Porque acontece que una causa eficiente corrompe alguna forma por acción positiva; pero nunca hace eso sino introduciendo una nueva que formalmente, o al menos dispositivamente, repugne a la otra; pues es necesario que la acción positiva termine directa y esencialmente en una forma o efecto positivo, y la corrupción o debilitación resulta de ahí en virtud de la repugnancia entre la forma introducida y la preexistente, repugnancia que sólo puede ser formal o dispositiva.

centium ordinem seu attributionem ad obiectum aliquo modo unum, prout paulo antea explicatum reliquimus.

SECTIO XII

AN ET QUOMODO HABITUS MINUANTUR ET CORRUMPANTUR

1. *Haec quaestio de habitibus acquisitis intelligenda.*— Haec quaestio, sicut omnia fere quae diximus, intelligenda est de habitibus acquisitis, nam infusi peculiarem in hoc habent conditionem, quod, licet paulatim augeantur et perficiantur, non tamen remittuntur, etsi amitti possint; quo modo autem id fiat, scilicet an demeritorie, dispositive, an etiam effective, non potest absque principiis theologicis explicari.

Ex variis causis habitus remitti posse ac corrumpi

2. De habitibus ergo acquisitis, in genere loquendo, certum est et diminui seu remitti posse et amitti; hoc enim experientia ipsa docere videtur. Ratione autem idem ostendetur explicando causas talis remissionis vel corruptionis. Duplex enim potest esse causa remissionis vel corruptionis alicuius formae: unam vocare possumus privativam, quae per solam absentiam vel carentiam influxus causet formae remissionem vel corruptionem. Cum enim corruptio et remissio tantum sit quaedam privatio in fieri, ad illam sufficere potest privativa causa. Alia est causa positiva, quae ulterius distingui potest in effectivam, formalem, vel dispositivam. Contingit enim causam officientem per positivam actionem corrumpere aliquam formam; id tamen nunquam efficit nisi introducendo aliam quae vel formaliter vel saltem dispositive alteri repugnet; quia necesse est positivam actionem directe ac per se terminari ad positivam formam seu effectum; corruptionem vero vel remissionem inde resultare ex repugnantia introductae formae cum praeexistente, quae repugnantia non potest esse nisi vel formalis vel dispositiva.

Los hábitos no disminuyen por la sola ausencia de la causa conservadora

3. Por tanto, en lo que respecta al primer modo de corrupción o de disminución (pues existe la misma razón para una y otra, por lo cual hablaremos de ellas indistintamente), parece manifiesto que no tiene lugar en los hábitos, ya que en su conservación no dependen de ninguna causa próxima por cuya ausencia o cesación de influjo puedan perderse; porque paso por alto la conservación necesaria de la causa primera, ya que ésta no se suprime, hablando naturalmente, a no ser que intervenga alguna causa próxima de corrupción. Pruebo la afirmación, porque aquí únicamente puede intervenir una doble causa: la material y la eficiente; pues la causa formal es el mismo hábito, y no depende de otra en ese género. Tampoco depende de la causa final en su existencia, como resulta claro de suyo. De aquí que tampoco tenga lugar la dependencia que suele darse con respecto a un término existente, suprimido el cual se elimina el otro; porque el hábito no es una relación predicamental o un modo de unión, en los cuales suele encontrarse ese modo de dependencia, sino que es una verdadera forma absoluta y permanente, que, aun cuando tenga una relación trascendental a sus actos u objetos, no obstante puede durar y existir, aunque aquéllos no existan en acto. Sólo resta, pues, la causa material o la eficiente. Y la causa material del hábito es el entendimiento, por ejemplo, o la voluntad, que son cosas perpetuas; luego por parte de tal sujeto no puede corromperse el hábito. Ni el hábito requiere en tal potencia una disposición de la cual dependa en el género de causa material; en efecto, si hubiera alguna, lo sería sobre todo el acto, ya que, hablando en absoluto, el hábito no exige en la potencia ninguna otra disposición; pero es claro que el hábito no depende de tal disposición actual; de lo contrario, duraría únicamente mientras dura el acto. Esta razón es también probativa acerca de la causa eficiente, puesto que el hábito no tiene otra causa eficiente próxima fuera de los actos, y consta que no depende de ellos en su conservación.

Habitus non diminui per solam absentiam causae conservantis

3. Quod ergo spectat ad priorem modum corruptionis vel diminutionis (eadem enim utriusque ratio, et ideo de illis indifferenter loquemur), videtur manifestum non habere locum in habitibus, quia non pendent in conservari ab aliqua causa proxima per cuius absentiam seu cessationem ab influxu amitti possint; omitto enim conservationem necessariam causae primae, quia haec non aufertur, naturaliter loquendo, nisi interveniente aliqua causa proxima corruptionis. Assumptum probo, quia duplex tantum causa hic intervenire potest, scilicet, materialis et efficiens; nam formalis causa est ipsemet habitus, et non habet dependentiam ab alia in illo genere. Neque etiam pendet a causa finali secundum existentiam eius, ut per se constat. Hinc etiam non habet locum dependentia, quae esse solet a termino existente, quo ablato aufertur aliud; nam habitus non est relatio praedicamentalis vel aliquis modus unionis, in quibus ille modus dependentiae reperiri solet, sed est vera forma absoluta ac permanens, quae, licet habeat transcendentalem habitudinem ad suos actus vel obiecta, tamen durare potest et existere, etiamsi illa actu non existant. Relinquitur ergo sola materialis causa, vel efficiens. Materialis autem causa habitus est intellectus, verbi gratia, vel voluntas, quae sunt perpetua; ergo ex parte talis subiecti non potest corrumpi habitus. Nec vero requirit habitus in tali potentia aliquam dispositionem a qua pendeat in genere causae materialis; nam, si quae esset, maxime actus; nullam enim aliam dispositionem, per se loquendo, requirit habitus in potentia; constat autem non pendere habitum ex tali dispositione actuali; alias solum duraret quamdiu durat actus. Et haec ratio probat etiam de causa efficienti, quia habitus non habet aliam causam efficientem proximam praeter actus; constat autem non pendere ab illis in conservari.

Si el hábito disminuye por la sola cesación del acto

4. Pero sobre esta parte quedan dos dificultades. La primera es que los hábitos a veces disminuyen, y terminan por corromperse, por la sola cesación del acto; mas ésta no es una causa positiva, sino únicamente privativa; luego. La mayor parece tomarse de Aristóteles, lib. II de la *Etica*, c. 3, y lib. III de la *Etica*, c. 5; y de Santo Tomás, en I-II, q. 53, a. 1. Por ese motivo dice, en la q. 53, a. 3, que, mediante actos más débiles que el hábito, el hombre queda dispuesto para la disminución del mismo hábito. Parece asimismo que ello consta experimentalmente, sobre todo en los hábitos de la memoria y en las especies inteligibles, que no son menos permanentes que los demás hábitos; en efecto, por la sola cesación de los actos, las cosas que se retenían en la memoria se olvidan, lo cual es indicio de que también se pierden las mismas especies. También experimentamos esto en las artes, y mucho más en las virtudes morales.

5. Por eso Gabriel, *In III*, dist. 23, q. 1, a. 3, dub. 6, y Almain, trat. I *Moral.*, c. 18, estiman que el hábito disminuye y se corrompe esencialmente por la sola cesación del acto, así como se corrompe la luz por ausencia del sol. En consecuencia, enseñan que el hábito depende del acto no sólo en su producción, sino también en su conservación. Añaden, empero, que esta dependencia en la conservación no es igual en todas las cosas; porque hay algunas que dependen de tal suerte que, suprimida la causa, al punto perecen enteramente, igual que la luz depende del sol, y todas las criaturas, de Dios; en cambio, hay otras que dependen de tal manera que, eliminada la causa, inmediatamente comienzan a disminuir, mas no perecen por completo hasta después de algún tiempo; por último, hay otras que ni siquiera comienzan a disminuir en seguida, sino después que ha pasado algún tiempo de la ausencia de la causa y de la carencia de su influjo. En este tercer grupo colocan a los hábitos con respecto a los actos. Y si se insiste que, si el hábito puede conservarse durante breve tiempo sin ninguna causalidad del acto, durante ese tiempo ya tiene una causa conservadora suficiente sin el acto, y que, consecuentemente, podrá conservarse mediante ella en cualquier tiempo, aunque cese el acto, porque el trascurso del tiempo no importa para esto,

Minuaturne habitus per solam cessationem actus

4. Duae vero supersunt circa hanc partem difficultates. Prima est quia habitus interdum minuuntur, ac tandem corrumpuntur, per solam cessationem ab actu; haec autem non est causa positiva, sed privativa tantum; ergo. Maior videtur sumi ex Aristotele, II Ethic., c. 3 et III Ethic., c. 5; et ex D. Thoma, I-II, q. 53, a. 1. Et q. 53, a. 3, propterea dicit per actus remissiores habitu disponi hominem ad diminutionem eiusdem habitus. Experimento etiam id constare videtur, praesertim in habitibus memoriae et in speciebus intelligibilibus, quae non minus permanentes sunt quam caeteri habitus; nam sola cessatione actuum res quae memoria tenebantur oblivioni traduntur, quod est signum etiam ipsas species amitti. In artibus etiam id experimur, et multo magis in moralibus virtutibus.

5. Propter haec Gabriel, In III, dist. 23, q. 1, a. 3, dub. 6, et Almain., tract. I Moral., c. 18, censent diminui et corrumpi habitum per se per solam cessationem ab actu, sicut corrumpitur lumen per absentiam solis. Itaque docent pendere habitum ab actu non solum in fieri, sed etiam in conservari. Addunt vero hanc dependentiam in conservari non esse aequalem in omnibus rebus; quaedam enim ita pendent ut, ablata causa, statim omnino pereant, ut lumen a sole, et omnes creaturae a Deo; aliae vero ita pendent ut, ablata causa, statim diminui incipiant, non vero prorsus pereant usque ad aliquod tempus; aliae denique sunt, quae nec etiam statim diminui incipiunt, sed post transactum aliquod tempus absentiae causae et carentiae influxus eiusdem. Et in hoc tertio genere constituunt habitus respectu actuum. Quod si instes quia, si per breve tempus potest habitus conservari sine ulla causalitate actus, iam habet pro illo tempore sufficientem causam conservantem sine actu, et consequenter per illam poterit quolibet tempore conservari, licet actus cesset, quia diuturnitas temporis nihil ad hoc refert, eo

ya que la otra causa puede durar todo ese tiempo, sólo responden que la naturaleza de dichas cosas es tal, que exigen ser conservadas de ese modo.

6. *Se demuestra la opinión opuesta.*— Sin embargo, Santo Tomás, en el lugar citado, a quien siguen sus discípulos y casi todos los demás teólogos, *In III*, dist. 23, y Enrique, *Quodl.* V, q. 18, enseña que la cesación del acto no es causa esencial de la corrupción del hábito, sino únicamente accidental, es decir, que constituye la ocasión de que surjan otras causas o se ejerzan otros actos con los cuales se corrompan o se extingan completamente los hábitos. La razón propia y filosófica de la primera parte ya se ha indicado, y es que, por la naturaleza del hábito, consta que se trata de una cualidad permanente sin el actual influjo y eficiencia del acto. De ahí resulta que sólo depende en su conservación del influjo de la primera causa, ya que no hay otra causa próxima de la cual dependa, suprimido el acto; pero el influjo de la primera causa es de suyo perpetuo, a no ser que intervenga una nueva causa segunda que exija la supresión de tal influjo. Mas, en el presente caso, la sola cesación del acto, por el hecho de ser más duradera, no constituye una nueva causa, hablando en absoluto. Y el afirmar que semejantes cosas exigen por su naturaleza el ser conservadas durante un determinado tiempo sin el acto, y no durante uno mayor, es una afirmación gratuita, ya porque, si se trata del tiempo extrínseco, la concomitancia del mismo es accidental, y si de la duración intrínseca, siempre es la misma, por ser permanente; ya también porque no hay ninguna señal o efecto del que pueda inferirse tal condición o naturaleza de estas cosas, como se pondrá de manifiesto por la demostración de la segunda parte de la opinión de Santo Tomás; ya, finalmente, porque toda cosa, en cuanto de ella depende, exige ser conservada perpetuamente, si no se opone otra que exija su destrucción, o a no ser que se suprima la causa próxima esencialmente necesaria para su conservación.

7. Y no se encontrará en la naturaleza un ejemplo de alguna cosa que exija ser conservada de otra manera. Unicamente puede ocasionar aquí cierta dificultad lo que arriba hemos tratado acerca del ímpetu impreso y de su modo de corrupción. Mas, aparte de ser muy incierto si el ímpetu es una cualidad especial, en

quod alia causa possit toto illo tempore durare, nihil aliud respondent nisi hanc esse talium rerum naturam, ut petant illo modo conservari.

6. *Opposita sententia probatur.*— Verumtamen D. Thom., loco citato, quem eius discipuli et omnes fere alii theologi, In III, dist. 23, et Henric., Quodl. V, q. 18, sequuntur, docet cessationem ab actu non esse causam per se corruptionis habitus, sed solum per accidens, id est esse occasionem ut aliae causae insurgant seu actus exerceantur, quibus vel corrumpantur habitus vel omnino obruantur. Ratio prioris partis philosophica et propria iam tacta est, quia ex natura habitus constat esse qualitatem permanentem absque actuali influxu et efficientia actus. Unde fit solum dependere in conservari ab influxu primae causae, quia non est alia causa proxima a qua pendeat, ablato actu; influxus autem primae causae de se est perpetuus, nisi nova causa secunda interveniat quae postulet ablationem talis influxus. In praesenti autem sola cessatio ab actu, eo quod diuturnior sit, non est nova causa, per se loquendo. Dicere autem huiusmodi res natura sua postulare conservari tanto tempore sine actu, et non diturniori, est gratis dictum, tum quia, si sit sermo de tempore extrinseco, concomitantia illius accidentaria est; si vero de duratione intrinseca, cum illa sit permanens, semper est eadem; tum etiam quia nullum est signum aut effectus ex quo talis conditio aut natura harum rerum colligi possit, ut ex probatione posterioris partis sententiae D. Thomae constabit; tum denique, quia omnis res, quantum est ex se, postulat perpetuo conservari, nisi occurrat alia quae postulet destructionem eius, aut nisi causa proxima per se necessaria ad conservationem auferatur.

7. Neque invenietur in natura exemplum alicuius rei quae aliter postulet conservari. Solum quod supra tractavimus de impetu impresso et modo corruptionis eius, potest hic nonnullam ingerere difficultatem. Sed, praeterquam quod est valde incertum an impetus sit specialis qualitas, in illo est

él se da la razón peculiar de que no es una cualidad que por su naturaleza permanezca en el mismo estado, sino que siempre está en continuo aumento o disminución. Por eso es sólo una virtud instrumental como actualmente fluyente, y además no se corrompe sin alguna resistencia o moción de una virtud contraria. En cambio, el hábito es una cualidad permanente por su naturaleza, como enseña la experiencia, puesto que se mantiene íntegro y en estado de quietud (por así decirlo), incluso después que cesó el acto. Por tanto, también es excelente el argumento de que, si la sola cesación del acto bastase esencialmente para la corrupción, también bastaría esencialmente para la debilitación; luego, en seguida que se suspendiese el acto, comenzaría a disminuir el hábito, y, en igualdad de las demás circunstancias, disminuiría de manera uniforme y continua, lo cual va contra la experiencia. En cuanto a la afirmación de que la debilitación sólo comienza después de cierto intervalo, sin que se aplique ninguna nueva causa fuera de la cesación, es por completo arbitrario y ajeno a toda razón filosófica.

8. Además, preguntaré si, después de ese intervalo, se produce la remisión de modo continuo, o también por pequeños intervalos discontinuos; porque lo primero parece estar asimismo en contra de la experiencia, y lo segundo es mucho más arbitrario. Más aún, si después de algún tiempo de la cesación del acto comienza a disminuir el hábito, no hay razón alguna para que disminuya sucesivamente y no perezca todo en seguida, puesto que su causa, de la que se dice que es necesaria para la conservación, está ausente por completo. Finalmente, lo confirmo porque, si el acto es esencialmente necesario para la conservación, o se entiende de un acto igual, o incluso de uno más intenso. Si se afirma esto último, se sigue que el hábito no puede conservarse a no ser que también aumente alguna vez, lo cual es abiertamente falso y contrario a la experiencia. Tampoco cabe afirmar lo primero, puesto que un acto igual no tiene ninguna acción o eficiencia sobre un hábito igual; luego esencialmente no contribuye en nada a su conservación; luego, en sentido inverso, tampoco su carencia puede disminuir o corromper esencialmente el hábito.

9. La segunda parte de esta opinión de Santo Tomás se ha establecido por razón de las experiencias aducidas, con las cuales consta evidentemente que por

singularis ratio, quia non est qualitas natura sua permanens in eodem statu, sed semper est aut in continuo augmento aut diminutione. Unde solum est instrumentaria virtus veluti fluens actualiter; et praeterea non corrumpitur sine aliqua resistentia aut motione contrariae virtutis. At vero habitus est qualitas permanens natura sua, ut experientia docet, nam integer manet et in statu quieto (ut sic dicam), etiam postquam actus cessavit. Unde etiam est optimum illud argumentum, quia, si sola cessatio ab actu per se sufficeret ad corruptionem, per se etiam sufficeret ad remissionem; ergo quam primum suspenderetur actus, inciperet habitus diminui, et, caeteris paribus, uniformiter et continuo diminueretur, quod est contra experientiam. Quod vero dicitur, remissionem non incipere nisi post certam moram, nulla nova adhibita causa praeter cessationem, est omnino voluntarium et praeter omnem philosophicam rationem.

8. Et praeterea inquiram, post illam moram, an remissio continue fiat, vel etiam per discretas morulas; nam illud prius etiam videtur esse contra experientiam; hoc autem posterius multo magis voluntarium est. Immo, si post aliquod tempus cessationis actus incipit habitus diminui, nulla est ratio cur successive minuatur et non statim totus pereat, cum causa eius, quae dicitur necessaria ad conservationem, omnino absit. Tandem confirmo, quia, si actus est per se necessarius ad conservationem, vel intelligitur de actu aequali, vel etiam de intensiori. Si hoc posterius dicatur, sequitur non posse habitum conservari, nisi etiam interdum augeatur, quod est aperte falsum et contra experientiam. Neque etiam dici potest illud prius, quia actus aequalis nullam actionem vel efficientiam habet in habitum aequalem; ergo per se nihil confert ad conservationem eius; ergo neque e converso carentia eius potest per se minuere aut corrumpere habitum.

9. Altera pars huius sententiae D. Thomae posita est propter experientias adductas, quibus manifeste constat per non usum

el no ejercicio se pierde la prontitud que el hábito confiere; por tanto, como eso no se produce esencialmente, es preciso que, por lo menos, se siga accidentalmente. De esa manera dijo también Aristóteles, en el lib. *De longitudine et brevit. vitae*, c. 2, que la ciencia se corrompe por el olvido, cosa que no puede entenderse de modo esencial, sino accidental; porque, cuando el hombre, a causa del no ejercicio, se olvida del medio demostrativo, a veces cae en el error, que expulsa a la ciencia. A este propósito puede consultarse a Cayetano, en I, q. 79, a. 5. Así, pues, esta opinión de Santo Tomás es más filosófica y congruente con la razón. Unicamente conviene explicar con mayor amplitud, en torno a esta parte, cómo esta causalidad accidental basta para salvar las experiencias; en efecto, lo que se hace sólo accidentalmente no acontece siempre ni con bastante frecuencia; pero el hecho de que la prontitud del hábito disminuya y se pierda por el no ejercicio es cosa tan regular que parece seguirse esencialmente. Además, porque, si esto se sigue de modo accidental, es porque mediante la cesación del acto se ofrece ocasión a las causas positivas contrarias para que puedan intervenir y realizar la corrupción; luego, cuando tales causas no existen o no intervienen, nunca se advertirá la disminución por causa de la sola cesación; luego nunca se olvidará la ciencia por cesación del acto, si con esa ocasión el hombre no cae en el error contrario; y lo mismo sucederá con el arte, lo cual, sin embargo, parece estar en contra de la experiencia.

10. Responden algunos que, como nuestras potencias no cesan completamente de obrar, si alguna de ellas cesa del todo en el ejercicio de un hábito, por la naturaleza de las cosas se sigue necesariamente que se ejercita en otros actos. Pero esos actos pueden relacionarse de dos maneras con el hábito carente de acto: primero, con una oposición y repugnancia directa, y esto no es necesario siempre ni esencialmente, como demuestra el argumento; segundo, de suerte que tales actos sean por completo divergentes, y se considera que éstos son también suficientes para la corrupción del hábito, ya que lo abruman con su multitud y variedad. Porque la potencia tiene una capacidad finita y, en consecuencia, no puede tender simultáneamente con prontitud a actos divergentes; de ahí que, por el excesivo ejercicio sobre actos enteramente divergentes, se pierda la facilidad y,

amitti promptitudinem quam habitus confert; cum ergo id per se non fiat, necesse est ut saltem per accidens sequatur. Quomodo dixit etiam Aristoteles, lib. de Longitudine et brevit. vitae, c. 2, scientiam corrumpi per oblivionem, quod non potest intelligi per se, sed per accidens; quia, dum homo propter non usum obliviscitur medii demonstrativi, interdum incidit in errorem, qui scientiam expellit. De quo videri potest Caiet., I, q. 79, a. 5. Est igitur haec D. Thomae sententia magis philosophica et rationi consentanea. Solum oportet circa hanc partem amplius explicare quomodo haec causalitas per accidens sufficiat ad experientias salvandas; nam id quod per accidens tantum fit nec semper nec frequentius evenit; promptitudinem autem habitus diminui et amitti per non usum tam est regulare ut per se sequi videatur. Deinde, quia, si hoc sequitur per accidens, ideo est quia per cessationem actus occasio praebetur positivis causis contrariis ut possint intervenire et corruptionem efficere; ergo, ubi tales causae non sunt vel non interveniunt, nunquam sentietur diminutio propter solam cessationem; ergo nunquam oblivioni tradetur scientia propter cessationem actus, si ea occasione homo non incidat in contrarium errorem, et idem erit de arte, quod tamen videtur esse contra experientiam.

10. Respondent aliqui, cum potentiae nostrae non cessent omnino ab operando, si prorsus cesset aliqua earum ab usu alicuius habitus, ex natura rei necessario sequi ut in aliis actibus exerceatur. Illi autem actus dupliciter comparari possunt ad habitum carentem actu: primo, directa oppositione et repugnantia, et hoc neque semper neque per se necessarium est, ut argumentum probat. Secundo, ut sint tales actus omnino disparati, et hi etiam censentur sufficere ad corruptionem habitus, eo quod multitudine et varietate sua obruant illum. Nam potentia est finitae capacitatis, et ideo non potest ad disparatos actus simul prompte intendere, unde per nimium usum circa actus omnino disparatos amittitur facilitas, atque adeo ha-

por tanto, el hábito sobre esos actos cuyo ejercicio cesó. Parece que este modo de expresarse tiene fundamento en Aristóteles, en el lugar antes citado, donde dice que la ciencia se pierde por el olvido, pues no parece que este olvido provenga sino de la multitud de actos o pensamientos desemejantes. Sin embargo, la razón indicada, que se toma de la limitación de la potencia, tiene poco valor, porque, aun cuando la potencia no pueda tender al mismo tiempo a muchos actos con perfección y prontitud, no obstante puede tener simultáneamente hábitos intensísimos para una pluralidad de actos, por muy divergentes que sean, con tal de que no repugnen entre sí. Porque la potencia no concurre activamente a la conservación de los hábitos; luego, por muy limitada que sea en su operación, podrá tener al mismo tiempo hábitos divergentes, ya que posee una receptividad cuasi infinita, a condición de que no exista repugnancia entre las formas mismas. Luego, por actos que sólo son de diversa naturaleza, si no repugnan entre sí no puede disminuir uno de los hábitos, ya que aquéllos únicamente pueden engendrar otros hábitos, en verdad desemejantes, aunque compatibles con el otro hábito. Lo confirmo con el ejemplo similar de las especies inteligibles, que pueden existir simultáneamente, cualquiera que sea su multitud, aunque sus actos no puedan darse en simultaneidad, por lo cual una especie inteligible no se corrompe por la adquisición de otras, aunque sean muy desemejantes o divergentes; luego, de manera análoga, etc.

11. *Cómo disminuyen los hábitos por cesación.*— Así, pues, afirmo que el hábito no disminuye en sí y de manera propia por cesación de los actos, a no ser que con esa ocasión se realicen actos que de alguna manera repugnen al hábito. Indicó suficientemente esto Santo Tomás, en el lugar citado, al decir que por la cesación del acto se originan diferentes imaginaciones que a veces disponen a lo contrario, con lo cual disminuye o se corrompe el hábito; por tanto, si no interviene alguna contrariedad o repugnancia, no basta la multitud de otros actos. Y la razón aducida prueba esto con suficiencia. Consecuentemente, a propósito de la experiencia sobre la disminución del hábito por el no ejercicio, debe decirse que a veces se produce una disminución propia en el mismo hábito, pero en otras ocasiones sólo se añade un impedimento, por razón del cual, aunque el mismo

bitus circa actus quorum usus cessavit. Qui modus dicendi videtur habere fundamentum in Aristotele, loco supra citato, dicente scientiam oblivione amitti; nam haec oblivio non videtur provenire nisi ex multitudine dissimilium actuum vel cogitationum. Verumtamen dicta ratio sumpta ex limitatione potentiae parvi momenti est, quia, etsi potentia non possit simul intendere ad plures actus perfecte et prompte, simul tamen potest habere habitus intensissimos ad plures actus quantumvis disparatos, dummodo repugnantes non sint. Quia potentia non concurrit active ad habituum conservationem; ergo, quantumvis sit limitata in agendo, poterit habere simul habitus disparatos, quia in recipiendo est quasi infinita, dummodo inter ipsas formas non sit repugnantia. Ergo per actus tantum diversae rationis, si non sint repugnantes, non potest alter habitus minui, quia illi tantum possunt gignere alios habitus, dissimiles quidem, tamen compatibiles cum altero habitu. Et confirmo exemplo simili de speciebus intelligibilibus, quae possunt simul esse in quacumque multitudine, licet actus earum non possint esse simul, et ideo una species intelligibilis non corrumpitur per acquisitionem aliarum quantumvis dissimilium seu disparatarum; ergo similiter, etc.

11. *Quomodo ob cessationem habitus diminuatur.*— Dico igitur habitum in se ac proprie non diminui ob cessationem actuum, nisi ea occasione exerceantur actus aliquo modo repugnantes habitui. Quod satis indicavit D. Thomas citato loco dicens ex cessatione actus oriri varias imaginationes quae interdum disponunt ad contrarium, et ita diminui vel corrumpi habitum; ergo, nisi intercedat aliqua contrarietas vel repugnantia, non satis est multitudo aliorum actuum. Et ratio facta hoc satis probat. Quocirca, ad experientiam de diminutione habitus per non usum, dicendum est interdum fieri propriam diminutionem in ipso habitu, aliquando vero solum superaddi impedimentum, ratione cu-

hábito permanezca íntegro en sí, no obra, empero, con igual facilidad. Por ello, anteriormente me he expresado utilizando una disyunción, al decir que por el no ejercicio y por otros actos que se ejecutan con esa ocasión el hábito disminuye o se extingue, pues por los hábitos, recuerdos o imaginaciones que sobrevienen, queda impedido de obrar con tanta facilidad. En consecuencia, lo primero, es decir, la disminución del hábito, nunca tiene lugar sino por actos de alguna manera contrarios e incompatibles, ya se opongan directamente por contrariedad propia según sus razones específicas, como la intemperancia se opone a la templanza, ya por cualquier oposición o incompatibilidad de formas, sea cual fuere el capítulo de donde provenga.

12. *Los hábitos pueden quedar impedidos para prorrumpir fácilmente en actos, y de qué manera.*— En cuanto a lo segundo, a saber, el impedimento del hábito sin disminución, puede producirse por actos divergentes y enteramente desemejantes, sobre todo si se multiplican en exceso. Mas tal impedimento puede darse, o por parte del cuerpo, ya que es el instrumento con que el hábito ejerce sus acciones y muchas veces queda mal dispuesto por acciones divergentes, como consta abiertamente en las obras de arte y en algunos actos de las virtudes morales, los cuales dependen en no pequeña medida de la disposición corporal; y en otras ocasiones se da este impedimento por parte de la memoria o de la imaginación, pues las cosas en las que se ejercita el hombre se adhieren más a la memoria y se ofrecen con mayor facilidad a la imaginación. Y este impedimento es general, tanto por lo que respecta al ejercicio de los hábitos del apetito como en el ejercicio de las artes o de las ciencias; porque todas estas cosas dependen mucho de la memoria, y la memoria del ejercicio. Pues, aunque no se pierdan las especies inteligibles una vez adquiridas —según voy a decir inmediatamente—, sin embargo quedan sofocadas y como adormecidas por la multitud y mayor actualidad de las especies que sobrevienen. Además de que los fantasmas necesarios para el ejercicio de la memoria pueden perderse por la disposición del cuerpo, como veremos en seguida. Por último, a veces puede provenir este impedimento del afecto, sobre todo en las virtudes morales; por ejemplo, si uno, omitiendo el ejercicio de la virtud de la justicia, se ejercita en ganar

ius etiamsi ipse habitus in se integer maneat, non tamen aequali facilitate operatur. Et ideo in superioribus sub disiunctione locutus sum, dicens, per non usum et per alios actus qui ea occasione exercentur, vel minui habitum vel obrui, quia per supervenientes habitus, aut memorias seu imaginationes impeditur, ne tanta facilitate operetur. Primum ergo, id est, diminutio habitus, nunquam contingit nisi per actus aliquo modo contrarios et repugnantes, sive repugnent directe per propriam contrarietatem secundum specificas rationes, ut intemperantia temperantiae opponitur, sive per quamcumque repugnantiam seu incompossibilitatem formarum, ex quovis capite proveniat.

12. *Habitus impediri possunt ne facile prorumpant in actus, et quo modo.*— Secundum vero, id est, impedimentum habitus sine diminutione, fieri potest per actus disparatos et omnino dissimiles, praesertim si nimium multiplicentur. Potest autem huiusmodi impedimentum esse, vel ex parte corporis, quia est instrumentum quo habitus exercet suas actiones, et saepe male disponitur per disparatas actiones, ut aperte constat in operibus artium, et in aliquibus actibus virtutum moralium, qui ex corporis dispositione non parum pendent. Aliquando vero est hoc impedimentum ex parte memoriae, vel imaginationis; quia ea in quibus homo exercetur magis adhaerent memoriae et facilius imaginationi occurrunt. Et hoc impedimentum generale est, tam quoad usum habituum appetitus quam in usu artium vel scientiarum; omnia enim haec multum pendent ex memoria, memoria autem ex usu. Quia, licet species intelligibiles semel acquisitae non amittantur, ut statim dicam, obruuntur tamen et quasi sopiuntur per multitudinem et maiorem actualitatem supervenientium specierum. Praeterquam quod phantasmata necessaria ad usum memoriae amitti possunt ex corporis dispositione, ut statim videbimus. Denique, hoc impedimentum aliquando provenire potest ex parte affectus, praesertim in moralibus virtutibus; ut si quis, omittens usum virtutis iustitiae,

dinero y en amarlo, aun cuando no pierda la virtud de la justicia, ni la disminuya directamente, ejercerá con mayor dificultad los actos de la misma, y así, aunque de manera indirecta, irá disponiéndose poco a poco para su pérdida o disminución. Y con esto queda suficientemente claro cómo, por el no ejercicio del hábito, éste disminuye o queda impedido de modo accidental, y cómo acontece esto con bastante frecuencia, porque el hombre no puede cesar en algunos actos de tal manera que no se ejercite en otros.

Si el hábito se pierde por defecto de la causa material

13. La segunda dificultad, acerca de este modo de corrupción del hábito por la sola ausencia o defecto de la causa conservadora, tiene su origen en la causa material; efectivamente, aunque el hábito no tenga causa eficiente de la que dependa en su conservación, tiene, empero, causa material de la cual depende en su conservación, y por defecto de la misma puede corromperse; pues de esta manera se pierden los hábitos que existen en el cuerpo, una vez que se pierde o transforma el cuerpo. Se responde, en primer lugar, que esta mutación por parte del sujeto nunca se produce sin alguna causa positiva que cambie la disposición del sujeto, y, por tanto, nosotros hemos incluido este modo de corrupción en el segundo miembro establecido anteriormente. En segundo lugar, para explicar más este modo de corrupción, conviene distinguir entre los hábitos materiales, que se encuentran en el cuerpo, y los hábitos espirituales, que están en el entendimiento y en la voluntad, abarcando en el primer miembro no sólo los hábitos impropiamente llamados corporales, como son la salud o la belleza —pues a éstos ya los hemos dejado excluidos de la presente disputación (aunque, a propósito de ellos, es manifiesto que dependen del sujeto corruptible y que pueden disminuir o corromperse por transformación de éste)—, sino que incluimos de manera principal los hábitos propiamente dichos que existen en las potencias materiales y corpóreas del alma, como son el apetito sensitivo y la fantasía o la cogitativa, en la cual podemos considerar no sólo los hábitos que se dan por parte de la potencia —y que, hablando en sentido amplio, pueden llamarse judicativos—, sino también los fantasmas o las especies sensibles, que se conservan en la memoria sensitiva por

verbi gratia, exerceatur in lucro pecuniarum et amore earum, etiamsi non amittat virtutem iustitiae, nec directe minuat illam, difficilius exercebit actus illius, et ita, licet indirecte, paulatim disponetur ad amissionem vel diminutionem eius. Atque ita satis constat quo modo per non usum habitus, per accidens minuatur vel impediatur, et quo modo hoc frequentius accidat, quia non potest homo ita cessare a quibusdam actibus quin in aliis exerceatur.

Amittaturne habitus ex defectu causae materialis

13. Secunda difficultas, circa hunc modum corruptionis habitus per solam absentiam vel defectum causae conservantis, oritur ex causa materiali; nam, licet habitus non habeat causam efficientem a qua pendeat in conservari, habet tamen materialem a qua in conservari pendet, et ex defectu eius corrumpi potest; sic enim amittuntur habitus qui sunt in corpore, amisso vel mutato corpore. Respondetur imprimis hanc mutationem ex parte subiecti nunquam fieri sine aliqua causa positiva mutante dispositionem subiecti, et ideo hunc modum corruptionis comprehensum a nobis esse sub posteriori membro superius posito. Deinde, ut hic corruptionis modus magis explicetur, distinguere oportet inter habitus materiales, qui reperiuntur in corpore, et habitus spirituales, qui sunt in intellectu et voluntate; sub priori membro comprehendendo non tantum corporales habitus improprie dictos, ut sunt sanitas vel pulchritudo; hos enim a praesenti disputatione iam exclusimus (quamquam de illis manifestum sit pendere ex subiecto corruptibili et per transmutationem eius diminui posse vel corrumpi), sed praecipue comprehendimus habitus proprie dictos existentes in potentiis animae materialibus et corporeis, ut sunt appetitus sensitivus, et phantasia seu cogitativa, in qua considerare possumus et habitus, qui se tenent ex parte potentiae et, late loquendo, dici possunt iudicativi, et phantasmata vel species sensibiles, quae in memoria sensitiva per modum

modo de hábitos. Así, pues, todos estos hábitos se dan en un sujeto absolutamente corruptible, y, por tanto, pueden corromperse cuando él se corrompe. Esto es verdad en grado sumo y consta con mayor evidencia cuando el sujeto mismo se corrompe enteramente y perece, como sucede en la muerte del hombre; porque entonces, como las mismas potencias sensitivas dejan de existir, también es preciso que se corrompan los hábitos que en ellas existen.

14. *El hábito de la fantasía se modifica cuando cambia su órgano.*— Pero, mientras estas potencias no se corrompen, no parece que se corrompan los hábitos por parte de las mismas; no obstante, como dichas potencias tienen órganos corporales, que requieren una determinada disposición y mezcla de las cualidades primarias, pueden sufrir alteración y una gran modificación en ellas, y por este capítulo pueden perderse o disminuirse algunos hábitos de estas potencias cuando se transforma el sujeto. Y esto aparece como verdadero principalmente en el caso de los hábitos aprehensivos, o también de los fantasmas o especies sensibles, acerca de los cuales consta suficientemente incluso por experiencia que dependen mucho de la disposición del órgano; porque la humedad o sequedad del cerebro contribuye a la conservación de estas especies, y las modificaciones que provienen de los diversos humores, por ejemplo, el sanguíneo o el melancólico, ayudan mucho a concebir o formar diversos fantasmas, y en este sentido no hay duda de que, por parte de los fantasmas, se produce una mutación en estos hábitos, por causa de la alteración del sujeto o del órgano.

15. *Los hábitos del apetito sensitivo no cambian cuando aquél permanece.*— Mas, acerca de los hábitos propios que se dan por parte de las potencias y se adquieren por actos inmanentes de las mismas, como son, por ejemplo, las virtudes o los vicios del apetito sensitivo, acerca de éstos —digo— es más dudosa la cuestión de si se modifican por la sola mutación del órgano. En realidad, parece bastante probable que no sufran mutación en sí mismos, aun cuando puedan quedar impedidos de alguna manera en cuanto al ejercicio de los actos. Porque no es verosímil que los hábitos propios de los vicios y de las virtudes morales, incluso tal como se encuentran en el apetito sensitivo, se pierdan por la sola alteración natural del cuerpo, sin actos contrarios de aquél. Además, porque, así como las

habitus conservantur. Omnes ergo hi habitus sunt in subiecto simpliciter corruptibili, et ideo corrumpi possunt ad corruptionem eius. Quod maxime verum est et evidentius constat quando subiectum ipsum omnino corrumpitur et perit, ut contingit in morte hominis; tunc enim, cum potentiae ipsae sensitivae desinant esse, habitus etiam in eis existentes corrumpi necesse est.

14. *Habitus phantasiae immutatur, illius organo mutato.*— Quamdiu vero hae potentiae non corrumpuntur, non videntur ex parte earum corrumpi habitus; tamen, quia hae potentiae habent organa corporea, quae certam dispositionem et temperamentum primarum qualitatum requirunt, possunt in illis alterari et plurimum immutari, et ex hac parte possunt ad mutationem subiecti amitti vel diminui aliqui habitus harum potentiarum. Quod praecipue verum apparet de habitibus apprehensivis, seu phantasmatibus aut speciebus sensibilibus, de quibus vel ipsa experientia satis constat multum pendere ex dispositione organi; nam humiditas vel siccitas cerebri confert ad conservationem harum specierum, et affectiones provenientes ex diversis humoribus, sanguineo, verbi gratia, aut melancholico, multum conferunt ad concipienda vel formanda diversa phantasmata. Atque ita non est dubium quin ex parte phantasmatum fiat mutatio in his habitibus ob alterationem subiecti seu organi.

15. *Habitus appetitus sensitivi ipso manente non mutantur.*— De propriis tamen habitibus qui se tenent ex parte potentiarum et per actus immanentes earum acquiruntur, ut sunt, verbi gratia, virtutes vel vitia appetitus sensitivi, de his (inquam) magis dubia res est an per solam mutationem organi immutentur. Et videtur sane probabilius non immutari in se, etiamsi quoad usum actuum impediri aliquo modo possint. Quia non est verisimile amitti proprios habitus vitiorum ac virtutum moralium, etiam prout sunt in appetitu sensitivo, per solam naturalem alterationem corporis, sine illius actibus con-

potencias mismas no cambian en su entidad por causa de la alteración del órgano, excepto si es tan grande que se corrompen por completo, igualmente es verosímil que los hábitos que se dan por parte de la potencia imiten, a este respecto, las características de ella, sobre todo siendo producidos mediante actos inmanentes propios, que son de orden superior. Por consiguiente, esta parte es probable, aunque incierta.

16. *Tampoco por defecto de la fantasía que está a su servicio.*— En cuanto a los hábitos del entendimiento y de la voluntad, hay que decir en sentido general que nunca se corrompen o disminuyen en sí mismos por defecto del sujeto, como acertadamente enseñó Santo Tomás, en I-II, q. 53, a. 1 y 2. Y la razón consiste en que poseen un sujeto incorruptible y no exigen en él una peculiar disposición por cuya alteración o pérdida puedan perderse ellos mismos. Sin embargo, no faltan quienes establezcan en esto alguna diferencia entre las especies inteligibles y los hábitos intelectuales propios. Porque, acerca de las especies inteligibles, estiman que la afirmación sentada es verdadera de modo absoluto y sin limitación; en cambio, a propósito del hábito de la ciencia, por ejemplo, o de la opinión, afirman que puede perderse accidentalmente por mutación del sujeto secundario, a saber, del órgano corporal; pues, aunque tal hábito no esté propiamente en él como en su sujeto, no obstante depende de él en cuanto al ejercicio, y por eso parece que también depende en su ser. Algunos atribuyen esta opinión a Santo Tomás, y la indican Almain y otros nominalistas. A mí, sin embargo, me parece falsa. En primer lugar, porque no hay ninguna razón de diferencia, puesto que también las especies inteligibles dependen, en el ejercicio, del fantasma y del órgano corporal, mientras el alma está en el cuerpo, ya que sin los fantasmas no podría hacerse absolutamente ningún uso de tales especies. Y, a pesar de eso, no dependen en su ser de los fantasmas, pues, aun cuando en la muerte se corrompan todos los fantasmas, las especies permanecen en el entendimiento; y lo mismo ocurre con el hábito de la ciencia o de la opinión, hablando absolutamente o en lo que depende del sujeto, según resulta cierto y claro por la doctrina del alma. En segundo lugar, esa dependencia en el ejercicio se da sólo según cierta concomitancia, o como procedente de un instrumento inferior y posterior,

trariis. Item, quia, sicut potentiae ipsae in sua entitate non mutantur propter organi alterationem, nisi tanta sit ut omnino corrumpantur, ita verisimile est habitus, qui se tenent ex parte potentiae, imitari quoad hoc conditionem eius, praesertim cum fiant per proprios actus immanentes, qui sunt superioris rationis. Est itaque probabilis haec pars, quamvis incerta.

16. *Nec ex defectu phantasiae deservientis.*— De habitibus vero intellectus et voluntatis generaliter dicendum est nunquam corrumpi vel in se minui ex defectu subiecti, ut recte docuit D. Thom., I-II, q. 53, a. 1 et 2. Et ratio est quia habent subiectum incorruptibile et in eo non requirunt peculiarem dispositionem per cuius alterationem seu amissionem ipsi amitti possint. Non desunt tamen qui in hoc differentiam aliquam constituant inter species intelligibiles et proprios habitus intellectus. Nam de speciebus intelligibilibus absolute et sine limitatione veram esse censent assertionem positam; de habitu tamen scientiae, verbi gratia, vel opinionis, aiunt amitti posse per accidens ob mutationem subiecti secundarii, nempe organi corporei; nam, licet talis habitus non sit proprie in illo ut in subiecto, pendet tamen ab illo quoad usum, et ideo videtur etiam pendere in esse suo. Quam sententiam aliqui tribuunt D. Thomae; eamque indicant Almainus et alii nominales. Mihi autem falsa esse videtur. Primo quidem, quia nulla est differentiae ratio, cum etiam species intelligibiles pendeant in usu a phantasmate et organo corporeo, quamdiu anima est in corpore; nam sine phantasmatibus nullus omnino usus posset esse talium specierum. Et nihilominus non pendent in esse suo a phantasmatibus; nam, etiamsi in morte omnia phantasmata corrumpantur, manent species in intellectu; idem autem est de habitu scientiae vel opinionis, per se loquendo seu quantum est ex parte subiecti, ut est res certa et constans ex doctrina de anima. Deinde, illa dependentia in usu tantum est secundum quamdam concomitantiam, aut tamquam ab instrumento inferiori et posteriori,

por lo cual no es posible inferir de ahí la dependencia en el ser; de lo contrario, también cabría colegir una dependencia semejante a propósito del alma misma. Resta, por tanto, que los hábitos espirituales propios nunca se corrompen de este modo por parte del sujeto, ya que la disposición del cuerpo no es en manera alguna causa conservadora de los hábitos propios que existen en las potencias espirituales del alma. En consecuencia, cuando Santo Tomás da a entender que estos hábitos dependen de la disposición del órgano corporal, debe entenderse esencial y primariamente por lo que atañe al ejercicio, y de manera secundaria y accidental por lo que respecta al ser, en cuanto la operación o disposición de la fantasía puede ser ocasión para que se produzcan en la parte superior del alma actos corruptivos de tales hábitos, de igual modo que decíamos que la ciencia puede perderse por olvido.

Si los hábitos son corrompidos inmediatamente por actos, o por hábitos contrarios

17. *Motivos de duda.*— Falta tratar del otro modo de corrupción por acción positiva, que Santo Tomás y otros denominan corrupción esencial, no porque semejante acción tienda esencialmente a tal corrupción, sino para distinguirla de la corrupción que se produce cuando se destruye el sujeto, la cual suele llamarse corrupción accidental, porque supone otra corrupción con la que se realiza de manera concomitante; mas en este caso no se supone otra corrupción, sino sólo una acción positiva y un término. Pues bien, a propósito de esta corrupción, es cierto que se lleva a cabo por actos contrarios o que pertenecen a un hábito contrario. Pero existe dificultad sobre si tal corrupción se realiza inmediatamente por los actos mismos, o sólo mediante el hábito opuesto que introducen. El motivo de duda está en que, si el acto expulsa inmediatamente por sí mismo el hábito contrario, entonces no lo expulsa de manera eficiente, sino formal; porque hemos demostrado arriba, en la disp. XVIII, que una forma no puede expulsar por sí misma eficientemente a otra de manera inmediata, ya que toda eficiencia positiva debe tener por término alguna forma o efecto positivo, del cual se siga la corrupción de otra; mas ninguna forma puede producirse a sí misma, y, por ello, si corrompe eficientemente a otra, no puede expulsarla por sí misma de modo inmediato. Así, pues, en el presente caso, como el acto no se produce eficientemente a sí mismo, no puede expulsar eficientemente al hábito de manera esencial e inmediata, sino sólo formal; lo expulsará eficientemente la potencia misma, o cualquier cosa que sea principio efectivo del acto mismo. Pero el consiguiente es falso, ya que la forma sólo expulsa formalmente a otra que le es contraria y repugnante, y el acto no es formalmente contrario al hábito, pues son de diversos géneros y razones, porque se relacionan como acto primero y segundo, y como potencia y acto. Por ello, así como no repugna el estar en potencia para un acto o movimiento y hacer o recibir el contrario, así tampoco repugna el poseer un hábito y realizar un acto del hábito contrario; por tanto, estas dos cosas no implican una repugnancia formal, ni el acto expulsa al hábito formalmente y por sí mismo.

18. *Razones en contra.*— Pero en contra está el que, si el acto sólo expulsa al hábito produciendo e introduciendo en la potencia el hábito contrario, se sigue que nunca se pierde el hábito una vez adquirido, hasta que se adquiera en grado intenso y perfecto el hábito contrario. Mas el consiguiente es falso; luego. Se explica y demuestra la consecuencia, porque en otros contrarios que poseen una escala de grados y se expelen formalmente, sucede de esta manera que un grado débil de un contrario no puede ser expulsado por la forma contraria a no ser en grado intenso; así, el frío como de un grado no es expulsado sino por el calor como de ocho, ni empieza a debilitarse sino cuando el calor comienza a superar el grado de siete. La razón está en que el sujeto es capaz de toda la escala de tales formas, y, por tanto, mientras no empieza a ser superada esa escala, no comienza uno de los contrarios a expulsar al otro, como vamos a decir más por extenso en la disputación siguiente. Pero este argumento es de igual modo probativo en el caso de los hábitos contrarios, pues la potencia es capaz de una escala determinada de grados del hábito; luego, si el hábito no es expulsado formalmente sino por un hábito contrario, un hábito débil no será expulsado nunca, a no ser por un hábito que lo supere en intensidad, de manera proporcional.

et ideo non potest inde colligi dependentia in esse; alioqui etiam de ipsa anima similis dependentia colligi posset. Relinquitur ergo, proprios habitus spirituales nunquam corrumpi hoc modo ex parte subiecti, quia dispositio corporis nullo modo est causa conservans proprios habitus existentes in spiritualibus potentiis animae. Quando ergo D. Thomas significat hos habitus pendere ex dispositione organi corporei intelligendus est primo quidem ac per se, quantum ad usum; secundario autem et per accidens, quantum ad esse, quatenus operatio vel dispositio phantasiae potest esse occasio ut in superiori parte animae fiant actus corrumpentes tales habitus, ad eum modum quo dicebamus scientiam posse oblivione amitti.

Corrumpaturne habitus immediate ab actibus, vel a contrariis habitibus

17. *Rationes dubitandi.*— Superest dicendum de alio modo corruptionis per actionem positivam, quae a D. Thoma et aliis vocatur corruptio per se, non quia huiusmodi actio per se tendat ad talem corruptionem, sed ut distinguant illam a corruptione quae fit ad destructionem subiecti, quae solet vocari corruptio per accidens, quia supponit aliam corruptionem cum qua concomitanter fit; hic vero non supponitur alia corruptio, sed solum positiva actio et terminus. De hac ergo corruptione certum est fieri per actus contrarios, seu pertinentes ad contrarium habitum. Difficultas vero est an talis corruptio immediate fiat per ipsos actus, vel solum mediante opposito habitu, quem introducunt. Et ratio dubitandi est quia, si actus per seipsum immediate expellit habitum contrarium, ergo non expellit effective, sed formaliter; ostendimus enim supra, disp. XVIII, non posse unam formam effective expellere aliam per seipsam immediate, quia omnis efficientia positiva terminari debet ad aliquam formam vel effectum positivum, ex quo sequatur corruptio alterius; nulla autem forma potest efficere seipsam, et ideo, si effective corrumpit aliam, non potest immediate per seipsam illam expellere. Igitur in praesenti, quia actus non producit effective seipsum, non potest effective expellere habitum per se et immediate, sed solum formaliter; effective autem expellet ipsa potentia, vel quidquid est principium effectivum ipsius actus. Consequens autem est falsum, quia forma solum expellit formaliter aliam sibi contrariam et repugnantem; actus vero non est formaliter contrarius habitui; sunt enim diversorum generum et rationum, nam comparantur ut actus primus et secundus, et quasi potentia et actus. Unde, sicut non repugnat esse in potentia ad unum actum vel motum et agere seu recipere contrarium, ita non repugnat habere habitum et operari actum contrarii habitus; haec igitur duo non includunt formalem repugnantiam, neque actus formaliter ac per seipsum expellit habitum.

18. *Rationes in oppositum.*— In contrarium vero est quia, si actus solum expellit habitum efficiendo et introducendo in potentia contrarium habitum, sequitur habitum semel acquisitum nunquam deperdi, donec contrarius habitus in gradu intenso ac perfecto acquiratur. Consequens est falsum; ergo. Sequela declaratur et probatur, nam in aliis contrariis habentibus latitudinem graduum et formaliter se expellentibus, ita contingit ut non possit remissus gradus unius contrarii expelli per contrariam formam nisi in gradu intenso, ut frigus ut unum non expellitur nisi per calorem ut octo, neque incipit remitti nisi quando calor incipit excedere gradum ut septem. Et ratio est quia subiectum est capax totius latitudinis talium formarum, et ideo, donec latitudo illa incipiat excedi, non incipit unum contrarium aliud expellere, ut dicemus latius disputatione sequenti. Haec autem ratio eodem modo procedit de habitibus contrariis, nam potentia est capax tantae latitudinis graduum habitus; ergo, si habitus non expellitur formaliter nisi ab habitu contrario, nunquam expelletur habitus remissus nisi ab habitu excedente in intensione, cum proportione.

Y, consecuentemente, un hábito adquirido mediante actos débiles nunca podrá perderse sino mediante actos más intensos, ya que el hábito contrario más intenso únicamente puede adquirirse mediante actos más intensos. Pero el consiguiente es falso, ya porque parece estar en contra de la experiencia, puesto que el hábito adquirido mediante actos débiles suele perderse por actos contrarios, asimismo débiles e iguales, ya también porque de ahí se sigue que mediante actos contrarios y débiles se adquieren hábitos contrarios que permanecen simultáneamente en la potencia en su ser remiso, puesto que uno no expele al otro hasta que lo supere en su escala de intensidad; mas esto parece también falso, porque el error y la ciencia, así como la virtud y el vicio, no pueden existir simultáneamente en ningún grado.

19. *Opinión de Gabriel.— Sentencia opuesta de Gregorio.—* Por estas razones son diversas las opiniones sobre esta corrupción de los hábitos, pues Gabriel, *In III*, dist. 23, q. 1, a. 3, dub. 6, afirma que el acto sólo corrompe al hábito mediante el hábito propio que introduce; en cambio, Gregorio, *In I*, dist. 17, q. 3, a. 2, ad 10, sostiene que el hábito es corrompido o debilitado inmediatamente por los actos opuestos. Defienden esta opinión algunos modernos, afirmando que, no obstante, los propios actos, por sí mismos y de modo inmediato, expulsan eficientemente al hábito. Pero en esto no se expresan de manera recta ni consecuente; porque, o piensan que los actos inmanentes son puras acciones sin términos intrínsecos, o que son verdaderas cualidades que se producen mediante acciones propias. En el primer sentido es imposible que tal acción expulse eficientemente, por sí misma y de manera inmediata, al hábito, pues la eficiencia positiva —como he dicho— tiende inmediatamente por necesidad al término positivo, y la acción inmanente —según esa opinión— no tiene ningún término positivo; luego, si tampoco introduce ningún hábito, no queda eficiencia alguna mediante la cual pueda expulsar al hábito. Por el contrario, si la acción inmanente en cuanto acción tiene un término intrínseco, que es la cualidad, se hará un argumento idéntico a propósito del mismo acto inmanente, en cuanto es una cualidad concreta, a saber, que no puede producir inmediatamente por sí mismo una debilitación o corrupción del hábito, ya que no tiene otro término positivo de esa eficiencia. Ahora bien,

Et consequenter habitus acquisitus per actus remissos nunquam poterit amitti nisi per actus intensiores, quia habitus contrarius intensior non potest acquiri nisi per actus intensiores. Consequens autem est falsum, tum quia videtur esse contra experientiam, nam habitus acquisitus per actus remissos, per contrarios actus, etiam remissos et aequales, amitti solet; tum etiam quia inde sequitur per actus contrarios et remissos acquiri habitus contrarios simul permanentes in potentia in esse remisso, quia unus non expellit alium, donec excedat in latitudine intensionis; hoc autem etiam videtur falsum, quia error et scientia, virtusque et vitium in nullo gradu possunt esse simul.

19. *Gabrielis opinio.— Gregorii opposita sententia.—* Propter has rationes diversae sunt sententiae circa hanc corruptionem habituum, nam Gabriel, In III, dist. 23, q. 1, a. 3, dub. 6, dicit actum solum corrumpere habitum mediante proprio habitu quem inducit; at vero Gregorius, In I, dist. 17, q. 3, a. 2, ad 10, tenet habitum immediate corrumpi vel remitti ab actibus oppositis. Quam sententiam aliqui moderni defendunt, asserentes nihilominus actus ipsos per se et immediate effective expellere habitum. In quo non recte neque consequenter loquuntur; quia vel sentiunt actus immanentes esse puras actiones absque intrinsecis terminis, vel esse veras qualitates, quae per proprias actiones fiunt. Priori modo impossibile est talem actionem effective expellere habitum per seipsam immediate, quia positiva efficientia, ut dicebam, necessario tendit immediate ad positivum terminum; actio autem immanens iuxta illam sententiam nullum habet positivum terminum; ergo, si nullum etiam inducit habitum, non relinquitur aliqua efficientia per quam possit habitum expellere. Si vero actio immanens ut actio habet intrinsecum terminum, qui est qualitas, idem argumentum fiet de ipso actu immanente, prout est talis qualitas, quod, scilicet, non possit per seipsum efficere immediate remissionem vel corruptionem habitus, quia non habet alium positivum terminum illius efficientiae.

acerca de la acción misma en cuanto tal, puede afirmarse así que, en conformidad con esta opinión, expulsa eficientemente al hábito contrario, como también puede decirse que introduce eficientemente su término intrínseco, que es el mismo acto inmanente en su ser de cualidad, cosa que se afirmaría con bastante impropiedad, puesto que la acción no es propiamente causa eficiente de su término, sino la causalidad misma; pero no tenemos por qué detenernos en el modo de hablar.

20. Mas, consecuentemente, habría que decir, según dicha opinión, que el mismo acto inmanente sólo expulsa formalmente al hábito opuesto como una forma contraria incompatible con él, ya que no resta otro modo de expulsión o de corrupción. Y esto es también lo que opina Gregorio, el cual, sin embargo, no se expresa de modo consecuente; porque, en el lugar citado, pretende que los contrarios no pueden estar simultáneamente en el mismo sujeto, ni siquiera en grados remisos, y, a pesar de ello, en el mismo pasaje afirma que el acto puede existir en simultaneidad con el hábito opuesto; más aún: dice que el acto puede ser tan débil que no disminuya el hábito opuesto; luego, o su sentencia acerca de las formas contrarias no es universalmente verdadera, o será necesario que admita que el acto y el hábito no son formas contrarias, cosa que, en verdad, parece absolutamente más probable, hablando de la contrariedad formal. Porque pueden llamarse virtualmente opuestos, ya que uno posee una virtud que repugna al otro; pero formalmente no parece que tengan una oposición inmediata, como parecen demostrar los motivos de duda propuestos, por tener un modo muy diverso de modificar al sujeto.

Solución: el acto expulsa al hábito mediante el hábito contrario

21. Por eso me parece más probable la opinión de Gabriel, rectamente entendida. Pues conviene distinguir entre la exclusión formal y la eficiente. Por tanto, en el género de la eficiencia hay que afirmar que el acto expulsa inmediatamente al hábito contrario, no por ser la forma próxima por la que es expulsado de manera formal, sino por ser el principio eficiente próximo de tal corrupción, y en este sentido dijo Aristóteles, lib. II de la *Etica*, c. 3, que el hábito se corrompe por los actos. De ahí que, reduciéndonos a este género de lo que corrompe por

At vero de ipsa actione ut sic, ita dici potest iuxta hanc sententiam effective expellere contrarium habitum, sicut dici potest effective introducere suum intrinsecum terminum, qui est ipse actus immanens in esse qualitatis, quod satis improprie diceretur, quia actio non est proprie causa efficiens sui termini, sed causalitas ipsa; sed in modo loquendi non est cur immoremur.

20. Consequenter vero dicendum esset in illa sententia, actum ipsum immanentem formaliter tantum expellere oppositum habitum tamquam formam contrariam illi incompossibilem, quia non relinquitur alius modus expulsionis vel corruptionis. Atque hoc etiam sentit Gregorius, qui tamen non consequenter loquitur; nam ipse, in citato loco, contendit contraria non posse esse simul in eodem subiecto etiam in gradibus remissis, et tamen ibidem ait actum posse esse simul cum habitu opposito; immo ait tam remissum esse posse actum, ut non diminuat oppositum habitum; ergo, vel non est universaliter vera eius sententia de formis contrariis, vel necesse est ut fateatur actum et habitum non esse formas contrarias. Quod sane absolute probabilius videtur, loquendo de formali contrarietate. Virtualiter enim dici possunt oppositi, quia unus habet virtutem repugnantem alteri; formaliter tamen non videntur habere immediatam oppositionem, ut ostendere videntur rationes dubitandi propositae, quia habent modum afficiendi subiectum valde diversum.

Resolutio: actum expellere habitum medio contrario habitu

21. Quapropter sententia Gabrielis recte intellecta mihi probabilior videtur. Distinguere enim oportet exclusionem formalem et effectivam. In genere ergo efficientis dicendum est actum immediate expellere contrarium habitum, non quia sit proxima forma a qua formaliter expellitur, sed quia est proximum principium efficiens talis corruptionis, et hoc modo dixit Aristoteles, II Ethic., c. 3, habitum per actus corrumpi. Unde, sistendo in hoc genere corrumpentis

eficiencia, no pueda afirmarse que el hábito expulsa inmediatamente al hábito contrario, como demuestran *a fortiori* los argumentos aducidos. En cambio, hablando de la expulsión formal, entonces se dice con verdad que el hábito expulsa inmediatamente al hábito contrario, ya que es una forma inmediatamente incompatible con él. Y de ese modo, con respecto a él y cambiando (por así decirlo) el género de causalidad, cabe afirmar que el acto expulsa al hábito mediatamente, a saber, mediante el hábito opuesto que introduce.

22. Pero alguno podría añadir, además, que el acto también expulsa por sí mismo al hábito contrario, no de manera formal ni eficiente, sino dispositiva, de igual modo que muchos piensan que mediante el acto de ciencia queda inmediatamente expulsado el hábito de la opinión, no sólo sobre la conclusión opuesta, sino también sobre la misma, ya que mediante tal acto la potencia queda indispuesta para el ejercicio de tal hábito. Lo mismo habrá que decir *a fortiori* del acto de vicio con respecto a la virtud opuesta, y así en otros casos. Pero tampoco apruebo esto. Pues, aunque el acto, en cuanto dispone a la generación o al aumento de un hábito, disponga consecuentemente a la corrupción del opuesto, sin embargo, a no ser que en realidad introduzca el hábito opuesto en un grado incompatible, no constituye esencial e inmediatamente una disposición incompatible con el hábito. En efecto, aun cuando disponga a la potencia de tal suerte que mientras permanece ese acto no pueda operar mediante otro hábito, no obstante, ni la hace absolutamente incapaz de retener tal hábito, ni de operar después mediante él, cesando del acto anterior. Por tanto, no puede aducirse razón alguna de tal expulsión dispositiva de modo esencial e inmediato. Y añado esto porque, de manera accidental y remota, el acto puede disponer para la debilitación o corrupción del hábito, en cuanto dispone para un hábito repugnante, o también en cuanto ofrece ocasión de realizar otros actos que repugnan a tal hábito o a su perfección, al modo como se dice que el acto remiso dispone para la debilitación del propio hábito, no esencial y directamente, ya que de este modo más bien conserva el propio hábito, en cuanto de él depende, sino accidentalmente, en cuanto no impide por completo que alguna vez se ejerzan actos contrarios, según

effective, habitus non potest dici expellere contrarium habitum immediate, ut a fortiori probant argumenta facta. At vero, loquendo de formali expulsione, sic habitus vere dicitur immediate expellere contrarium habitum, quia est forma immediate incompossibilis illi. Atque ita respectu illius, et mutando (ut sic dicam) genus causalitatis, dici potest actus mediate expellere habitum, scilicet, mediante habitu opposito quem introducit.

22. Posset vero ulterius aliquis addere actum etiam per se ipsum expellere contrarium habitum non formaliter neque effective, sed dispositive. Quo modo multi censent per actum scientiae immediate expelli habitum opinionis, non solum circa oppositam conclusionem, sed etiam circa eamdem, quia per talem actum redditur potentia indisposita ad usum talis habitus. Idem ergo a fortiori dicendum erit de actu vitii respectu oppositae virtutis, et sic de aliis. Sed hoc etiam mihi non probatur. Quia, licet actus, quatenus disponit ad generationem vel augmentum unius habitus, consequenter disponat ad corruptionem oppositi, tamen, nisi reipsa introducat oppositum habitum in gradu incompossibili, per se et immediate non est dispositio incompossibilis habitui. Nam, licet ita disponat potentiam, ut stante illo actu non possit per alium habitum operari, tamen neque absolute reddit illam ineptam ad retinendum talem habitum, neque ad operandum postea per illum, cessando a priori actu. Nulla ergo ratio reddi potest talis expulsionis dispositivae per se et immediate. Quod ideo addo, quia per accidens et remote potest actus disponere ad remissionem vel corruptionem habitus, quatenus disponit ad repugnantem habitum, vel etiam quatenus occasionem praebet faciendi alios actus repugnantes tali habitui vel perfectioni eius. Quo modo actus remissus dicitur disponere ad remissionem proprii habitus, non per se et directe, nam hoc modo potius conservat proprium habitum, quantum in ipso est, sed per accidens, quatenus non omnino

se ha indicado en lo que precede, y trata con mayor extensión Cayetano, II-II, q. 24, a. 6.

23. *Se resuelve el segundo motivo de duda.*— En el motivo de duda aducido en contra se abordan dos dificultades. La primera es si pueden existir simultáneamente hábitos contrarios en grados remisos; la segunda, si los hábitos se debilitan sólo por estar mezclados con uno contrario en un grado incompatible; pero estas dificultades se han de tratar a propósito de todas las cualidades contrarias en la disputación siguiente, por lo que allí veremos con mayor comodidad qué debe opinarse en este punto acerca de los hábitos y los actos, y si tienen algo especial en él. Por ahora, hablando en sentido general, estimo que no hay inconveniente alguno en conceder que los hábitos contrarios puedan existir simultáneamente en una potencia en grados remisos y que, en consecuencia, uno no se corrompa por completo hasta que el otro se intensifique perfectamente.

SECCION XIII

Cuántos son los géneros y especies de hábitos, y estudio especial de la división del hábito en práctico y especulativo

1. No tenemos el propósito de exponer y estudiar con detalle todos los puntos que pueden incluirse en el presente título; porque resultaría una cuestión casi infinita, y para tratarla sería preciso traer a colación en este lugar muchas consideraciones de la filosofía natural y moral, e incluso de la dialéctica y la teología, apartándonos de todo orden y método; por tanto, únicamente pretendemos dar cierta noción general de todos los hábitos, explicando más bien los términos que las realidades mismas, y algunos principios generales que deben emplearse en las ciencias particulares. Mas, como Aristóteles, en los lib. I y VI de la *Metafísica*, y con él todos los tratadistas de esta materia, disputan *ex professo* acerca del

impedit quin actus contrarii aliquando exerceantur, ut in superioribus tactum est, et latius tractat Caiet., II-II, q. 24, a. 6.

23. *Ratio posterior dubitandi solvitur.*— In ratione autem dubitandi in contrarium posita duae petuntur difficultates. Prima est, an habitus contrarii possint esse simul in gradibus remissis; secunda, an habitus remittatur solum per admixtionem contrarii in gradu incompossibili; quae difficultates de omnibus qualitatibus contrariis tractandae sunt in disputatione sequenti, et ideo ibi commodius videbimus quid in hoc sit de habitibus et actibus sentiendum, et an aliquid peculiare in hoc habeant. Nunc, generatim loquendo, nullum inconveniens esse censeo concedere posse habitus contrarios esse simul in potentia in gradibus remissis, et consequenter alterum non omnino corrumpi, donec alius perfecte intendatur.

SECTIO XIII

Quot sint genera et species habituum, et praesertim de distinctione habitus in practicum et speculativum

1. Non est in animo exacte prosequi ac disputare omnia quae sub titulo comprehendi possunt; esset enim res fere infinita, ad quam tractandam oporteret multa ex naturali et morali philosophia, immo etiam ex dialectica et theologia in hunc locum adducere, praeter omnem rationem ac methodum; solum ergo intendimus generalem quamdam notitiam omnium habituum tribuere, magis terminos quam res ipsas explicando, et generalia quaedam principia quibus in particularibus scientiis utendum est. Quia vero Aristoteles, in lib. I et VI Metaph., et cum eo fere omnes scriptores huius doctrinae, de habitu practico et speculativo ex professo dis-

hábito práctico y el especulativo, por eso me detendré algo más, en la última parte de la presente sección, en explicar estos miembros.

Triple distinción de los hábitos: numérica, específica y genérica

2. En primer lugar, debe suponerse que en los hábitos se da diversidad numérica, específica y genérica. Acerca de la distinción numérica no es preciso añadir aquí nada, ya que los hábitos no tienen nada especial en esto; en cuanto a la distinción específica, lo que ahora puede decirse en general se ha tratado en la sec. 11. Y en el presente caso se denomina distinción genérica, no en el sentido riguroso en que se dice que difieren genéricamente sólo las cosas que pertenecen a diversos predicamentos, ya que en este sentido todos los hábitos son del mismo género, e incluso de una misma especie subalterna contenida bajo el género de la cualidad, especie que explicamos en esta disputación. Se dice, pues, que difieren genéricamente aquellos hábitos que se distinguen por algunas diferencias muy comunes y generales, las cuales constituyen diversas series y como líneas de hábitos. Y estas divisiones generales son las que debemos explicar principalmente en este lugar.

3. *Diferentes principios de distinción de los hábitos.*— A propósito de lo cual debe considerarse además, siguiendo a Santo Tomás, I-II, q. 54, que hay varios principios mediante los cuales pueden distinguirse los hábitos. Porque el hábito puede considerarse, bien en sí mismo, bien atendiendo a sus causas, pudiendo nosotros distinguirlo también de esta manera; mas, como no conocemos los hábitos en sí mismos, de ahí que los distingamos principalmente por sus causas; dentro de ellas incluimos también los efectos, ya que el hábito, aparte de su efecto formal, no tiene otros efectos que sus actos, mediante los cuales distinguimos asimismo los hábitos, mas no como por sus efectos, sino como por su causa final, por razón de la cual existe el hábito.

4. Por último, debe advertirse que estas divisiones de los hábitos no pueden coordinarse de tal manera que una quede contenida propiamente en la otra, de suerte que una sea subdivisión de la otra, sino que muchas divisiones son adecuadas y se dividen mutuamente, porque los principios de donde se toman son muy generales, como se pondrá de manifiesto por las consideraciones siguientes.

Primera división del hábito en adquirido e infuso

5. Así, pues, primeramente se divide el hábito en infuso y adquirido, división que, considerada formalmente, se toma de las diversas causas eficientes; aunque, si se la considera de modo esencial, indica una diversidad esencial en los hábitos mismos. Porque hábito adquirido es el que se produce por los propios actos del hombre que opera. Y si el nombre de hábito se extiende a las especies inteligibles, o a las sensibles, se llamará hábito adquirido, en general, todo aquel que puede obtenerse por la eficiencia de alguna causa próxima y particular creada. En cambio, se llama hábito infuso el que únicamente se obtiene por influjo de Dios. Mas, como Dios puede realizar por sí solo toda forma que puede ser producida por las causas segundas, por ese motivo todo hábito adquirido puede ser infundido por Dios solo, y de esa manera ser infuso. Por ello, si el nombre de hábito infuso se toma en ese sentido amplio, o no será apropiada la división, ya que no se da por diferencias enteramente opuestas, o al menos no será esencial, limitándose a indicar los diversos modos de producción del hábito, modos que pueden ser accidentales con respecto a él.

6. *De dos maneras suele infundir Dios un hábito.*— Por eso hay que añadir que un hábito puede ser infundido por Dios de dos maneras: de una, porque por su naturaleza no es productible de otro modo, ni por actos ni por otra causa creada; de otra manera, por la sola voluntad y potencia de Dios; en este sentido distinguen los teólogos un doble hábito infuso: al primero lo llaman esencialmente infuso, ya que esencialmente y por su naturaleza exige el ser producido así y no de otro modo; al segundo lo denominan accidentalmente infuso, no porque, cuando es infundido por Dios, no se produzca esencial y propiamente por infusión, como por una acción que lo tenga por término esencial, sino porque tal hábito no exige esencialmente ese modo de producción y, por voluntad y potencia de la causa extrínseca, le acaece el ser producido así; la división expuesta debe entenderse, pues, a propósito del hábito esencialmente infuso. En este sentido, aunque

putant, ideo in ultima parte huius sectionis in his membris explicandis aliquantulum immorabor.

Triplex distinctio habituum: numerica, specifica, generica

2. Est autem imprimis supponendum dari in habitibus diversitatem numericam, specificam et genericam. De distinctione numerica nihil hic addere oportet, quia in hoc nihil est habitibus peculiare; de distinctione autem specifica, ea quae in praesenti possunt in generali dici acta sunt in sect. 11. Distinctio vero generica in praesenti appellatur, non in eo rigore in quo solum dicuntur differre genere quae sunt diversorum praedicamentorum; nam hoc sensu omnes habitus sunt eiusdem generis, immo et unius speciei subalternae contentae sub genere qualitatis, quam speciem in hac disputatione declaramus. Dicuntur ergo illi habitus differre genere qui differunt quibusdam differentiis valde communibus et generalibus, constituentibus diversas series et quasi lineas habituum. Et hae generales divisiones praesertim sunt a nobis hoc loco explicandae.

3. *Varia principia habituum distinctiva.*— In quo est ulterius considerandum, ex D. Thoma, I-II, q. 54, varia esse principia per quae possunt habitus distingui. Potest enim habitus considerari, vel secundum se, vel secundum suas causas, et ita potest etiam a nobis distingui; quia tamen nos non cognoscimus habitus in seipsis, ideo eos potissimum distinguimus ex causis; sub quibus comprehendimus etiam effectus, quia habitus, praeter suum effectum formalem, non habet alios effectus praeter suos actus, per quos etiam habitus distinguimus, non tamen ut per effectus, sed ut per causam finalem, propter quam est habitus.

4. Denique, advertendum est has divisiones habituum non posse ita coordinari, ut una sub altera proprie contineatur, ita ut una sit subdivisio alterius, sed quamplures divisiones sunt adaequatae et sese mutuo dividentes, quia principia unde sumuntur valde generalia sunt, ut ex sequentibus constabit.

Prima divisio habitus in acquisitum et infusum

5. Primo ergo dividitur habitus in infusum et acquisitum, quae divisio formaliter considerata sumitur ex diversis causis efficientibus; tamen, si per se intelligatur, indicat diversitatem essentialem in ipsis habitibus. Est enim habitus acquisitus qui per proprios actus hominis operantis efficitur. Quod si nomen habitus extendatur ad species intelligibiles, vel sensibiles, acquisitus habitus generaliter dicetur omnis ille qui per efficientiam alicuius proximae et particularis causae creatae obtineri potest. Infusus autem habitus dicitur qui per influxum solius Dei obtinetur. Quia vero potest Deus se solo efficere omnem formam quae per causas secundas fieri potest, ideo omnis habitus acquisitus potest a solo Deo infundi, atque ita esse infusus. Quapropter, si nomen habitus infusi in ea amplitudine sumatur, vel divisio non erit conveniens, quia non datur per differentias omnino oppositas, vel saltem non erit essentialis, solumque indicabit diversos modos productionis habitus, qui possunt esse accidentales illi.

6. *Dupliciter habitus solet a Deo infundi.*— Quare addendum est duobus modis posse habitum infundi a Deo: uno modo, quia ex natura sua non est aliter producibilis, nec per actus nec per aliam causam creatam; alio modo, ex sola voluntate et potentia Dei; ita distinguunt theologi duplicem habitum infusum: priorem vocant infusum per se, quia per se et natura sua postulat ita et non aliter fieri; posteriorem autem vocant infusum per accidens, non quia quando infunditur a Deo non per se ac proprie fiat per infusionem, tamquam per actionem per se terminatam ad illum, sed quia talis habitus per se non postulat illum modum productionis, acciditque illi ex voluntate et potentia extrinsecae causae ut ita fiat; igitur divisio data intelligenda est de habitu per se infuso. Et hoc modo, licet detur per

se dé por orden a la causa eficiente o por los diversos modos de producción, indica, empero, la diversidad esencial de tales hábitos. Porque las formas que por su naturaleza exigen un modo de producción tan diverso y causas de diversos órdenes, tienen diversas naturalezas y esencias, por razón de las cuales exigen tan gran diversidad en las causas y en las producciones.

Si se da algún hábito congénito con la naturaleza

7. Unicamente puede echarse de menos en esa división un tercer miembro referente a los hábitos naturales, es decir, dados por la naturaleza misma, y que por ello no son adquiridos, al no ser producidos mediante actos, ni son tampoco propiamente infusos, por acompañar a la naturaleza misma. Sin embargo, hablando —como lo hacemos— de los hábitos humanos, no consideramos necesario este miembro: pues no creemos que haya en el hombre ningún hábito propio conferido por la naturaleza. Me refiero a un hábito propio, porque la salud, o la belleza, y otras disposiciones semejantes, que a veces se denominan hábitos, pueden ser connaturales, mas nosotros las hemos excluido anteriormente del género propio de los hábitos y, en consecuencia, de todo el tratado de los hábitos. Porque, propiamente, éstos sólo son hábitos operativos, que se añaden a las potencias para perfeccionarlas en la virtud activa, y en este sentido no hay en el hombre ningún hábito dado por la naturaleza misma. Pues toda propensión e inclinación natural de la potencia al acto se da por la misma naturaleza y entidad de la potencia, y no por un hábito distinto con el que le haya revestido la naturaleza; porque esa distinción y adición sería superflua, y en la naturaleza no puede darse ningún indicio de ella, cosa que se ha tocado asimismo en lo que precede, y también más atrás, en la disputación primera, donde hemos dicho algo acerca del hábito de los principios.

8. *Se trata la misma cuestión con respecto a los ángeles.*— Ahora bien, si ampliamos la cuestión a los hábitos angélicos, en ellos se encontrarán algunos hábitos connaturales, ya que desde el principio poseen ciencias y especies innatas de todas las cosas naturales. Por eso, si queremos incluir estos hábitos en la división, será acertado contarlos entre los hábitos infusos; pues, como sostiene la

ordinem ad causam efficientem, seu per diversos modos productionis, indicat tamen essentialem diversitatem talium habituum. Nam formae quae natura sua postulant tam diversum productionis modum et causas diversorum ordinum, diversas habent naturas et essentias, ratione quarum tantam diversitatem in causis et productionibus requirunt.

Sitne aliquis habitus cum natura congenitus

7. Solum potest in illa divisione desiderari tertium membrum de habitibus naturalibus, id est, a natura ipsa datis, qui propterea neque acquisiti sunt, cum non efficiantur per actus, neque etiam sunt proprie infusi, cum comitentur ipsam naturam. Verumtamen, loquendo, ut loquimur, de habitibus humanis, non existimamus hoc membrum esse necessarium: nullum enim credimus in homine esse habitum proprium a natura ipsa datum. Loquor autem de habitu proprio, nam sanitas, vel pulchritudo, et similes dispositiones quae habitus interdum dicuntur, possunt esse connaturales; eas vero nos supra exclusimus a proprio genere habitus, et consequenter a tota tractatione de habitibus. Nam hi proprie solum sunt habitus operativi, qui superadduntur potentiis ut in virtute agendi eas perficiant, et hoc modo nullus est habitus in homine a natura ipsa datus. Quia omnis naturalis propensio et inclinatio potentiae ad actum est per ipsammet naturam et entitatem potentiae, et non per habitum distinctum et illi a natura inditum; esset enim superflua illa distinctio et additio, neque potest esse in natura aliquod eius indicium, quod in superioribus etiam tactum est, et supra etiam, disputatione prima, ubi nonnihil de habitu principiorum diximus.

8. *De angelis eadem quaestio tractatur.*— At vero, si sermonem extendamus ad habitus angelicos, invenientur in illis quidam habitus connaturales, nam a principio habent omnium rerum naturalium scientias et species innatas. Unde, si velimus hos habitus in illa divisione comprehendere, sub habitibus infusis merito numerabuntur; quia, ut verior

opinión más verdadera, no son producidos por ninguna causa creada, ni emanan propiamente de la naturaleza de los ángeles, sino que son infundidos por el autor de la naturaleza, aunque de acuerdo con la capacidad connatural y la perfección debida a esa naturaleza. Según esto, el hábito infuso podrá subdividirse en aquel que está adaptado a la naturaleza y aquel que se encuentra por encima del orden y las exigencias de la naturaleza. Y el primero suele llamarse congénito o innato, porque estos términos parecen significar una adaptación a la naturaleza, mientras que el segundo conserva por antonomasia la denominación de infuso. Pero, si alguien advierte lo que hemos dicho al principio de esta disputación, donde hemos excluido las especies inteligibles del presente tratado, comprenderá que no es necesaria esa limitación o subdivisión, ya que en los ángeles no hay ningunos hábitos connaturales o congénitos, fuera de las especies inteligibles, a las que exigen por causa de la unión con los objetos; en esta perfección aventajan al entendimiento humano, que desde el principio se encuentra como un lienzo en blanco en el cual no se ha pintado nada. En cambio, por parte de las potencias, los ángeles necesitan de hábitos connaturales mucho menos que los hombres. Si pueden poseer hábitos adquiridos, es objeto de otra consideración.

9. Así, pues, de acuerdo con esta interpretación, la división es suficiente y adecuada y coincide con aquella en la que el hábito puede dividirse en sobrenatural y natural, ya que todo hábito infuso es sobrenatural; pues ésta es la causa por la cual sólo puede obtenerse por infusión; mientras que el adquirido es natural, no en cuanto se denomina natural lo que es congénito con la naturaleza, sino lo que está proporcionado a la capacidad natural o lo que puede adquirirse mediante fuerzas o causas naturales. Acerca de este segundo miembro se entiende principalmente lo que hemos dicho hasta ahora sobre los hábitos; pues la consideración del otro miembro es más elevada y propia de los teólogos.

Segunda división del hábito: el que es propio de la potencia cognoscitiva o el que lo es de la apetitiva

10. En segundo lugar, puede dividirse el hábito en intelectual y moral o de la voluntad, o bien, en sentido más general, en cognoscitivo y apetitivo, división que

habet opinio, non fiunt ab aliqua causa creata, nec proprie manant a natura angelorum, sed infunduntur ab auctore naturae, licet iuxta capacitatem connaturalem et perfectionem naturae debitam. Et iuxta hoc poterit subdistingui habitus infusus in eum qui est commensuratus naturae, et eum qui est supra ordinem et debitum naturae. Et prior vocari solet inditus seu innatus, quia hae voces significare videntur commensurationem ad naturam, posterior vero per antonomasiam retinet nomen infusi. Si quis tamen advertat ea quae in principio huius disputationis diximus, ubi species intelligibiles ab hac tractatione exclusimus, intelliget non esse necessariam moderationem illam vel subdivisionem, quia in angelis nulli sunt habitus connaturales vel a natura inditi praeter species intelligibiles, quas requirunt propter coniunctionem obiectorum; in qua perfectione superant intellectum humanum, qui a principio est tamquam tabula rasa, in qua nihil est depictum. At vero ex parte potentiarum multo minus indigent angeli habitibus connaturalibus quam homines. An vero acquisitos habere possint, alterius est considerationis.

9. Itaque, iuxta hanc interpretationem, divisio illa sufficiens est et adaequata, coinciditque cum illa qua habitus dividi potest in supernaturalem et naturalem, nam omnis infusus supernaturalis est; haec enim est causa ob quam per solam infusionem haberi potest; acquisitus vero est naturalis, non quatenus naturale dicitur quod est cum natura congenitum, sed quod est naturali capacitati proportionatum, vel quod per naturales vires aut causas obtineri potest. Et de hoc posteriori membro praecipue intelliguntur quae hactenus de habitibus diximus; alterius autem membri consideratio altior est et theologorum propria.

Secunda divisio habitus in eum qui est potentiae cognoscentis vel appetentis

10. Secundo dividi potest habitus in intellectualem et moralem seu voluntatis, vel generalius, in cognoscitivum et appetitivum.

se ha tomado de la causa material próxima o del sujeto próximo de los hábitos, que es la potencia cognoscitiva o la apetitiva, es decir, el entendimiento o la voluntad. Por eso no cabe duda de que la división es esencial, ya porque las potencias mismas difieren esencialmente, ya también porque en aquélla se halla implícitamente contenida la distinción de los objetos formales, puesto que los objetos de los hábitos están proporcionados a los objetos de las potencias y contenidos formalmente en ellos. Por tanto, así como esas potencias tienen objetos formalmente diversos, de igual modo los tienen sus hábitos. En consecuencia, aunque según una consideración moral se diga a veces que una sola virtud se compone de hábitos de diversas potencias, no obstante, en sentido metafísico, considerando las esencias propias de las cosas, no es posible que unos hábitos pertenecientes a potencias diversas tengan la misma esencia o naturaleza. Así, pues, la división es esencial y cuasi genérica, en el sentido explicado más atrás, ya que se da por diferencias muy comunes y que comprenden diversas series de hábitos, y porque suele decirse que las cosas que difieren en la materia o en el objeto se diferencian genéricamente. También es adecuada esa división, porque, como se ha visto antes, sólo son capaces de hábitos propiamente dichos las potencias que poseen actos inmanentes propios; pero las potencias de este tipo son únicamente las cognoscitivas o las apetitivas. Por ello, la presente división es también adecuada a la precedente, de suerte que cada uno de los miembros de aquélla puede dividirse por ésta, e inversamente; porque no sólo los hábitos adquiridos, sino también los infusos pueden ser cognoscitivos y apetitivos; y, a la inversa, tanto el hábito cognoscitivo como el apetitivo puede dividirse en natural y sobrenatural. Esto es certísimo, al menos, con respecto a los hábitos del entendimiento y los de la voluntad; pues acerca de los hábitos del apetito sensitivo o cogitativo se discute más si pueden ser esencialmente infusos y propiamente sobrenaturales en cuanto a la sustancia, discusión que, según dije, es propiamente teológica y no puede entenderse sin los principios propios de la teología.

11. *Se divide el hábito en intelectual y moral.— Una cosa se denomina moral en muchos sentidos.—* Pero dentro de esta división está incluida —y se entiende fácilmente— otra por la que el hábito se divide en intelectual y moral, pues, según las diversas significaciones del término *moral*, esta división puede, o bien identificarse con la anterior, o bien convertirse con ella, aunque sea algo diferente. Pues "moral", por haberse derivado de *more* (costumbre), en cuanto se asigna como diferencia del hábito, puede significar, o bien el hábito que es próxima y esencialmente realizador del acto moral, o, de modo más general, cualquier hábito que es esencialmente principio o regla de tal acto. En el primer sentido, hábito moral es lo mismo que hábito de la voluntad, puesto que el acto moral es propia y formalmente acto de la voluntad, ya que sólo él es formalmente libre, y las costumbres consisten solamente en actos libres. Por tanto, los hábitos esencialmente realizadores de actos morales son, en sentido propio, los actos de la voluntad, y, por cierta participación y subordinación, se denominan también así los hábitos del apetito sensitivo. En cambio, se llaman hábitos intelectuales en general todos los que se hallan en el entendimiento. Ahora bien, si se da también el nombre de hábito moral a aquel que es regla próxima de los actos morales, en ese sentido suelen llamarse asimismo morales algunos hábitos intelectuales, como la prudencia se denomina virtud moral. En este sentido, aun cuando esta división sea adecuada a la anterior, no es, empero, tan esencial ni se da por diferencias tan opuestas, ya que una sola e idéntica virtud puede calificarse de intelectual y de moral bajo diversas consideraciones y relaciones; porque se dice intelectual por el sujeto, y moral por el objeto o materia sobre la cual versa.

12. También es digno de tenerse en cuenta, en la presente división, que, aunque todos los hábitos de la voluntad, según la indicada consideración general, se denominen morales en sentido verdadero y propio, no obstante, los teólogos, por una razón especial, distinguen en la voluntad unos hábitos o virtudes morales, y otras teologales; no porque éstas no sean también morales, en cuanto están en la voluntad, sino porque poseen cierta excelencia, ya que tienden de manera próxima e inmediata a Dios mismo. Por eso, la diferencia *hábito o virtud teologal*, por tomarse de la materia "sobre la cual", es común no sólo a algunos hábitos morales, sino también a los intelectuales, en cuanto el entendimiento puede tender

Quae divisio sumpta est ex causa materiali proxima seu proximo subiecto habituum, quod est potentia cognoscitiva vel appetitiva, seu intellectus aut voluntas. Unde non est dubium quin divisio sit essentialis, tum quia potentiae ipsae essentialiter differunt, tum etiam quia ibi implicite continetur distinctio formalium obiectorum, nam obiecta habituum sunt proportionata obiectis potentiarum et sub eis formaliter contenta. Sicut ergo illae potentiae habent obiecta formaliter diversa, ita etiam habitus earum. Unde, licet secundum moralem considerationem dicatur interdum una virtus componi ex habitibus diversarum potentiarum, tamen metaphysice, proprias rerum essentias considerando, fieri non potest ut habitus diversarum potentiarum eiusdem sint essentiae seu naturae. Est itaque illa divisio essentialis et quasi generica, in sensu superius declarato, quia datur per differentias valde communes et diversas series habituum comprehendentes, et quia quae materia seu obiecto differunt, solent dici genere differre. Est etiam illa divisio adaequata, quia, ut supra visum est, hae tantum potentiae quae proprios habent actus immanentes sunt capaces habituum proprie dictorum; huiusmodi autem potentiae solum sunt aut cognoscitivae aut appetitivae. Quocirca haec divisio adaequata etiam est praecedenti, ita ut utrumque membrorum illius per hanc dividi possit, et e converso; non enim solum acquisiti habitus, sed etiam infusi, cognoscitivi esse possunt et appetitivi; et e converso, tam cognoscitivus quam appetitivus habitus potest in naturalem et supernaturalem distingui. Quod certissimum est saltem de habitibus intellectus et voluntatis; nam de habitibus appetitus sensitivi aut cogitativi magis controversum est an possint esse per se infusi et proprie supernaturales quoad substantiam; quae disputatio, ut dixi, proprie est theologica, et sine propriis theologiae principiis intelligi non potest.

11. *Dividitur habitus in intellectualem et moralem.— Morale multipliciter aliquid dicitur.—* Sub hac vero divisione comprehenditur et facile intelligitur alia qua dividitur habitus in intellectualem et moralem, nam, iuxta diversas significationes illius vocis *morale*, potest haec divisio, vel eadem esse cum praecedenti, vel cum ea converti, licet aliquantulum differat. Morale enim, cum a more dictum sit, quatenus assignatur ut differentia habitus, significare potest aut illum habitum qui est proxime et per se elicitivus actus moralis, aut generalius quemlibet habitum qui est per se principium aut regula talis actus. Et priori quidem sensu idem est habitus moralis quod habitus voluntatis, nam actus moralis proprie ac formaliter est actus voluntatis, quia solus ille est formaliter liber; mores autem solum in actibus liberis consistunt. Habitus ergo elicitivi per se actuum moralium proprie sunt actus voluntatis, et per quamdam participationem et subordinationem etiam habitus appetitus sensitivi ita nominantur. Habitus autem intellectuales generatim dicuntur omnes qui sunt in intellectu. At vero, si habitus moralis dicatur etiam ille qui est proxima regula moralium actuum, sic etiam aliqui habitus intellectuales solent morales appellari, ut prudentia dicitur virtus moralis. Et hoc sensu, licet divisio haec sit adaequata praecedenti, non tamen est ita essentialis nec datur per differentias ita oppositas, cum una et eadem virtus possit intellectualis et moralis sub diversis considerationibus et respectibus appellari. Dicitur enim intellectualis ex subiecto, moralis vero ex obiecto seu materia circa quam versatur.

12. Illud etiam est in hac divisione animadversione dignum, licet omnes habitus voluntatis, dicta generali consideratione, vere ac proprie dicantur morales, speciali tamen ratione distinguere theologos in voluntate quosdam habitus seu virtutes morales a theologalibus; non quia hae morales etiam non sint, prout sunt in voluntate, sed quia habent excellentiam quamdam, eo quod in Deum ipsum proxime et immediate tendunt. Unde differentia illa *theologalis habitus seu virtutis*, cum ex materia circa quam sumatur, non solum quibusdam moralibus habitibus, sed etiam intellectualibus communis est, quatenus etiam intellectus proxime et

asimismo a Dios de manera próxima e inmediata. Por ello, también la diferencia *hábito teologal* puede convenir no sólo a algunos hábitos infusos, sino asimismo a los adquiridos, en cuanto Dios puede ser conocido y amado también de manera natural, aunque por antonomasia o por cierta excelencia se suela atribuir especialmente esa diferencia sólo a algunas virtudes infusas.

Tercera división del hábito en virtud y no virtud

13. *Cuántas cosas, y cuáles, significa el término "virtud".*— En tercer lugar, el hábito se divide principalmente en virtud y no virtud. Virtud es el hábito que dispone a la potencia para la perfecta operación congruente con su naturaleza. Pues de este modo emplean con bastante frecuencia los filósofos el nombre de virtud; ya que este término suele tomarse a veces por cualquier facultad operativa, como cuando hablamos de la virtud de mover o de calentar; e incluso suele extenderse a significar cualquier perfección de una cosa, y con ese significado parece que la toma Aristóteles, lib. VII de la *Física,* c. 3, cuando dice que la virtud es cierta perfección; por eso, a la belleza, la salud y la fuerza las denomina virtudes del cuerpo, y en general a la mejor disposición de una cosa, que la constituye en estado perfecto. Pero otras veces el nombre de virtud se toma por el objeto o efecto de una determinada facultad, como suele denominarse virtud de una cosa el objeto más perfecto o el efecto más perfecto que puede alcanzar. En este sentido dijo Aristóteles, lib. I *De caelo,* texto 116, que la virtud es lo último de la potencia, según expone Santo Tomás, I-II, q. 55, a. 1, ad 1, aunque Aristóteles no utilice expresamente en dicho pasaje el nombre de virtud, sino que dice, de manera absoluta, que la potencia es denominada por lo que es máximo en ella. De ahí, pues, que el término "virtud" se haya impuesto para significar aquella disposición de la potencia por la que es perfeccionada y se le confiere prontitud para realizar actos buenos y rectos, y congruentes con su naturaleza. Por ese motivo afirma Aristóteles, lib. II de la *Etica,* c. 5 y 8, que la virtud es un hábito que hace que su poseedor se conduzca bien y que convierte en buena su operación; en este texto, el término *bien* no debe tomarse —para que la definición sea general— en sentido de bondad moral, sino absolutamente por la

immediate in Deum ipsum tendere potest. Quare etiam illa differentia *theologalis habitus,* non solum aliquibus habitibus infusis, sed etiam acquisitis convenire potest, quatenus naturaliter etiam potest Deus cognosci et amari, quamquam per antonomasiam seu excellentiam quamdam soleat peculiariter illa differentia solis quibusdam virtutibus infusis attribui.

Tertia divisio habitus inter virtutem et non virtutem

13. *Virtutis nomen quot et quae significet.*— Tertio, principaliter dividitur habitus in virtutem et non virtutem. Virtus est habitus disponens potentiam ad perfectam operationem naturae illius consentaneam. Ita enim frequentius utuntur philosophi nomine virtutis; solet enim haec vox interdum sumi pro quacumque facultate operandi, ut cum dicimus virtutem movendi, calefaciendi; immo etiam extendi solet ad quamcumque perfectionem rei significandam, in qua significatione videtur sumi ab Aristotele, VII Phys., c. 3, cum ait virtutem esse perfectionem quamdam; unde pulchritudinem, sanitatem et robur, virtutes corporis appellat, et in universum optimam rei dispositionem, quae in statu perfecto illam constituit. Interdum vero nomen virtutis sumitur pro obiecto seu effectu talis facultatis, quomodo virtus rei dici solet perfectissimum obiectum, seu perfectissimus effectus quem potest attingere. Quomodo dixit Aristoteles, I de Cael., text. 116, virtutem esse ultimum potentiae, ut exponit D. Thom., I-II, q. 55, a. 1, ad 1, quamvis Aristoteles ibi non expresse utatur nomine virtutis, sed simpliciter dicat denominari potentiam ab eo quod est maximum in illa. Hinc ergo nomen virtutis impositum est ad significandam illam dispositionem potentiae qua perficitur et prompta redditur ad actus bonos et rectos, ac suae naturae consentaneos, eliciendos. Qua ratione ait Aristoteles, II Ethic., c. 5 et 8, virtutem esse habitum qui habentem facit sese bene habere, et opus ipsius bene reddere. Ubi *bonum,* ut generalis sit definitio, non est

bondad o perfección congruente con la potencia. Y de esa manera también San Agustín, lib. *LXXXIII Quaest.,* en la 31, dice que la virtud es un hábito bueno en su modo y en su razón, y conforme con la naturaleza. Por eso, como el hábito propiamente dicho sólo se encuentra en una potencia de alguna manera racional —según dije antes—, también la virtud, que es esencialmente un hábito, sólo puede encontrarse en una potencia de ese tipo, y de manera primaria y principal en el entendimiento y en la voluntad, pero por cierta participación se halla en la parte inferior del hombre, en cuanto de algún modo participa de la razón y está sometida a su moción.

14. Por tanto, todas las virtudes se reducen, ya formalmente, ya radicalmente, a las virtudes del entendimiento o de la voluntad. Mas la perfección del entendimiento consiste en alcanzar la verdad, y la perfección de la voluntad en alcanzar la bondad, por lo que se denomina virtud en general y de manera absoluta al hábito que alcanza de modo indefectible el bien absoluto de la potencia racional, subdividiéndose en virtud intelectual y afectiva o de la voluntad. Es intelectual la que inclina infaliblemente al conocimiento de la verdad; y es afectiva o apetitiva la que inclina, sin defecto, a obrar con rectitud y honestidad; acerca de ésta se entiende especialísimamente la descripción de San Agustín, lib. II *De libero arbitrio,* c. 18 y 19: La virtud es una buena cualidad de la mente, por la cual se vive de manera recta y de la cual nadie usa mal. Acerca del último miembro de la definición escriben abundantemente los teólogos; a nosotros nos resulta suficiente que la virtud de la voluntad es un hábito tal que no realiza un acto si no es bueno y honesto, en cuanto tal; ahora bien, si por otra parte puede unirse extrínseca o accidentalmente malicia a tal acto, no interesa nada ahora para explicar la esencia del hábito o de la virtud.

15. *Significado propio de "vicio".*— Por su parte, el hábito que no es virtud suele denominarse algunas veces vicio. Pues Aristóteles, lib. VII de la *Física,* c. 3, ocupándose de esta división, se expresa así: *De los hábitos, unos son virtudes, otros son vicios.* Pero nosotros hemos preferido emplear un término más universal expresado mediante la negación, porque *vicio* significa propiamente un hábito

accipiendum pro bonitate morali, sed absolute pro bonitate seu perfectione consentanea potentiae. Et sic etiam Augustinus, lib. LXXXIII Quaestionum, in 31, dicit virtutem esse habitum bonum modo et ratione, naturae consentaneum. Unde, cum habitus proprie dictus solum sit in potentia aliquo modo rationali, ut supra dixi, virtus etiam, quae essentialiter habitus est, in sola huiusmodi potentia reperiri potest, primo quidem ac principaliter in intellectu et voluntate, per quamdam vero participationem in inferiori hominis portione, quatenus aliquo modo rationem participat et motioni eius subditur.

14. Quapropter omnes virtutes, vel formaliter vel radicaliter, ad virtutes intellectus vel voluntatis reducuntur. Consistit autem perfectio intellectus in attingenda veritate, perfectio autem voluntatis in attingenda honestate, et ideo virtus in communi et simpliciter appellatur habitus indefectibiliter attingens bonum simpliciter potentiae rationalis, subdistinguiturque in virtutem intellectualem et affectivam seu voluntatis. Intellectualis illa est quae ad veritatem cognoscendam infallibiliter inclinat. Affectiva vero seu appetitiva illa est quae ad recte et honeste operandum sine defectu inclinat; de qua potissime intelligitur descriptio Augustini, lib. II de Lib. arbit., c. 18 et 19: Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nemo male utitur. De qua particula ultima multa scribunt theologi; nobis satis est virtutem voluntatis talem esse habitum qui non elicit actum nisi bonum et honestum, ut talis est; an vero aliunde possit tali actui adiungi extrinsece vel accidentaliter malitia, ad essentiam habitus vel virtutis declarandam nihil nunc refert.

15. *Vitium quid proprie significet.*— Habitus vero qui non est virtus solet aliquando vitium appellari. Ita enim Aristoteles, VII Phys., c. 3, hanc attingens divisionem: *Habituum* (inquit) *alii virtutes, alii vitia sunt.* Nos autem libentius usi sumus nomine universaliori per negationem explicato, quia *vitium* proprie significat habitum malum et

malo y contrario a la virtud, y que de suyo inclina al acto contrario a la perfección de la potencia en la que se encuentra. Así, en el entendimiento se llamarán vicios los errores y los hábitos que inclinan a la falsedad, y, en cambio, en la voluntad son vicios los hábitos que inclinan a las costumbres torpes y deshonestas. Mas, tomado en este sentido, el nombre de vicio no divide adecuadamente el hábito por oposición a la virtud, ya que se dan algunos hábitos que, si bien no alcanzan la perfección de la virtud, sin embargo no son vicios. De esta clase es, en el entendimiento, la opinión verdadera, la cual, aunque no es virtud, ya que, en cuanto depende de su naturaleza, puede inclinar a la falsedad —como observó con acierto Santo Tomás, I-II, q. 55, a. 4—, no es, empero, un hábito malo de manera absoluta, puesto que no inclina al mal de esa potencia, sino al bien, aunque de modo imperfecto. Lo mismo sucederá proporcionalmente en la voluntad, si se dan en ella algunos hábitos indiferentes por el objeto, de lo cual nos ocupamos en otra parte. Así, pues, por este motivo, en oposición a la virtud distinguimos el hábito que no es virtud, y que, a su vez, puede dividirse en hábito vicioso o malo y hábito indiferente o imperfecto en su orden, aun cuando absolutamente no sea malo.

16. Por la explicación de esta división se pone de manifiesto que es adecuada con las anteriores, aunque no de igual manera. Porque las divisiones segunda y tercera se relacionan de tal modo, que cada uno de los miembros de una puede dividirse por los miembros de la otra; en efecto, tanto la virtud intelectual como la apetitiva puede dividirse en virtud y no virtud o vicio; y, a la inversa, la virtud puede dividirse en intelectual y apetitiva, y el vicio de manera semejante. Ahora bien, las divisiones primera y tercera no se comportan así; pues, aunque el hábito adquirido se divida en virtud y vicio, el infuso no; e, inversamente, aunque la virtud se divida en infusa y adquirida, el vicio no.

17. *Ningún vicio puede ser infundido por Dios.*— Pero no faltan teólogos, en especial nominalistas, que afirmen que no repugna la existencia de un vicio infundido por Dios. Mas se engañan, no sólo a propósito del hábito esencialmente infuso, lo cual parece evidente, sino también en el caso del hábito accidentalmente infuso, ya que repugna a la bondad y a la verdad divina el que Dios sea por sí mismo autor del mal e incline al mal o a la falsedad. Este argumento es una prueba excelente con respecto al vicio tomado en sentido propio, pues, si se da un hábito indiferente, no repugna que sea infundido por Dios; pero será, a lo sumo, accidentalmente infuso, ya que, entre los hábitos sobrenaturales en cuanto a la sustancia, no considero que pueda darse, bien un hábito opinativo en el entendimiento, bien un hábito indiferente en la voluntad, como se ha de demostrar con mayor amplitud en teología. Así, pues, las divisiones indicadas se relacionan de tal manera, que en un miembro de una está contenida, no sólo la totalidad de un miembro de la otra división, sino también la mayor parte del otro miembro; e inversamente, de manera que en la virtud está contenido el hábito infuso y la mayor parte del hábito adquirido, y así en otros casos. Es verdad que San Agustín, en el citado lib. II *De libero arbitrio,* consigna en la definición de virtud el que sea una cualidad *que Dios opera en nosotros sin nosotros;* pero habló de la virtud en sentido más teológico y cristiano que puramente filosófico.

18. Por eso se presenta también aquí la cuestión, a propósito de esta división del hábito en virtud y no virtud, de si se distribuye en miembros divididos esencialmente. Porque muchos piensan que sólo es una división del sujeto en los accidentes, ya que un mismo hábito puede tener razón de virtud en un estado y no tenerla en otro, como estando unido con la caridad, o con la prudencia perfecta, o estando separado de ellas. Parece que opinó así Escoto, *Quodl.*, q. 18, a. 1, e *In I,* dist. 17, q. 2, donde da a entender que la virtud sólo se distingue del vicio por cierta relación. Pero puede haber equivocidad en el empleo del nombre *virtud;* porque unas veces significa no sólo la naturaleza del hábito, sino también el estado, y entonces no se limita a expresar la esencia, sino que connota o requiere algunos accidentes, como la suficiente intensidad y extensión y la conexión con otras virtudes; pero otras veces significa solamente la naturaleza del hábito. Y de esta manera se toma en el presente caso, no cabiendo duda, en este sentido, de que la división es esencial, como fácilmente se patentiza por lo dicho, y lo trata con más extensión Cayetano, I-II, q. 55, a. 1. Pero los dos miembros

contrarium virtuti, et ex se inclinatum ad actum contrarium perfectioni potentiae in qua est. Ut in intellectu dicentur vitia errores et habitus inclinantes ad falsum, in voluntate vero vitia sunt habitus inclinantes ad turpes et inhonestos mores. Sic autem sumptum vitii nomen non dividit adaequate habitum contra virtutem, quia dantur aliqui habitus qui, licet non attingant perfectionem virtutis, non tamen vitia sunt. Huiusmodi est in intellectu opinio vera, quae, licet virtus non sit, eo quod, quantum est ex ratione sua, potest ad falsum inclinare, ut recte notavit D. Thomas, I-II, q. 55, a. 4, non est tamen simpliciter malus habitus, quia non inclinat ad malum talis potentiae, sed ad bonum, licet imperfecto modo. Idemque erit proportionaliter in voluntate, si in illa sunt aliqui habitus indifferentes ex obiecto, de quo alias. Propter hanc ergo causam contra virtutem distinguimus habitum qui non est virtus, qui ulterius dividi potest in habitum vitiosum seu malum et habitum indifferentem seu imperfectum in suo ordine, quamvis absolute malus non sit.

16. Atque ex declaratione huius divisionis constat illam esse adaequatam praecedentibus, quamquam non eodem modo. Nam secunda et tertia divisio ita comparantur, ut uniuscuiusque membrum possit per alterius membra dividi; nam tam virtus intellectualis quam appetitiva dividi potest per virtutem et non virtutem seu vitium; et e converso, virtus dividi potest in intellectualem et appetitivam, et vitium similiter. At vero prima et tertia divisio non ita se habent; nam, licet habitus acquisitus dividatur per virtutem et vitium, non tamen infusus; et e converso, licet virtus dividatur in infusam et acquisitam, non tamen vitium.

17. *Vitium nullum a Deo infundi potest.*— Non desunt tamen theologi, praesertim nominales, qui dicant non repugnare dari vitium infusum a Deo. Falluntur tamen non solum in habitu per se infuso, quod videtur manifestum, sed etiam in habitu per accidens infuso, quia repugnat divinae bonitati et veritati ut per sese Deus sit auctor mali et ad malum vel falsum inclinet. Quae ratio probat optime de vitio proprie sumpto, nam, si datur habitus indifferens, nihil repugnat illum infundi a Deo; erit tamen ad summum infusus per accidens, nam inter habitus supernaturales quoad substantiam non existimo dari posse, aut in intellectu habitum opinativum, aut in voluntate habitum indifferentem, ut in theologia latius demonstrandum est. Itaque divisiones illae ita se habent, ut sub uno membro unius contineatur et totum unum membrum alterius divisionis, et magna pars alterius membri; et e converso, ita ut sub virtute comprehendatur habitus infusus, et magna pars habitus acquisiti, et sic de aliis. Verum est D. Aug., dict. lib. II de Lib. arbit., ponere in definitione virtutis quod sit qualitas *quam Deus in nobis sine nobis operatur;* locutus vero est de virtute magis theologice et christiane quam pure philosophice.

18. Unde hic etiam occurrebat quaestio de hac divisione habitus in virtutem et non virtutem, an sit in membra essentialiter divisa. A multis enim existimatur esse tantum subiecti in accidentia, eo quod idem habitus possit habere rationem virtutis in uno statu et non in alio, ut coniunctus cum charitate, vel cum perfecta prudentia, aut seiunctus ab illis. Quod videtur sensisse Scotus, Quodl., q. 18, a. 1, et In I, dist. 17, q. 2, ubi significat virtutem a vitio solum distingui per quamdam relationem. Sed potest esse aequivocatio in usu illius nominis *virtus;* interdum enim significat non solum naturam habitus, sed etiam statum, et sic non solum dicit essentiam, sed connotat vel requirit aliqua accidentia, ut sufficientem intensionem, et extensionem, et connexionem cum aliis virtutibus. Interdum vero significat solam naturam habitus. Et hoc modo in praesenti sumitur, et ita non est dubium quin divisio sit essentialis, ut patet facile ex dictis, et latius tractat Caietanus, I-II, q. 55, a. 1.

indicados se subdividen, a su vez, en varias virtudes y vicios, como puede comprenderse por lo dicho en la división anterior y también por lo que hemos tratado acerca de la distinción de los hábitos por los objetos en la sección que precede, y en la división siguiente tocaremos asimismo algunos puntos, en cuanto permite el actual propósito.

Cuarta división del hábito en práctico y especulativo

19. En cuarto lugar, el hábito se divide principalmente en práctico y especulativo. Esta división, en un sentido, puede ser universal y adecuada al hábito en general; pero en otro, más empleado y admitido, suele darse a propósito de los hábitos del entendimiento, y puede aplicarse tanto a los hábitos que no son virtudes como a las virtudes; nosotros, empero, por vía de ejemplo y para mayor claridad, lo explicaremos a propósito de las virtudes y las ciencias, ya que de ahí resultará fácil aplicar la misma doctrina, por igual proporción, a los restantes hábitos. Mas, como el hábito práctico, en opinión de todos, es aquel que versa sobre la praxis esencialmente y por su naturaleza, y de un modo peculiar, por ello, para que se entienda la división indicada, debemos explicar dos cosas. Primera, qué es la praxis, y de cuántas clases; segunda, cómo debe el hábito versar sobre la praxis para ser práctico, y con ello quedará claro también cuál sea el hábito especulativo.

Qué es la praxis

20. Así, pues, Escoto, q. 4 del *Prólogo*, al principio, define la praxis como sigue: *La praxis es el acto de una potencia distinta del entendimiento, naturalmente posterior a la intelección, destinado por naturaleza a ser realizado en conformidad con la recta razón para que sea recto.* Efectivamente, el que la praxis signifique un acto o acción, es cosa que no ofrece duda por la misma significación del término griego; porque πρᾶξις significa en griego una acción o acto, por derivarse de πράττω, que es hacer *(ago)* o producir *(facio)*. Aunque, en Aristóteles —como advertiré después—, el nombre *praxis* suela tomarse, en sentido más estricto, por la acción, que él distingue de la producción; sin embargo, en virtud

Illa vero duo membra ulterius subdividuntur in varias virtutes et vitia, ut ex dictis in praecedenti divisione intelligi potest, et ex iis etiam quae tractavimus de distinctione habituum ex obiectis in praecedenti sectione, et in sequenti etiam divisione aliqua attingemus, quantum praesens institutum permittit.

Quarta divisio habitus in practicum et speculativum

19. Quarto, principaliter dividitur habitus in practicum et speculativum. Quae divisio in uno sensu potest etiam esse universalis et adaequata habitui in communi; in alio vero magis usitato et recepto dari solet de habitibus intellectus, et applicari potest tam ad habitus qui non sunt virtutes quam ad virtutes; nos autem, exempli et claritatis gratia, in virtutibus et scientiis id explicabimus, nam inde facile erit per eamdem proportionem ad reliquos habitus eamdem doctrinam applicare. Quoniam vero habitus practicus, ex omnium sententia, ille est qui circa praxim per se et natura sua ac peculiari quodam modo versatur, idcirco, ut intelligatur dicta divisio, duo a nobis declaranda sunt. Primum, quid sit praxis et quotuplex; secundum, quomodo habitus versari debeat circa praxim ut sit practicus, et inde etiam constabit quis sit habitus speculativus.

Quidnam praxis sit

20. Praxis igitur sic definitur ab Scoto, q. 4 Prologi, in principio: *Praxis est actus alterius potentiae ab intellectu, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter rationi rectae ad hoc ut sit rectus.* Etenim quod praxis actum seu actionem significet, indubitatum est ex ipsa verbi graeci significatione; πρᾶξις enim graece actionem vel actum significat, a πράττω, quod est ago, seu facio. Quamquam apud Aristotelem, ut infra notabo, soleat nomen *praxis* strictius sumi pro actione, quam ipse a factione distinguit; tamen, ex rigorosa vocis significa-

de la significación rigurosa del vocablo, y del uso no sólo común, sino también necesario para explicar la división establecida, el nombre de *praxis* se toma de modo más general, en cuanto significa operación.

21. Y que esa operación que se denomina praxis deba ser acto de una potencia distinta del entendimiento, lo demuestra Escoto por cierta afirmación común: *el entendimiento se hace práctico por extensión,* que se cree ha sido tomada de Aristóteles, lib. III *De anima*, c. 10, texto 50, donde distingue el entendimiento práctico del contemplativo por el fin, *porque el práctico* —dice— *razona para algo y es principio de obrar.* Parece que esto debe entenderse necesariamente de una acción que esté fuera del entendimiento mismo, pues dentro de él también el entendimiento especulativo es principio de obrar. Favorece también esta opinión Santo Tomás, I-II, q. 57, a. 1, donde afirma: *Lo práctico u operativo que se divide por oposición a lo especulativo, se toma de la operación exterior, a la cual no está ordenado el hábito especulativo, sino solamente a la operación interior del entendimiento, que consiste en especular la verdad,* pasaje en el que también Santo Tomás, al hablar de la operación exterior, no entiende únicamente las acciones transeúntes, sino todos los actos de una potencia distinta del entendimiento. Porque trata de la operación interior y la exterior, por comparación con el mismo entendimiento. Por eso, en II-II, q. 179, a. 2, al explicar la división de la vida en activa y contemplativa por orden al entendimiento activo y contemplativo, dice que lo *activo* se denomina por el hecho de estar ordenado a la acción exterior, y ahí parece tomar de igual modo la acción exterior por la acción que está fuera del entendimiento.

22. Sigue esta opinión Soto, en la q. 4 proemial de *Logica*. Y la confirma con este argumento: toda operación del entendimiento es especulación; pero la praxis es una operación distinta de la especulación; luego. Mas este argumento no parece eficaz, ya que no parece que todo acto del entendimiento sea especulación, pues en otro caso todo hábito intelectual sería especulativo, porque es hábito especulativo aquel cuyo acto es la especulación. Y esto es apremiante en sumo grado en la opinión de los tomistas, los cuales admiten un acto de imperio

tione et ex usu, tum communi tum etiam necessario ad divisionem positam explicandam, generalius sumitur nomen *praxis* ut significat operationem.

21. Quod autem illa operatio quae praxis dicitur debeat esse actus alterius potentiae ab intellectu, probat Scotus ex quodam communi dicto, quod *intellectus extensione fit practicus;* quod sumptum creditur ex Aristotele, III de Anima, c. 10, text. 50, ubi distinguit intellectum practicum a contemplativo ex fine, quia *practicus* (inquit) *alicuius gratia ratiocinatur, et principium est agendi.* Quod videtur necessario intelligendum de actione quae sit extra ipsum intellectum; nam intra ipsum etiam intellectus speculativus est principium agendi. Et favet huic sententiae D. Thomas, I-II, q. 57, a. 1, ubi ait: *Practicum vel operativum, quod dividitur contra speculativum, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus, sed solum ad interius opus intellectus, quod est speculari verum.* Ubi etiam D. Thomas, cum de opere exteriori loquitur, non intelligit solas actiones transeuntes, sed omnes actus alterius potentiae ab intellectu. Agit enim de opere interiori et exteriori, comparatione ipsius intellectus. Unde II-II, q. 179, a. 2, explicans divisionem vitae activae et contemplativae per ordinem ad intellectum activum et contemplativum, dicit *activum* appellari ex eo quod ad exteriorem actionem ordinetur, ubi eodem modo sumere videtur actionem exteriorem pro actione extra intellectum.

22. Hanc sententiam sequitur Soto, q. 4 prooemiali Logicae. Quam hac ratione confirmat: omnis operatio intellectus est speculatio; sed praxis est operatio ab speculatione distincta; ergo. Sed haec ratio non videtur efficax, quia non omnis actus intellectus videtur esse speculatio, alioqui omnis habitus intellectus esset speculativus, quia habitus speculativus est cuius actus est speculatio. Et hoc maxime urget in opinione thomistarum, qui ponunt actum imperii eli-

realizado por el entendimiento, acto que no es en manera alguna cognoscitivo de la verdad, sino que impulsa a la operación; por tanto, ese acto no se podrá denominar especulación. Pero del valor de este argumento diremos muchas cosas luego.

23. Parece aprobar la misma sentencia Capréolo, q. 2 del *Prólogo,* conclusión cuarta, añadiéndole una limitación que quizá no negaría Escoto. Porque, en primer lugar, demuestra legítimamente que la acción exterior que se llama praxis no debe entenderse sólo de la acción transeúnte, sino también de la inmanente, con tal de que esté fuera del entendimiento, por ejemplo, en la voluntad o en el apetito; pues la prudencia es una virtud práctica que versa sobre la praxis, y que se ejerce de manera esencial y primaria sobre las modificaciones de la voluntad, a las cuales dirige o impera; enseña también ambas cosas Santo Tomás, I-II, q. 47, a. 2 y 5. Y en la q. 16 *De malo,* a. 8, afirma que el conocimiento por el que se estima que algo debe ser elegido o apetecido es práctico o afectivo, opinando que la misma elección o afección es praxis. Pero de ahí añade Capréolo que, incluso el acto mismo del entendimiento, en cuanto es libre al menos en su ejercicio, es praxis, ya que en cuanto tal cae bajo la elección de la voluntad y la dirección de la prudencia, como hace notar también Santo Tomás, II-II, q. 48, a. 2, ad 2; luego, si la misma elección de la voluntad es praxis, también toda operación, en cuanto cae bajo tal elección, será praxis, por más que de otra parte, considerada en sí misma, sea especulación. Y puede confirmarse esto, ya que desde este punto de vista ese acto no se tiene por verdadero o falso, sino por bueno o malo. Por ello, así como el acto del entendimiento en sí mismo no es formalmente bueno o malo en sentido moral, sino en cuanto queda intrínsecamente denominado por el acto bueno o malo de la voluntad, de igual modo no se llamará praxis en sí mismo e intrínsecamente, sino como por denominación extrínseca, y bajo ese aspecto se compara a manera de cierto acto exterior. Por eso he dicho que es verosímil que Escoto no hubiera negado este modo de praxis en los actos del entendimiento. De ahí que el mismo Capréolo, en la citada q. 2, *ad 1* de Gregorio, afirma que la operación del entendimiento no es praxis sino mediante la elección, y en *ad 2* infiere que ésta no es praxis verdaderamente, sino que lo es más bien la elección que está regulada de manera inmediata por la razón práctica.

citum ab intellectu, qui nullo modo est cognoscitivus veritatis, sed impulsivus ad opus; ille ergo non poterit dici speculatio. Sed de vi huius rationis plura inferius.

23. Eamdem sententiam videtur probare Capr., q. 2 Prologi, conclusione quarta, adiuncta quadam limitatione, quam fortasse Scotus non negaret. Primo enim recte probat actionem exteriorem quae dicitur praxis non debere intelligi de sola actione transeunte, sed etiam de immanente, dummodo sit extra intellectum, in voluntate, verbi gratia, vel appetitu; nam prudentia est virtus practica quae versatur circa praxim, et per se primo versatur circa affectiones voluntatis, quas dirigit seu imperat; et utrumque docet D. Thomas, I-II, q. 47, a. 2 et 5. Et q. 16 de Malo, a. 8, ait cognitionem qua aestimatur aliquid esse eligendum vel appetendum esse practicam seu affectivam, sentiens ipsam electionem seu affectionem esse praxim. Hinc vero addit Capreolus, etiam ipsum actum intellectus, quatenus liber est saltem quoad exercitium, esse praxim, quia ut sic cadit sub electione voluntatis, et directionem prudentiae, ut notat etiam D. Thomas, II-II, q. 48, a. 2, ad 2; ergo, si ipsa electio voluntatis est praxis, etiam omne opus, quatenus sub talem electionem cadit, erit praxis, quantumvis alioqui secundum se sit speculatio. Et confirmari hoc potest, nam sub hac consideratione ille actus non existimatur verus vel falsus, sed bonus vel malus. Unde, sicut actus intellectus secundum se non est formaliter bonus vel malus moraliter, sed quatenus intrinsece denominatur ab actu voluntatis bono vel malo, ita non dicetur praxis secundum se et intrinsece, sed quasi per denominationem extrinsecam, sub qua ratione comparatur ad modum cuiusdam actus exterioris. Et ideo dixi verisimile esse Scotum non fuisse negaturum hunc modum praxis in actibus intellectus. Unde idem Capreol., eadem q. 2, ad 1 Gregorii, ait opus intellectus non esse praxim nisi mediante electione, et ad 2 infert hanc non esse vere praxim, sed potius electionem illam quae immediate regulatur ratione practica.

24. Pero de aquí podemos argumentar además, como el propio Escoto se objeta a sí mismo, que, para que el entendimiento sea práctico, no es preciso que se extienda al acto de una potencia distinta del mismo entendimiento, sino que basta que mediante un acto suyo se extienda a regular otro acto realizado también por él, y que, consecuentemente, la praxis no siempre es acto de una potencia distinta del entendimiento, sino que puede ser acto del mismo entendimiento, en cuanto es dirigido y regulado por otro acto del entendimiento. Se prueba la primera parte porque, si el acto del entendimiento que dirige la operación de la voluntad para que se haga rectamente en su orden es práctico, ¿por qué no lo va a ser también un acto del entendimiento que dirige a otro para que se haga rectamente en su género? Pues el que uno sea acto del entendimiento y el otro lo sea de la voluntad no es motivo suficiente, sino que más bien se incurre en petición de principio, a no ser que se aduzca otra razón. Se confirma, puesto que tal acto no es enteramente especulativo, ya que no existe sólo por causa de sí mismo, sino para dirigir otros actos del entendimiento; ni tampoco se da solamente por el conocimiento de la verdad, sino para dirigir a alguna potencia en su operación. Con esto, pues, se demuestra la segunda parte, ya que algún acto del entendimiento, en cuanto dirigido y regulado por otro acto del mismo entendimiento, es verdaderamente praxis; luego no pertenece a la razón de praxis el ser acto de una potencia distinta del entendimiento. El antecedente es manifiesto, ya que un acto del entendimiento que regula y dirige a otro se relaciona prácticamente con él; luego, inversamente, el acto regulado y dirigido se relaciona como praxis con el otro.

25. Así, pues, por estos motivos, muchos piensan que no pertenece a la razón de praxis el ser acto de una potencia distinta del entendimiento, como Gregorio, q. 5 del *Prólogo,* a. 1; y Auréolo, en la q. 3; también Ockam, q. 4, a. 1, y Gabriel, q. 10, afirman que algún acto del entendimiento es praxis; pero ellos se expresan en el mismo sentido que Capréolo, a saber, que, en cuanto al uso y mediante el acto de la voluntad, el acto del entendimiento puede denominarse praxis; sostiene lo mismo Fonseca, lib. II *Metaph.*, c. 3, q. 2.

26. Sin embargo, estimo que la divergencia afecta más a la significación de los términos que a la realidad, ya que en la realidad es claro que el acto del enten-

24. Hinc tamen ulterius argumentari possumus, ut etiam Scotus sibi obiicit, ut intellectus sit practicus, non oportere ut extendatur ad actum alterius potentiae ab ipso intellectu, sed satis esse si per unum actum suum extendatur ad regulandum alium actum ab ipso etiam elicitum, et consequenter praxim non semper esse actum alterius potentiae ab intellectu, sed esse posse actum ipsiusmet intellectus, quatenus per alium actum eiusdem intellectus dirigitur ac regulatur. Probatur prior pars, quia, si actus intellectus, dirigens opus voluntatis ut recte fiat in suo ordine, practicus est, cur non etiam unus actus intellectus, dirigens alium ut recte fiat in suo genere? Quod enim unus sit actus intellectus, alius voluntatis, non est sufficiens ratio, sed potius petitur principium, nisi alia ratio adhibeatur. Et confirmatur, nam talis actus non est speculativus omnino, quia neque est propter se ipsum tantum, sed propter dirigendos alios actus intellectus; neque etiam est propter solam cognitionem veritatis, sed propter directionem alicuius potentiae in operando. Hinc ergo probatur altera pars, nam aliquis actus intellectus, ut directus et regulatus per alium actum eiusdem intellectus, est vere praxis; ergo non est de ratione praxis quod sit actus alterius potentiae ab intellectu. Antecedens patet, quia unus actus intellectus regulans et dirigens alium, practice comparatur ad illum; ergo, et e converso, actus regulatus et directus comparatur ut praxis ad alium.

25. Propter haec ergo multi censent non esse de ratione praxis ut sit actus alterius potentiae ab intellectu, ut Gregorius, q. 5 Prologi, a. 1; et Aureol., q. 3; Ocham etiam, q. 4, a. 1, et Gab., q. 10, dicunt aliquem actum intellectus esse praxim; sed illi loquuntur eodem sensu quo Capr., scilicet, quantum ad usum et medio actu voluntatis, actum intellectus posse praxim appellari; et idem tenet Fons., lib. II Metaph., c. 3, q. 2.

26. Existimo tamen dissensionem esse magis de nominum significatione quam de

dimiento puede someterse a la dirección y a las reglas del arte, y así realizarse voluntariamente más bien que de otro modo, y esas condiciones son suficientes, en los actos de las otras potencias, para que sean praxis; luego la cuestión de si el acto del entendimiento debe recibir o no esa denominación sólo puede pertenecer al empleo o significación del vocablo. Pero hasta ahora no se ha aducido ninguna razón suficiente por la cual no pueda llamarse praxis, cosa que quedará más clara después, al explicar la razón de hábito práctico. Y añado en último lugar, acerca de esta parte, que no todo acto de una potencia distinta del entendimiento es praxis; porque Aristóteles, en el lib. III *De anima*, c. 10, al dividir el entendimiento en práctico y contemplativo, dentro del nombre de entendimiento incluye también la imaginación o fantasía, como consta por el comienzo del capítulo; por eso distingue también en la fantasía dos clases de actos: unos prácticos, que mueven a la operación, y otros meramente especulativos, que consisten en la sola representación o conocimiento del objeto. Pero no se dice que en éstos exista praxis o especulación, a no ser por cierta participación de la razón, y por ello pueden quedar incluidos dentro del entendimiento.

27. *Se rechazan algunas partes de la definición de praxis dada por Escoto.— Qué rectitud conviene a la praxis.—* Los otros miembros de la definición de praxis establecida por Escoto, o no son todos necesarios, o deben interpretarse de acuerdo con lo que hemos dicho hasta ahora. Pero lo que afirma, que la praxis debe ser un acto naturalmente posterior a la intelección, es verdadero en absoluto acerca de toda praxis que se da fuera del entendimiento, ya que pertenece a la razón de praxis el ser un acto regulable por el entendimiento práctico, y por ello la praxis en cuanto tal supone, por su naturaleza, aquella intelección que es regla suya. Ahora bien, si algún acto del entendimiento es praxis, no es preciso que sea posterior a cualquier intelección, o bajo cualquier razón, sino proporcionalmente, a saber, que, en cuanto es un acto realizado artificiosamente, sea posterior a la intelección mediante la cual se aplica la regla de tal artificio; a la manera como la dialéctica, en cuanto es un modo de saber, es por su naturaleza anterior a las otras ciencias, según lo que se dice en el lib. II de la *Metafísica*, texto 15: *Es absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y el modo*

re, quia in re constat actum intellectus posse subesse directioni et regulis artis, et voluntarie ita fieri potius quam alio modo, quae conditiones sufficiunt in actibus aliarum potentiarum, ut sint praxis; ergo an actus intellectus ita sit appellandus, necne, tantum potest pertinere ad usum vel significationem vocis. Hactenus vero nulla sufficiens ratio reddita est ob quam non possit praxis appellari, quod magis infra constabit declarando rationem practici habitus. Addo vero ultimo circa hanc partem, non omnem actum alterius potentiae ab intellectu esse praxim; nam Aristoteles, cum III de Anima, c. 10, distinguit intellectum in practicum et contemplativum, sub nomine intellectus etiam imaginationem seu phantasiam comprehendit, ut ex principio capitis constat; unde etiam in phantasia distinguit duplices actus, alios practicos, qui movent ad opus, alios mere speculativos, qui in sola obiecti repraesentatione seu cognitione consistunt. In his tamen non dicitur esse praxis vel speculatio, nisi per quamdam participationem rationis, et ideo sub intellectu comprehendi possunt.

27. *Aliquae partes definitionis praxis ab Scoto traditae improbantur.— Quae rectitudo praxi conveniat.—* Aliae particulae definitionis praxis ab Scoto positae vel non omnes necessariae sunt, vel iuxta ea quae hactenus diximus sunt interpretandae. Quod enim ait, praxim debere esse actum naturaliter posteriorem intellectione, simpliciter verum est de omni praxi quae est extra intellectum, nam de ratione praxis est quod sit actus regulabilis per intellectum practicum, et ideo praxis ut sic natura sua supponit intellectionem illam quae est eius regula. At vero si aliquis actus intellectus est praxis, non oportet ut sit posterior quacumque intellectione, vel sub quacumque ratione, sed cum proportione, scilicet, quod quatenus est actus artificiose factus, sit posterior ea intellectione per quam applicatur regula talis artificii. Quomodo dialectica, ut est modus sciendi, natura sua est prior aliis scientiis, iuxta illud II Metaph., text. 15: *Absurdum est simul*

de saber. Finalmente, lo que afirma Escoto en último lugar, que la praxis debe ser un acto conforme con la recta razón, primeramente no conviene de manera absoluta a toda praxis, sino a aquella que se realiza rectamente, y por eso el propio Escoto añade también la expresión *para que sea recto*, aunque ello no era necesario en una definición general. En segundo lugar, debe advertirse que en la praxis puede encontrarse una doble rectitud: una, moral, que suele denominarse rectitud en el ejercicio, y otra a la que, con un nombre general, podemos calificar de artificial, y que suele denominarse también "en cuanto a la facultad operativa"; y esas dos rectitudes pueden darse en la praxis no sólo separadamente, sino también conjuntamente; porque, si uno pinta muy bien, pero no lo hace con recta intención, la praxis será recta desde el punto de vista artístico, mas no desde el moral; inversamente, si pinta con buena intención y prudentemente, pero no en conformidad con las reglas del arte, la praxis será recta moralmente, mas no artísticamente; y, si posee las dos características, será recta en ambos sentidos; por tanto, la praxis abstrae de una y otra rectitud. Además, si hablamos en general, abstrae también de la rectitud: porque se da asimismo una praxis viciosa en un doble sentido opuesto a la doble rectitud antedicha.

28. *En qué consiste formalmente la praxis.—* Así, pues, parece pertenecer a la razón de praxis únicamente el ser una acción humana o racional, en cuanto está dirigida, o es dirigible o regulable, por la razón humana (ya que ahora sólo hablamos de la praxis humana). Esta descripción consta suficientemente por lo dicho, por la opinión común de todos los que tratan de la praxis, y quedará mejor explicada por lo que después se ha de decir. Mas, como decimos que la praxis es una acción voluntaria, en último lugar conviene advertir que, en Aristóteles, el nombre de acción es, a veces, equívoco. Porque, en unas ocasiones, *acción* significa en general toda acción verdadera, ya sea interior o exterior, ya sea permanente, inmanente o transeúnte; pero, en otras ocasiones, Aristóteles distingue la acción de la producción, como resulta patente por el lib. IX de la *Metafísica*, c. 9, y aplica el nombre de praxis a la acción, mientras que a la producción la denomina ποιητικήν. Pero en él resulta ambiguo en qué distingue

quaerere scientiam et modum sciendi. Denique, quod ultimo loco Scotus ait, praxim debere esse actum conformem rationi rectae, primum non simpliciter convenit omni praxi, sed illi quae recte fit, et ideo ipse etiam Scotus addit illam particulam *ut sit rectus;* non erat tamen id necessarium in communi definitione. Deinde est advertendum duplicem rectitudinem inveniri posse in praxi, unam moralem, quae solet dici rectitudo in usu, aliam generali nomine possumus appellare artificialem, quae dici etiam solet quoad facultatem operandi, quae duae rectitudines et divisim et coniunctim possunt reperiri in praxi; nam, si quis optime depingat, non tamen recta intentione, erit praxis recta artificiose, non moraliter; et e converso, si bona intentione et prudenter depingat, et non iuxta regulas artis, erit praxis moraliter recta, non tamen artificiose; si vero utrumque habeat, erit utroque modo recta; praxis ergo abstrahit ab utraque rectitudine. Et praeterea, si generaliter loquamur, abstrahit etiam a rectitudine: datur enim etiam praxis vitiosa duplici modo opposito praedictae duplici rectitudini.

28. *In quo formaliter sita praxis.—* Igitur de ratione praxis solum esse videtur ut sit actio humana seu rationalis, quatenus dirigitur seu dirigibilis aut regulabilis est per rationem humanam (nunc enim de humana praxi tantum loquimur). Quae descriptio satis constat ex dictis, ex communi sententia omnium qui de praxi loquuntur, et ex inferius dicendis magis declarabitur. Quoniam vero praxim actionem voluntariam esse dicimus, oportet ultimo advertere nomen actionis apud Aristotelem interdum esse aequivocum. Nam aliquando *actio* generatim significat omnem veram actionem, sive interior sit, sive exterior, sive manens, sive immanens, sive transiens. Aliquando vero distinguit Aristoteles actionem a factione, ut patet ex IX Metaph., c. 9, et actioni accommodat nomen praxis, factionem vero ποιητικήν appellat. Est autem apud ipsum ambiguum in

la acción de la producción, ya que en sus obras parece encontrarse una triple exposición de dicha división.

29. *Qué diferencia hay entre la acción y la producción.*— Efectivamente, en primer lugar las distingue como nosotros hemos distinguido una doble rectitud, a saber, la moral y la artificial, de suerte que el acto en cuanto regulable en el ejercicio moral se denomine *acción,* y en cuanto regulable artificialmente se llame *producción.* Indica este sentido Aristóteles, lib. VI de la *Metafísica,* c. 1, donde, al dividir la ciencia práctica en activa y productiva, afirma que agible es lo mismo que elegible. Y, de acuerdo con esta interpretación, un mismo acto podrá ser producción desde un punto de vista, y acción desde otro; y, entre los hábitos, el arte será productivo, y la prudencia activa. La segunda exposición consiste en que Aristóteles entiende por acción los actos inmanentes, y por producción los transeúntes. La da a entender en el lib. IX de la *Metafísica,* c. 9, y Santo Tomás la aprueba en ese pasaje, y en otro, del lib. VI de la *Metafísica,* y en I-II, q. 57, a. 4. La tercera exposición consiste en que se llame acción aquella que no se ordena a realizar una obra que permanezca y persevere después de la acción, y la producción, en cambio, sea aquella que deja alguna obra hecha y permanente. De esta manera la indica Aristóteles, en el lib. I *Magnorum moralium,* c. último, donde se expresa así: *En el orden de los productores y en el de los agentes, no es lo mismo lo factible que lo agible, pues las cosas factibles, además de la producción, tienen otro fin, como el arte de edificar, además de la edificación, tiene por fin la casa; mas, en las cosas que caen bajo la acción, aparte de la acción no hay ningún otro fin, como la pulsación modulada de la cítara no tiene otro fin fuera de ella misma, sino que ella es fin, ejercicio y acción.* Con estos ejemplos se ve claramente que, incluso en las acciones transeúntes, Aristóteles distingue la acción de la producción. Por eso, según esta tercera exposición, dentro de la acción quedan incluidos todos los actos inmanentes regulables por la razón, y, además, algunos transeúntes, ya que toda acción inmanente no deja nada operado por ella; pero, de las transeúntes, no todas, sino algunas. Es verdad que Aristóteles, en el lib. VI de la *Etica,* c. 5, da a entender que la acción, en cuanto se distingue de la producción, algunas veces deja algo hecho; porque escribe como sigue: *El fin*

quo distinguat actionem a factione. Triplex enim expositio illius divisionis apud illum inveniri videtur.

29. *Quod sit discrimen inter actionem et factionem.*— Primo enim illas distinguit sicut nos distinximus duplicem rectitudinem, moralem, scilicet, et artificiosam, ita ut actus ut regulabilis in usu morali dicatur *actio,* ut regulabilis vero artificiose dicatur *factio.* Quem sensum indicat Aristoteles, VI Metaph., c. 1, ubi, distinguens scientiam practicam in activam et factivam, ait idem esse agibile quod eligibile. Et iuxta hanc interpretationem idem actus poterit esse factio sub una ratione et actio sub alia; inter habitus vero, ars erit factiva, prudentia vero activa. Secunda expositio est, ut per actionem intelligat Aristoteles actus immanentes, per factionem vero transeuntes. Et hanc significat IX Metaph., c. 9, quam ibi D. Thomas, et alio loco, VI Metaph., approbat, et I-II, q. 57, a. 4. Tertia expositio est, ut actio dicatur illa quae non est propter aliquod opus efficiendum quod maneat et perseveret post actionem; factio vero sit quae relinquit aliquod opus factum et permanens. Sic indicat Aristoteles, lib. I Magnorum moralium, c. ult., ubi sic inquit: *Facientium et agentium non idem factile et actile, nam factilium praeter facturam, finis superest alius, sicut domificativae, praeter aedificationem, domus est; at in eis quae sub actionem cadunt, praeter actionem nullus est alius finis, ut praeter cytharae modulatum finis non est alius, sed id est finis, exercitium et actio.* Ex quibus exemplis constat etiam in actionibus transeuntibus distinguere Aristotelem actionem a factione. Unde, iuxta hanc tertiam expositionem, sub actione comprehenduntur omnes actus immanentes regulabiles per rationem, et praeterea aliqui transeuntes, quia omnis actio immanens nihil operatum ex se relinquit; transiens vero non omnis, sed aliqua. Verum est Aristotelem, VI Ethic., c. 5, significare actionem prout a factione distinguitur aliquando relinquere aliquid actum; sic enim scribit: *Finis effectionis est quid aliud prae-*

de la producción es algo distinto de ella misma, pero el de la acción no lo es siempre; en este pasaje, por decir de manera indefinida *no siempre,* expresa que en algunas ocasiones sucede lo contrario, incluso en la acción. Pero, o la expresión *no siempre* no debe tomarse en sentido riguroso, sino con valor de una negación absoluta, o (según indica Santo Tomás en su exposición) dice *no siempre* porque, aun cuando la acción pueda existir por razón de sí misma como fin, alguna vez puede ordenarse también a otro fin extrínseco, aunque tal fin no sea un término intrínseco hecho y permanente en virtud de tal acción, sino alguna otra cosa pretendida por el operante. Y de esa manera sucede que la acción, en cuanto tal, existe por razón de otro fin; pero a la producción le resulta intrínseco y esencial, ya que le es intrínseco el tener un término producido mediante ella y que permanezca después de ella, con vistas al cual se pretende de modo principal.

30. Y esta tercera exposición parece ser la que Aristóteles intentó sobre todo, aunque, como las principales acciones son las inmanentes, y en ellas ocupa el lugar más importante la rectitud moral, por eso en algunas ocasiones suele explicar la acción y lo agible en las acciones inmanentes y en orden a la prudencia y a la bondad y malicia, según puede verse en los lugares citados. Pero, sea lo que fuere de esta distinción entre acción y producción, por lo que respecta al presente caso, una y otra quedan comprendidas bajo el nombre de *praxis,* porque ambas son acciones humanas, voluntarias y regulables por la razón. Y esto a propósito del primer punto.

Cómo versa sobre la praxis el hábito práctico

31. Acerca de la segunda parte propuesta, a saber, cómo versa sobre la praxis el hábito práctico, debe advertirse que un hábito o una potencia puede versar sobre la praxis de varios modos. Primeramente, realizando el acto mismo que es praxis, como la templanza hace una buena elección, que es verdaderamente praxis. En segundo lugar, imperando, regulando o dirigiendo la praxis, de igual modo que la prudencia se comporta con respecto a la indicada elección, y el arte de la pintura con relación al movimiento de la mano. Estos dos modos son esenciales y propios; pero cabe pensar en otro menos propio, y no tan esencial, ni

ter ipsam, actionis vero non semper; ubi, cum indefinite ait *non semper,* significat, aliquando oppositum contingere etiam in actione. Sed, vel illa particula *non semper* non est accipienda in eo rigore, sed in vi absolutae negationis, vel (ut in expositione indicat Divus Thomas) dicit *non semper* quia, licet actio possit esse propter seipsam ut finem, aliquando etiam potest in alium finem extrinsecum ordinari, quamvis talis finis non sit aliquis terminus intrinsecus factus et permanens ex vi talis actionis, sed aliquid aliud intentum ab operante. Et ita accidit actioni, ut sic, esse propter alium finem; factioni vero est intrinsecum et per se, quia intrinsecum illi est habere terminum per ipsam factum et post ipsam permanentem, propter quem principaliter intenditur.

30. Atque haec tertia expositio maxime videtur intenta ab Aristotele, quamquam, quia inter actiones praecipuae sunt immanentes, et in eis rectitudo moralis praecipuum habet locum, ideo interdum soleat actionem et agibile in actionibus immanentibus, et in ordine ad prudentiam et bonitatem et malitiam explicare, ut videre licet in locis citatis. Quidquid vero sit de hac distinctione actionis et factionis, quod ad praesens spectat, utraque comprehenditur sub nomine *praxis,* quia utraque est actio humana, voluntaria et regulabilis per rationem. Et haec de priori puncto.

Quomodo habitus practicus circa praxim versetur

31. Circa alteram partem propositam, scilicet, quomodo habitus practicus versetur circa praxim, advertendum est variis modis posse habitum aut potentiam circa praxim versari. Primo, eliciendo ipsum actum qui est praxis, sicut temperantia elicit bonam electionem, quae vere est praxis. Secundo, imperando, regulando aut dirigendo praxim; quomodo prudentia se habet ad dictam electionem, et ars pingendi ad motionem manus. Et hi duo modi sunt per se ac proprii; alius vero potest excogitari minus

por intención o causalidad directa del hábito o de la potencia, de lo cual trataremos después, ya que ese modo no basta para la razón de hábito práctico.

32. Así, pues, de acuerdo con esos dos modos puede explicarse la división del hábito en práctico y especulativo. Porque, si se toma en toda la generalidad que puede abarcarse dentro de los dos modos dichos, la división será adecuada al hábito considerado en general. Efectivamente, todo hábito se encuentra en una potencia, bien apetitiva, bien cognoscitiva con conocimiento de alguna manera racional, y en cuanto es tal, según dije antes; luego todo hábito es principio de un conocimiento o de una apetición que es racional de algún modo. Mas toda apetición que es racional de algún modo posee la razón de praxis, ya que es operación de una potencia distinta del entendimiento, regulable por la razón; luego todo hábito existente en el apetito es un hábito práctico. Y así lo enseñó Capréolo, en el lugar antes citado, al final de la cuarta conclusión, aunque habla especialmente del acto de la voluntad. Pero la misma razón vale para el acto del apetito sensitivo, en cuanto es de alguna manera acto humano y subordinado a la razón y a la voluntad; y, desde este punto de vista, nuestro apetito es capaz de hábito. Mas el conocimiento racional, o se detiene únicamente en el conocimiento de la verdad, o se ordena a la operación. El primer conocimiento es especulación, y el segundo conocimiento práctico; por eso Aristóteles, en el lib. II de la *Metafísica*, c. 2, tratando de la ciencia, dice: *El fin de la especulativa es la verdad, y el de la práctica la operación.* Y no es posible encontrar un medio entre esos dos miembros, ya que es necesario que todo conocimiento de la mente se ordene de alguna manera a la verdad. Por tanto, o se detiene en ella, y entonces tenemos la contemplación o especulación, o avanza más tendiendo a otro fin; pero este fin únicamente puede ser alguna operación, ya inmanente, ya transeúnte. En consecuencia, también todo hábito intelectual es o especulativo o práctico; luego esa división divide adecuadamente el hábito, aunque dentro de un miembro comprenda todos los hábitos apetitivos y algunos intelectuales, y dentro del otro el resto de las virtudes o hábitos intelectuales.

33. Mas, como ni la razón de hábito especulativo tiene lugar en el apetito, ni la razón de hábito práctico presenta en él dificultad alguna, por eso suele darse

proprius, et non ita per se, neque ex directa intentione vel causalitate habitus seu potentiae, de quo infra dicemus, quia ille non sufficit ad rationem habitus practici.

32. Igitur iuxta illos duos modos explicari potest divisio habitus in practicum et speculativum. Nam, si sumatur in tota illa generalitate quae sub illis duobus modis comprehendi potest, adaequata erit divisio habitui in communi sumpto. Nam omnis habitus est in potentia vel appetitiva vel cognoscitiva aliquo modo rationali, et quatenus talis est, ut supra dixi; ergo omnis habitus est principium cognitionis aut appetitionis aliquo modo rationalis. Omnis autem appetitio quae aliquo modo rationalis est habet rationem praxis, quia est opus alterius potentiae ab intellectu, regulabile per rationem; ergo omnis habitus existens in appetitu est habitus practicus. Atque ita docuit Capreolus supra, in fine quartae conclusionis, loquitur tamen specialiter de actu voluntatis. Sed est eadem ratio de actu appetitus sensitivi, quatenus est aliquo modo actus humanus et rationi ac voluntati subordinatus; sub hac autem ratione est noster appetitus capax habitus. Cognitio autem rationalis, aut sistit tantum in cognitione veritatis, aut ad opus ordinatur. Prior cognitio est speculatio; posterior vero cognitio practica; unde Aristoteles, II Metaph., c. 2, agens de scientia, inquit: *Speculativae finis veritas; practicae autem opus.* Neque inter duo illa membra inveniri potest medium, quia necesse est omnem cognitionem mentis ad veritatem aliquo modo ordinari. Vel ergo in ea sistit, et haec est contemplatio seu speculatio; vel ulterius progreditur in alium finem tendens; hic autem finis esse non potest nisi aliqua operatio sive immanens sive transiens. Ergo omnis etiam habitus intellectus aut speculativus est aut practicus; ergo illa partitio adaequate dividit habitum, quamquam sub uno membro comprehendat omnes habitus appetitivos et quosdam intellectuales, sub alio autem reliquam partem intellectualium virtutum seu habituum.

33. Quoniam vero nec ratio speculativi habitus in appetitu locum habet, nec ratio practici habitus in eo habet difficultatem

especialmente esa división acerca de los hábitos intelectuales. Y en este sentido la tratan sobre todo los teólogos, en el *Prólogo* de las *Sent.*, y en *In I*, dist. 35, y a propósito de I p., q. 1, a. 4, y q. 14, a. 16; y los filósofos, ya en las cuestiones proemiales de dialéctica y de filosofía, ya también en los libs. I, II y VI de la *Metafísica*. Para explicarla preguntan además, en primer lugar, de dónde ha de tomarse la distinción entre esos dos miembros; en segundo lugar, de qué grado es la distinción de los hábitos por esas diferencias, es decir, si es esencial o sólo accidental; en tercer lugar, si entre esos miembros se da una distinción real o únicamente de razón; en cuarto lugar, si es suficiente; y en este punto se incluyen dos, a saber, si existe algún hábito intelectual que participe de las dos razones dichas, y si existe un hábito que no posea ninguna de ellas. Acerca de estos problemas hacen muchas consideraciones otros autores; pero pueden resolverse brevemente, si eliminamos las discusiones y la equivocidad de las palabras y atendemos a la realidad misma.

De dónde se toma la diferencia entre el hábito especulativo y el práctico

34. *Se rechaza la opinión de Algazel.— Segunda sentencia.*—Así, pues, acerca del primer punto, algunos distinguen estos hábitos por el objeto material, ya que el hábito especulativo versa sobre una realidad no operable por nosotros, y el práctico sobre una operable. Así lo da a entender Algazel, lib. I *Philosoph.*, c. 1. Pero esto no es suficiente, pues sobre una realidad operable por nosotros puede haber especulación, por ejemplo, sobre la visión, sobre el amor, etc., aunque, inversamente, la ciencia práctica en cuanto tal no pueda versar sobre una realidad no operable por nosotros, ya que repugna a su fin, que es la operación. Otros, pues, distinguen estas cosas por los mismos objetos considerados más formalmente; porque la ciencia práctica versa sobre una realidad operable en cuanto operable, es decir, enseñando a obrarla y, consecuentemente, regulando y dirigiendo su operación; en cambio, la ciencia especulativa versa sobre una realidad no en cuanto operable, sino precisivamente en cuanto inteligible o especulable. Esta

ullam, ideo peculiariter dari solet illa divisio de habitibus intellectus. Et hoc modo potissimum de illa tractant theologi in Prologo Sententiarum, et in I, dist. 35, et super I part., q. 1, a. 4, et q. 14, a. 16; et philosophi, tum in quaestionibus prooemialibus dialecticae et philosophiae, tum in lib. I, II et VI Metaph. Ad cuius explicationem ultra inquirunt, primum, unde sumenda sit distinctio inter illa duo membra; secundum, quanta sit distinctio habituum per illas differentias, id est, an sit essentialis vel tantum accidentalis; tertium, an sit distinctio realis vel tantum rationis inter illa membra; quartum, an sit sufficiens; in quo duo includuntur, scilicet, an sit aliquis habitus intellectualis qui utramque illam rationem participet, et an sit habitus qui neutram habeat. De quibus ab aliis multa dicuntur; breviter tamen expediri possunt, si verborum contentionem et aequivocationem auferamus, et ad rem ipsam attendamus.

Differentia in speculativum et practicum habitum unde sumatur

34. *Algazelis sententia improbatur.— Secunda sententia.*— Circa primum ergo quidam distinguunt hos habitus ex obiecto materiali, quia habitus speculativus est de re non operabili a nobis, practicus vero de operabili. Ita significat Algazel, lib. I Philosoph., c. 1. Sed hoc non est satis, quia de re operabili a nobis potest esse speculatio, ut de visione, de amore, etc., quamvis e converso scientia practica ut sic esse non possit de re non operabili a nobis, quia repugnat fini eius, qui est opus. Alii ergo haec distinguunt ex eisdem obiectis formalius sumptis; nam scientia practica est de re operabili, ut operabilis est, id est, docens illam operari, et consequenter regulans et dirigens operationem eius; scientia vero speculativa versatur circa rem non ut operabilem, sed praecise ut intelligibilem seu speculabilem.

diferencia viene a coincidir, en último término, con la que Aristóteles asignó por el fin; porque el fin del hábito especulativo se detiene en el conocimiento de la verdad, mientras que el del práctico es alguna operación, es decir, algo que rebasa el conocimiento de la verdad. Porque el hábito intelectual práctico necesariamente debe ordenarse de manera inmediata a algún conocimiento de la verdad, ya que el hábito del entendimiento no puede menos de ser principio de entender y conocer algo bajo la razón de verdad. Por tanto, esto es común al hábito práctico y al especulativo; pero existe la diferencia de que el especulativo, de suyo, se detiene últimamente en el conocimiento de la verdad, mientras que el práctico tiende además a la operación. Y así se distinguen estos dos hábitos, tanto por los objetos formales como también por el fin; porque estas dos cosas son casi lo mismo, si nos referimos al fin objetivo o que se obtiene por el hábito. Y en esto coinciden casi todos.

35. Pero dudan, además, si debe entenderse acerca del fin del hábito mismo considerado en sí, o del fin del que aprende o posee tal hábito; porque algunos piensan que ambos fines son necesarios para la razón de hábito práctico. En su opinión, si uno aprende la ciencia de edificar una casa, no con ánimo de realizar o dirigir tal operación, sino con el de saber de qué manera puede y debe realizarse esa operación, la ciencia no será práctica. Parece enseñar esta opinión, casi con estas mismas palabras, Santo Tomás, I, q. 14, a. 16, el cual afirma, consecuentemente, que la ciencia que Dios posee de las criaturas, si no tiene voluntad de obrar en ellas, es especulativa, y si la tiene, es práctica. Por eso esta opinión es frecuente entre los tomistas, como resulta manifiesto por Cayetano, en el lugar citado; el Ferrariense, III *cont. Gent.*, c. 20; Soncinas, lib. V *Metaph.*, q. 4; Iavello, q. 5.

36. *Tercera opinión.*— Enseñan lo contrario, en el *Prólogo* de las *Sent.*, Ockam, q. 4, a. 2 —otras veces, en la q. 11—; Gabriel, q. 11; Gregorio, q. 5; porque, en otro caso, el ser práctico o especulativo sería, en un hábito, una mera denominación extrínseca tomada de la intención del que sabe; por eso, con sólo cambiar la intención, un mismo hábito se convertiría de práctico en especulativo, e inversamente.

Quod discrimen coincidit tandem cum illo quod Aristoteles assignavit ex fine; nam finis speculativi habitus sistit in cognitione veritatis; practici vero est aliquod opus, scilicet, ultra cognitionem veritatis. Necessario enim debet habitus practicus intellectualis immediate ordinari ad aliquam veritatis cognitionem; non enim potest habitus intellectus non esse principium intelligendi et cognoscendi aliquid sub ratione veri. Hoc ergo commune est habitui practico cum speculativo; differt tamen quod speculativus ex se ultimate sistit in cognitione veritatis, practicus vero ultra tendit in operationem. Atque ita distinguuntur hi duo habitus, tum ex obiectis formalibus, tum etiam ex fine; haec enim duo idem fere sunt, si loquamur de fine obiectivo seu qui per habitum obtinetur. Et in his fere omnes conveniunt.

35. Dubitant tamen ulterius an intelligendum sit de fine ipsius habitus secundum se vel de fine addiscentis seu habentis talem habitum. Aliqui enim putant utrumque finem esse necessarium ad rationem practici habitus. Ex quorum sententia, si aliquis addiscat scientiam aedificandi domum, non animo exercendi aut dirigendi tale opus, sed sciendi qualiter possit et debeat exerceri illud opus, scientia non erit practica. Quam sententiam fere his verbis videtur docere D. Thomas, I, q. 14, a. 16, qui consequenter ait scientiam quam Deus habet de creaturis, si non habeat voluntatem operandi illas, esse speculativam; si vero habeat, esse practicam. Unde haec opinio frequens est inter thomistas, ut patet ex Caiet. ibi; Ferrar., III cont. Gent., c. 20; Soncinate, V Metaph., q. 4; Iavello, q. 5.

36. *Tertia sententia.*— Contrarium vero docent in Prolog. Sentent., Ocham, q. 4, a. 2, alias q. 11; Gabriel, q. 11; Gregor., q. 5; quia alias esse practicum vel speculativum esset in aliquo habitu sola denominatio extrinseca ab intentione scientis. Unde sola mutatione intentionis idem habitus ex practico fieret speculativus, et e converso.

37. *Opinión del autor.*— Estimo, sin embargo, que en esta parte la cuestión afecta al modo de expresarse. Porque no hay duda de que la ciencia, en cuanto aplicada a la operación por intención del operante, tiene una especial ordenación a la operación, por razón de la cual puede recibir una peculiar denominación de praxis o de práctico. También es cierto, empero, que la ciencia, si de suyo y por su naturaleza versa sobre una cosa operable en cuanto operable de tal manera que, en lo que de ella depende, confiera facilidad en el obrar, es propia e intrínsecamente práctica, y no sólo especulativa. Por eso, Santo Tomás, en el pasaje antes citado, no dijo que la ciencia sea absolutamente especulativa o práctica por el fin del operante, sino según cierta razón o denominación, cosa que nosotros podemos denominar "según el estado que posee en un sujeto determinado". Pero debe advertirse que el fin del operante puede ser de dos clases: uno, meramente extrínseco y accidental para la ciencia misma; y éste no basta para constituir la ciencia práctica; pues, aunque uno aprenda la filosofía natural o la metafísica con intención de ganar dinero o de obtener placer, no por ello será práctica esa ciencia. Otro es el fin del que sabe, intrínseco y connatural a la ciencia misma, y éste podrá pertenecer a ese estado perfecto de ciencia práctica; pero este fin supone siempre que la ciencia se ordena de suyo a la operación o es reguladora de la operación. Y en este sentido, aparte de la intención del operante, se supone en tal hábito una diferencia intrínseca por la que tiende a la operación, diferencia por la cual se distingue, sin duda, del hábito puramente contemplativo; en consecuencia, por razón de ella podrá calificarse legítimamente de práctico.

38. *Cómo se divide el entendimiento en práctico y especulativo.*— Para explicar más esto, advierto dos cosas. Primera, que Aristóteles, en el lib. III *De anima*, c. 10, y en el VI de la *Etica*, c. 1 y 5, también divide el entendimiento en práctico y especulativo por el fin, ya que aquél se detiene en la contemplación de la verdad, y éste se extiende a la operación. Pero dicha división en el entendimiento mismo no depende de la intención de la voluntad, sino que de suyo conviene al entendimiento en cuanto antecede a la voluntad, y distingue las facultades u oficios de esa potencia. De ahí resulta asimismo que el entendimiento

37. *Auctoris sententia.*— Existimo vero, quoad partem hanc, quaestionem esse de modo loquendi. Non enim est dubium quin scientia, ut applicata ad opus per intentionem operantis, habeat peculiarem ordinationem ad opus, ratione cuius peculiarem denominationem praxis aut practici suscipere potest. Tamen, etiam est certum scientiam, si ex se et natura sua ita versetur circa rem operabilem ut operabilis est, ut quantum est ex se praebeat facilitatem in operando, illam esse proprie et intrinsece practicam, et non tantum speculativam. Unde D. Thomas, supra, non dixit, ex fine operantis, scientiam esse simpliciter speculativam vel practicam, sed secundum quamdam rationem aut denominationem, quod nos dicere possumus secundum statum quem habet in tali subiecto. Est autem advertendum finem operantis duplicem esse posse. Unum mere extrinsecum et per accidens ipsi scientiae. Et hic non sufficit ad constituendam scientiam practicam; nam, licet quis naturalem philosophiam aut metaphysicam addiscat animo lucrandi pecunias, vel capiendi voluptatem, non propterea scientia illa erit practica. Alius est finis scientis intrinsecus et connaturalis ipsi scientiae, et hic potest pertinere ad perfectum illum statum scientiae practicae; semper autem hic finis supponit scientiam ipsam ex se ordinari ad opus vel esse regulativam operis. Et ita, praeter illam intentionem operantis, supponitur in tali habitu intrinseca differentia qua tendit ad opus, per quam sine dubio differt ab habitu pure contemplativo; unde ratione illius merito potest practicus appellari.

38. *Intellectus in practicum et speculativum ut distinguatur.*— Quod ut amplius declarem, adverto duo. Primum est Aristotelem, III de Anima, c. 10, et VI Ethic., c. 1 et 5, etiam dividere intellectum in practicum et speculativum ex fine, quia ille sistit in contemplatione veritatis, hic ad operationem extenditur. Haec autem distinctio in intellectu ipso non pendet ex intentione voluntatis, sed ex se convenit intellectui ut antecedit voluntatem, distinguitque faculta-

no sólo no se hace práctico de manera absoluta por la intención de la voluntad, sino también que él mismo, en cuanto práctico, mueve y modifica a la voluntad, aunque después pueda ser aplicado en mayor medida a la operación por la voluntad y, por así decirlo, hacerse más práctico en cuanto al ejercicio. Por tanto, el hábito intelectual se dividirá muy bien en práctico y especulativo por el sujeto, de suerte que sea especulativo el que perfecciona al entendimiento en cuanto especulativo, y práctico el que lo perfecciona en cuanto práctico. Ahí tendrá también su origen la distinción por orden a los actos, por los cuales se dividen muy bien los hábitos, ya que el entendimiento especulativo en cuanto tal ejerce sólo la especulación, mientras que el práctico realiza el conocimiento práctico. Pero uno y otro entendimiento puede realizar sus actos, y son prácticos o especulativos en cuanto realizados por él, y no sólo en virtud de la intención de la voluntad. Lo mismo sucede, por tanto, con el hábito en cuanto a su sustancia y su razón intrínseca, sea lo que fuere de su perfección o denominación accidental por parte del operante.

39. *Diferentes géneros de hábitos prácticos.*— En segundo lugar, debe observarse que, de los hábitos prácticos del entendimiento, unos versan próximamente sobre el apetito, dirigiéndolo y moviéndolo a la operación, mientras que otros versan sobre otras acciones humanas; estos dos géneros de hábitos los entiende muchas veces Aristóteles con el nombre de prudencia y con el de arte. Puede aplicarse a ellos la división arriba indicada del hábito práctico en activo y productivo, según las diferentes exposiciones anteriormente consignadas. Por ello, también los hábitos anteriores, que versan sobre la operación de la voluntad o del apetito, se denominan prácticos en cuanto al uso, ya que es propio de la voluntad al mover e impulsar a las demás potencias al ejercicio y al uso; por ello, el uso activo es cierto acto especial de la voluntad, y la función de los hábitos indicados consiste en dirigir y mover a la voluntad en sus actos y en el ejercicio de los mismos. Otros, en cambio, se llaman prácticos en cuanto a la facultad de las acciones, porque de suyo no excitan el apetito a tales acciones, sino que únicamente son ciertos principios en orden a realizarlas artificiosamente, por lo que Aristóteles da muchas veces el nombre de potencias a los hábitos de ese tipo. Así, pues, los hábitos anteriores no pueden suponer siempre la intención de obrar por parte

tes seu munera illius potentiae. Unde etiam fit ut intellectus non solum non fiat practicus absolute ex intentione voluntatis, sed etiam ipse, quatenus practicus est, voluntatem moveat et afficiat, quamquam postea per voluntatem possit magis applicari ad opus, et, ut ita dicam, magis practicus fieri quoad usum. Habitus ergo intellectualis optime dividetur in practicum et speculativum ex subiecto, nimirum ut speculativus sit qui perficit intellectum ut speculativus est, practicus vero qui illum perficit ut practicus est. Unde etiam orietur distinctio ex ordine ad actus per quos optime distinguuntur habitus, nam intellectus speculativus ut sic speculationem tantum exercet, practicus vero practicam cognitionem. Uterque autem intellectus potest suos actus exercere, et prout ab illo eliciuntur sunt practici vel speculativi, et non tantum ex intentione voluntatis. Idem ergo est de habitu quoad substantiam et intrinsecam rationem eius, quidquid sit de perfectione seu denominatione accidentaria ex parte operantis.

39. *Varia genera habituum practicorum.*— Secundo observandum est habitus practicos intellectus quosdam versari proxime circa appetitum dirigendo vel movendo illum ad opus, alios vero versari circa alias actiones humanas, quae duo genera habituum comprehendit saepe Aristoteles nomine prudentiae et artis. Et potest illis accommodari divisio supra tacta de habitu practico in activum et factivum, iuxta varias expositiones superius datas. Et ideo etiam priores habitus qui versantur circa opus voluntatis seu appetitus dicuntur practici quoad usum, quia voluntatis est movere et impellere caeteras potentias ad exercitium et usum; unde usus activus est quidam peculiaris actus voluntatis; munus vero dictorum habituum est dirigere et movere voluntatem in suis actibus et usu eorum. Alii vero dicuntur practici quoad facultatem actionum, quia ex se non excitant appetitum ad tales actiones, sed solum sunt principia quaedam ad illas artificiose exercendas, et ideo huiusmodi habitus saepe ab Aristotele vocantur potentiae. Priores ergo habitus non

del cognoscente, porque son ellos mismos los que inducen a semejante intención. En consecuencia, así como la operación del entendimiento antecede de manera absoluta a la operación de la voluntad, así también el acto práctico, y, consecuentemente, también el hábito, es por su género anterior a la intención del operante.

40. Y no importa que alguno diga que la prudencia supone la intención del fin; ya porque, aunque eso sea verdad acerca de la prudencia en cuanto al acto preceptivo de la elección, no lo es, empero, en cuanto al acto de juicio sobre un determinado fin particular que debe pretenderse aquí y ahora, acto que también es práctico, y es muy probable que pertenezca a la prudencia; ya también porque, al menos para la intención del fin, se supone el juicio de la sindéresis, que es un hábito práctico, pues su juicio es práctico, ya que se ordena por su naturaleza a la operación de la voluntad y es regla de la misma.

41. Pero otros hábitos, que sólo confieren el poder de obrar, parecen depender en menor medida de la intención de obrar de la voluntad, en cuanto a su ser, aunque dependan en cuanto al uso y ejercicio de sus acciones, lo cual es posterior al ser del hábito mismo. Consiguientemente, un determinado hábito no es práctico porque se aplica en acto a obrar, sino que más bien por ser práctico es por su naturaleza apto para aplicarse a dirigir o realizar la praxis; luego, si este hábito se compara del modo dicho, en cuanto realmente confiere de suyo el poder o la facilidad de obrar, cualquiera que sea la intención por la que es adquirido u obtenido por parte del que aprende, será práctico intrínsecamente y según su sustancia, aun cuando le falte (por así decirlo) el estado de práctico.

42. *Dónde tiene su origen la diferencia formal entre el hábito práctico y el especulativo.*— De esto, pues, concluimos que el hábito práctico y el especulativo difieren primaria y esencialmente por el fin intrínseco, ya que el especulativo se detiene en la contemplación de la verdad, a la cual tiende por sí misma, pero el práctico proporciona el conocimiento de la verdad como regla y principio de alguna operación humana que tenga la razón de praxis. Por eso, consecuentemente, difieren también por su género en la materia sobre la cual versan, ya que la ciencia práctica debe versar necesariamente sobre una cosa operable por el que sabe, puesto

possunt semper supponere intentionem operandi ex parte cognoscentis, quia ipsimet inducunt ad huiusmodi intentionem. Unde, sicut operatio intellectus simpliciter antecedit operationem voluntatis, ita etiam actus practicus, et consequenter etiam habitus, ex suo genere est prior quam intentio operantis.

40. Nec refert si quis dicat prudentiam supponere intentionem finis; tum quia, licet id sit verum de prudentia quoad actum praeceptivum electionis, non tamen quoad actum iudicii de tali fine particulari hic et nunc intendendo, qui actus etiam est practicus, et valde probabile est ad prudentiam pertinere; tum etiam quia saltem ad intentionem finis supponitur iudicium synderesis, quae est habitus practicus, nam iudicium eius practicum est, cum natura sua ordinetur ad opus voluntatis et sit regula eius.

41. Alii autem habitus, qui solum dant facultatem operandi, minus videntur pendere ab intentione operandi voluntatis, quantum ad suum esse, etiamsi pendeant quoad usum et exercitium suarum actionum, quod est posterius quid quam esse ipsius habitus. Talis ergo habitus non ideo est practicus quia actu applicatur ad operandum, sed potius, quia practicus est, ideo natura sua aptus est ut applicetur ad praxim dirigendam vel exercendam; ergo, si tali modo comparetur hic habitus, ut revera ex se praebeat facultatem seu facilitatem operandi, quacumque intentione ex parte addiscentis acquiratur vel obtineatur, erit intrinsece et secundum suam substantiam practicus, etiamsi illi desit (ut ita dicam) status practicus.

42. *Unde oriatur formalis differentia inter habitum practicum et speculativum.*— Ex his ergo concludimus habitum practicum et speculativum differre primo et per se ex fine intrinseco, quia speculativus sistit in contemplatione veritatis quam propter se intendit, practicus tamen tradit cognitionem veritatis ut regulam et principium alicuius operis humani quod habeat rationem praxis. Unde consequenter etiam differunt ex suo genere in materia circa quam versantur, quia scientia practica necessario versari debet circa rem operabilem a sciente, quia proxime

que debe dirigir o regular inmediatamente su operación; mas la operación de uno sólo puede versar sobre una realidad operable por el mismo; y a la ciencia especulativa le compete de suyo el versar sobre una realidad no operable por el que sabe. Y si a veces versa sobre una realidad operable, difiere por lo menos de la ciencia práctica en el modo, porque ésta (según se dice comúnmente) versa sobre una realidad operable, de un modo operable, y ese modo redunda en el objeto formal, por lo que se dice que la ciencia práctica versa sobre una realidad operable en cuanto operable, mientras que la especulativa versa sobre una realidad en cuanto especulable, es decir, en cuanto posee en sí misma una verdad cognoscible, ya consista ésta en algo operable, ya no. Por tanto, ese modo de lo operable no excluye el que un hábito práctico pueda proceder por definiciones y demostraciones; porque estas cosas son comunes a toda ciencia; sino que únicamente añade que el modo de proceder sea tal que mediante él se adquiera un conocimiento que de suyo sea regla suficiente, y en su orden principio suficiente de la praxis. Y si no llega a esto, se detiene en la mera especulación, aunque la verdad sobre la que versa sea realmente operable, cosas todas que se pondrán más de manifiesto por las respuestas a los otros puntos propuestos, que pueden resolverse bastante brevemente.

Si, en una misma potencia, difieren esencialmente el hábito especulativo y el práctico

43. *La teología es al mismo tiempo ciencia práctica y especulativa.*— Así, pues, a propósito del segundo punto —si estas diferencias son esenciales a los hábitos intelectuales, o no—, supongo que ya no se trata de esa denominación que puede tomarse de la intención del operante, pues resulta manifiesto que es extrínseca y accidental. Esto supuesto, y pasando por alto las opiniones, respondo que, cuando estas diferencias son adecuadas a los hábitos, son esenciales, pero en alguna ocasión puede ocurrir que ninguna de ellas sea adecuada a algún hábito, y entonces, con relación a ella, lo práctico y lo especulativo no son diferencias tan esenciales que causen en él una diversidad esencial, aunque ese hábito difiera esencial-

debet dirigere aut regulare operationem eius; non potest autem operatio alicuius versari nisi circa rem ab ipso operabilem; scientia autem speculativa ex se habet versari circa rem non operabilem a sciente. Quod si versetur interdum circa rem operabilem, differt saltem a scientia practica in modo, quia haec (ut communiter dicitur) versatur circa rem operabilem, modo operabili, qui modus redundat in obiectum formale, et ideo dicitur practica scientia esse de re operabili ut operabilis est; speculativa vero de re ut speculabili, id est, quatenus in se habet veritatem cognoscibilem, sive illa consistat in operabili, sive non. Unde ille modus operabilis non excludit quin habitus practicus possit procedere definiendo et demonstrando; haec enim communia sunt omni scientiae; sed addit solum quod modus procedendi talis sit, ut per illum comparetur cognitio quae ex se sit sufficiens regula et in suo ordine sufficiens principium praxis. Quod si ad hoc non perveniat, in sola speculatione sistit, quamvis veritas in qua versatur sit in re operabili, quae omnia magis patebunt ex responsionibus ad alia puncta proposita, quae brevius expediri possunt.

Differantne essentialiter in eadem potentia habitus practicus et speculativus

43. *Theologia est practica simul et speculativa scientia.*— Circa secundum ergo punctum, an hae differentiae sint essentiales habituum intellectualium, necne, suppono iam non esse sermonem de illa denominatione quae potest sumi ex intentione operantis; nam illa manifeste est extrinseca et accidentalis. Quo supposito, et omissis opinionibus, respondeo, quando hae differentiae sunt adaequatae habitibus, eas esse essentiales, aliquando vero fieri posse ut alicui habitui neutra illarum sit adaequata, et tunc comparatione eius practicum et speculativum non esse ita essentiales differentias ut cau-

mente del hábito adecuadamente especulativo o del adecuadamente práctico. Esta solución se patentiza, en primer lugar, con ejemplos, pues la metafísica, que es adecuadamente o puramente especulativa, difiere esencialmente de otra ciencia puramente práctica; pero en teología, que, según la opinión más verdadera, es al mismo tiempo formalmente práctica y especulativa, esas diferencias no son esenciales, aunque la teología misma posea alguna diferencia por la que se distingue esencialmente de la ciencia puramente práctica o especulativa. La razón *a priori* consiste en que estas diferencias se toman del orden al fin y al objeto formal de la ciencia.

44. *De qué modo un solo hábito es práctico y especulativo.*— Pero algunos dudan de cómo es posible que estas diferencias, que en algunos hábitos causan una diversidad esencial, se reúnan formalmente en algún otro. Mas esto se comprenderá con facilidad, advirtiendo que estas diferencias pueden ser subalternas desde un punto de vista, y últimas desde otro, según las varias conveniencias y diferencias que se encuentran en las cosas. Por tanto, dos ciencias pueden coincidir en tratar ambas de una realidad operable en cuanto tal, y diferir en que una se ocupa adecuadamente de la realidad operable, es decir, sólo de ella, y la otra se ocupa no adecuadamente, sino de un modo superior o más universal. En este sentido, pues, lo práctico puede entenderse, bien en cuanto abstrae de lo adecuado y lo inadecuado, y en cuanto tal no pasa de ser una diferencia subalterna, bien en cuanto se ciñe y limita a un hábito adecuadamente práctico, y entonces es una diferencia última; y lo mismo ocurre, de manera proporcional, con lo especulativo. Por tanto, esas diferencias no causan una diversidad esencial sino en cuanto son últimas, y en cuanto tales nunca se reúnen en el mismo hábito; pero, en cuanto son subalternas, pueden reunirse, ya que una misma realidad puede tener diferencias subalternas constitutivas de géneros que no están colocados de manera subalterna entre sí. Sobre el problema de si, aparte de la teología divina, existe alguna ciencia natural simultáneamente práctica y especulativa, hablaré dentro de poco; ahora nos limitamos a decir que por parte del sujeto no repugna, ya que la misma facultad del entendimiento es al mismo tiempo práctica y especu-

sent in eo essentialem diversitatem, quamvis ille habitus essentialiter differat ab habitu adaequate speculativo vel adaequate practico. Haec resolutio primo patet exemplis, nam metaphysica, quae est adaequate seu pure speculativa, essentialiter differt ab alia scientia pure practica; in theologia vero, quae iuxta veriorem sententiam simul practica est et speculativa formaliter, differentiae illae non sunt essentiales, quamvis ipsa theologia habeat aliquam differentiam qua essentialiter differt a scientia pure practica vel speculativa. Ratio vero a priori est quia hae differentiae sumuntur ex ordine ad finem et obiectum formale scientiae.

44. *Quomodo unus habitus, practicus et speculativus.*— Sed dubitant multi quo modo possint differentiae, quae in aliquibus causant diversitatem essentialem, formaliter coniungi in aliquo. Sed hoc facile intelligetur, advertendo esse posse has differentias sub quadam consideratione subalternas, et sub alia ultimas, iuxta varias convenientias et differentias quae in rebus inveniuntur. Possunt ergo duae scientiae in hoc convenire, quod utraque agit de re operabili ut sic, differre vero quia una agit adaequate de re operabili, seu tantum de illa, alia vero non adaequate, sed superiori aut universaliori modo. Sic ergo practicum sumi potest, vel ut abstrahit ab adaequato et inadaequato, et ut sic est tantum differentia subalterna, vel ut definitur ac limitatur ad habitum adaequate practicum, et sic est differentia ultima, et idem proportionaliter est de speculativo. Illae ergo differentiae non causant diversitatem essentialem nisi ut ultimae sunt, et ut sic nunquam coniunguntur in eodem habitu; ut autem sunt subalternae, possunt coniungi, quia eadem res potest habere differentias subalternas constituentes genera inter se non subalternatim posita. An vero praeter divinam theologiam sit aliqua scientia naturalis simul practica et speculativa, dicam paulo inferius; nunc solum dicimus, ex parte quidem subiecti non repugnare, nam eadem facultas intellectus simul practica est et speculativa. Quod exemplum ap-

lativa. Y este ejemplo resulta apto también para explicar lo que hemos dicho a propósito de las diferencias *práctico* y *especulativo*.

45. *El hábito de la fe es simultáneamente práctico y especulativo.— Si ocurre lo mismo con el "lumen gloriae" y la visión beatífica.—* Pero acerca de esto debe observarse, en último lugar, que la presente opinión ha de explicarse de manera distinta si el hábito es una cualidad simple, o si es una colección de varias cualidades subordinadas. Porque, en el primer sentido, no sólo una misma ciencia o hábito, sino también una misma cualidad simple será al mismo tiempo práctica y especulativa, de igual modo que un mismo entendimiento, aun siendo una cualidad simple, es práctico y especulativo, por ser principio del conocimiento práctico y del especulativo. Y de esta manera estimo que el hábito de la fe infusa, aunque sea una cualidad simple, es simultáneamente práctico y especulativo; porque no sólo es principio de la contemplación de las verdades divinas, sino también regla de los principios o verdades por las cuales han de dirigirse las operaciones humanas para que posean cierta honestidad superior. Y quizá ocurra igual con el *lumen gloriae;* más aún, muchos creen lo mismo de la visión beatífica, pues en las realidades del orden supremo no sólo un mismo principio, sino también un mismo acto puede abarcar las dos razones de práctico y especulativo a imitación de la ciencia divina; pero de esto nos ocupamos en otro lugar. Ahora bien, si la ciencia está compuesta de varias cualidades, según la diversidad de los principios y de las conclusiones, entonces una misma ciencia humana no podrá ser simultáneamente práctica y especulativa según una misma cualidad, sino según cualidades diversas, porque una sola e idéntica conclusión no es al mismo tiempo práctica y especulativa; y se dice que esas cualidades se multplican de acuerdo con la variedad de las conclusiones. Y de esta manera también los hábitos de los principios se dividen en sindéresis y entendimiento, por versar sobre los principios prácticos y los especulativos. Pero alguno podría decir fácilmente que ese hábito es uno en virtud de cierto conjunto y, por tanto, práctico y especulativo al mismo tiempo, aunque según partes diversas.

tum etiam est ad declarandum quod diximus de differentiis *practico* et *speculativo*.

45. *Fidei habitus est practicus simul et speculativus.— An idem sit de lumine gloriae et visione beata.—* Est autem circa hoc ultimo observandum sententiam hanc aliter declarandam esse, si habitus est simplex qualitas, aut si est collectio plurium qualitatum subordinatarum. Nam priori modo non solum eadem scientia vel habitus, sed etiam eadem simplex qualitas erit simul practica et speculativa; sicut idem intellectus, licet sit simplex qualitas, est practicus et speculativus, quia est principium notitiae practicae et speculativae. Et hoc modo censeo, habitum fidei infusae, etiamsi simplex qualitas sit, simul esse practicum et speculativum; nam et est principium contemplandi veritates divinas et regula principiorum seu veritatum quibus humanae operationes dirigendae sunt ut superiorem quamdam honestatem habeant. Et idem fortasse est de lumine gloriae; immo multi idem credunt de visione ipsa beata, quia in rebus supremi ordinis non solum idem principium, sed etiam idem actus potest complecti utramque rationem practici et speculativi ad imitationem divinae scientiae; sed de hoc alias. At vero, si scientia est composita ex pluribus qualitatibus pro diversitate principiorum et conclusionum, sic non poterit eadem humana scientia esse simul practica et speculativa secundum eamdem qualitatem, sed secundum diversas, quia una et eadem conclusio non est simul practica et speculativa; qualitates autem illae dicuntur multiplicari iuxta varietatem conclusionum. Et ita etiam habitus principiorum dividuntur in synderesim et intellectum, ex eo quod circa principia practica et speculativa versantur. Posset autem quis facile dicere illum habitum esse unum collectione quadam, et ita simul practicum et speculativum, quamvis secundum diversas partes.

Si lo práctico y lo especulativo difieren realmente o por la razón

46. Por la solución de la duda anterior resulta fácil la respuesta a la tercera, aunque a propósito de ella suscite alguna dificultad Aristóteles, el cual parece separar a veces el entendimiento especulativo y el práctico como potencias realmente distintas, según es patente por el lib. III *De anima,* c. 10, donde primero, en el texto 50, dice que el entendimiento que es principio de actividad difiere del entendimiento especulativo por el fin; y después, en el texto 53, se expresa así: *También es claro que, quienes dividen las partes del alma, suponiendo que dividan y separen las potencias, deben conceder que son muchas: el principio de la nutrición, el de la sensación, el de la deliberación y el de la apetición; porque éstos difieren entre sí más que la potencia concupiscible y la irascible.* En este pasaje, por potencia intelectiva y deliberativa parece entender el entendimiento especulativo y el práctico, y establecer abiertamente entre ellos una distinción real. De manera semejante, en el lib. VI de la *Etica,* c. 1, distingue dos partes del alma, de las cuales dice que difieren genéricamente: una, por la que contemplamos; otra, por la que deliberamos acerca de las cosas que debemos hacer.

47. *El entendimiento práctico no se distingue realmente del entendimiento especulativo.—* Sin embargo, es cierto que estas facultades no son realmente distintas, como enseñan Santo Tomás, en I, q. 79, a. 11, y todos, y resulta evidente de suyo, ya que el entendimiento es una potencia universal que tiene por objeto el ente o la verdad. Por eso, la verdad operable y la no operable, con respecto al entendimiento, vienen a ser como diferencias materiales o inadecuadas. Además, no pueden distinguirse en la realidad las facultades, ya porque la razón de componer y de discurrir es idéntica en toda materia, y requiere por igual una potencia cognoscitiva espiritual, ya también porque es una misma la facultad que, mediante la luz natural, asiente a los primeros principios, tanto especulativos como prácticos; porque es idéntico el modo de asentir en todos ellos, en virtud de la inmediata conexión de los términos; pero la sola diversidad de términos no requiere diversidad de potencia, puesto que una misma virtud intelectiva es suficiente para apre-

An practicum et speculativum re vel ratione differant

46. Ex resolutione praecedentis dubii facilis est responsio ad tertium, quamquam nonnullam difficultatem circa illud ingerat Aristoteles, qui aliquando videtur separare intellectum speculativum et practicum tamquam potentias reipsa distinctas, ut patet ex III de Anima, c. 10, ubi primum ait, in textu 50, intellectum qui est principium agendi fine differre ab intellectu speculativo; postea vero, textu 53, sic ait: *Constat etiam eos oportere qui partes animae dividunt, si modo potentias dividant atque separent, complures ipsas esse concedere: nutriendi principium, sentiendi, intelligendi, deliberandi et appetendi, haec enim plus inter sese differunt quam potentia cupiendi et irascendi.* Ubi per potentiam intelligendi et deliberandi intellectum speculativum et practicum intelligere videtur, et inter eos distinctionem realem aperte constituere. Et similiter VI Ethic., c. 1, distinguit duas partes animae, quas dicit genere differre, aliam qua contemplamur, aliam qua de rebus agendis consultamus.

47. *Intellectus practicus non distinguitur in re ab intellectu speculativo.—* Nihilominus certum est has facultates non esse in re distinctas, ut D. Thomas, I, q. 79, a. 11, et omnes docent, et est per se evidens, nam intellectus est universalis potentia habens pro obiecto ens aut verum. Unde verum operabile et non operabile respectu intellectus sunt quasi differentiae materiales vel inadaequatae. Item non possunt distingui facultates in re, tum quia ratio componendi et discurrendi eadem est in omni materia, et aeque requirit spiritualem potentiam cognoscitivam; tum etiam quia eadem facultas est quae per naturale lumen assentitur primis principiis, tam speculativis quam practicis; est enim idem modus assentiendi in omnibus illis ex immediata connexione terminorum; sola autem terminorum diversitas non requirit diversitatem potentiae, cum eadem vis intellectiva sufficiat ad apprehendendum huius-

hender esos términos y penetrar las razones de los mismos; luego también es idéntica la virtud o facultad intelectiva que discurre a partir de unos y otros principios. Debe añadirse, asimismo, que entre las verdades prácticas y las especulativas hay una conexión tan grande, que muchas veces no pueden conocerse con exactitud las prácticas sin ayuda de las otras de las cuales dependen, por lo que no hay ninguna ciencia hasta tal punto práctica, que, o no tenga nada de especulación, o por lo menos no esté de algún modo subordinada o sea subalterna de una ciencia especulativa. Y, por eso, la ciencia especulativa es, por su género, anterior y más noble, como dijo Aristóteles en el proemio de esta obra. Luego el principio del conocimiento especulativo y del práctico debe ser necesariamente idéntico en cuanto a la virtud intelectiva. Se confirma, por último, porque parece que la opinión y la ciencia difieren más que lo práctico y lo especulativo; pero la facultad de saber y de opinar es la misma; luego mucho más lo serán el entendimiento práctico y el especulativo.

48. *Si Aristóteles afirmó que el entendimiento práctico es realmente distinto del especulativo.*— Y Aristóteles no pudo opinar lo contrario; antes bien, Santo Tomás, en el lugar citado, infiere esta misma opinión del axioma según el cual el entendimiento especulativo se hace práctico por extensión, axioma que él refiere tomándolo de Aristóteles, lib. III *De anima.* Además, por el hecho de que el conocimiento práctico sólo se distingue del especulativo por el fin, como dice Aristóteles en el mismo pasaje del lib. III *De anima.* Esta diferencia, con respecto a la facultad cognoscitiva, es accidental. Por eso, en el caso de la fantasía, es también manifiesto —según Aristóteles—, que se trata de una misma facultad, que a su modo es especulativa y operativa. Consiguientemente, cuando Aristóteles enumera como potencias diversas del alma la intelectiva y la deliberativa, alguno podría entender por la deliberativa no el entendimiento práctico, sino la voluntad; porque primero enumera la potencia sensitiva y la intelectiva y después la potencia deliberativa y la apetitiva; luego con razón pueden entenderse con estas palabras los dos apetitos correspondientes al sentido y al entendimiento. Pero esto no es satisfactorio, porque *deliberar* significa propiamente tomar consejo; de ahí que otra versión, en ese pasaje, en lugar de *deliberativo* traduzca *consiliativo.* Por eso es

mejor decir que, en el lugar citado, Aristóteles no distingue estas potencias como realmente distintas en cuanto a la facultad, sino en cuanto a las funciones. Y no es preciso que en todas las cosas que allí se enumeran se dé una distinción igual o semejante; así como, en el lib. VI de *Etica,* c. 5, Aristóteles distingue dos partes del alma, la opinativa y la científica, las cuales es manifiesto que no son facultades realmente diversas. Añádase que del lugar citado del lib. III *De anima* no se infiere tanto que el entendimiento práctico y el especulativo difieren realmente, como que la potencia irascible y la concupiscible no se distinguen en la realidad más de lo que se distinguen el entendimiento práctico y el especulativo, cosa que quizá sea verdad, de lo cual nos ocupamos en otro sitio.

49. Así, pues, está claro que, por parte del sujeto, no se colige necesariamente la distinción real entre el hábito intelectual práctico y el especulativo; porque se ha demostrado que el sujeto de uno y otro es idéntico en la realidad. Ni tampoco, en sentido inverso, se colige de la unidad de la potencia la identidad entre los mismos hábitos, porque en una misma potencia pueden darse hábitos realmente distintos, como se ha probado antes. En consecuencia, hay que investigar por otra parte cómo difieren tales hábitos, concretamente recurriendo al principio establecido en el punto anterior. Pues, cuando lo práctico y lo especulativo son diferencias adecuadas de los hábitos, es señal de que esos hábitos también difieren realmente, porque cada uno de ellos posee su entidad propia distinta de la potencia y adecuada a un objeto enteramente distinto; luego son entidades distintas entre sí. Ahora bien, cuando son diferencias inadecuadas del hábito, entonces el hábito práctico y el especulativo no difieren realmente, sino según la razón mediante nuestros conceptos inadecuados, al modo como difieren el entendimiento práctico y el especulativo, o como el sentido común, en cuanto versa inadecuadamente sobre los colores y los sonidos, a lo sumo puede distinguirse por la razón, aunque los sentidos inferiores, que se refieren adecuadamente a otros objetos, se distingan realmente.

Si es adecuada la división expuesta

50. También resulta fácil por lo dicho la solución de la cuarta duda, que se refiere a la suficiencia de esta división. Porque no puede imaginarse ningún hábito

modi terminos eorumque rationes penetrandas; ergo eadem etiam est vis seu facultas intellectiva quae ex utrisque principiis discurrit. Adde etiam tantam esse connexionem inter veritates practicas et speculativas, ut saepe non possint practicae exacte cognosci sine adminiculo aliarum a quibus pendent, et ideo nulla est scientia adeo practica, quae vel non aliquid habeat speculationis, vel saltem non sit aliquo modo subordinata vel subalterna scientiae speculativae. Ac propterea speculativa scientia ex suo genere est prior et nobilior, ut Aristoteles dixit in prooemio huius operis. Ergo principium cognitionis speculativae et practicae necessario debet esse idem quoad vim intelligendi. Et confirmatur tandem, quia plus differre videtur opinio et scientia quam practicum et speculativum; sed facultas sciendi et opinandi eadem est; ergo multo magis intellectus practicus et speculativus.

48. *Aristoteles an in re distinctum asseruerit intellectum practicum ab speculativo.*— Neque Aristoteles potuit oppositum sentire; quin potius D. Thomas, citato loco, hanc eamdem sententiam colligit ex illo axiomate quod intellectus speculativus extensione fit practicus, quod etiam ipse affert ex Aristotele, III de Anima. Item, ex eo quod cognitio practica ex fine tantum distinguitur ab speculativa, ut in eodem loco lib. III de Anima Aristoteles dicit. Quae differentia respectu cognoscitivae facultatis accidentalis est. Unde etiam in phantasia manifestum est, secundum Aristotelem, eamdem esse facultatem quae suo modo speculativa est et operativa. Cum ergo Aristoteles numerat ut diversas potentias animae intellectivam et deliberativam, posset quis per deliberativam intelligere non intellectum practicum, sed voluntatem; numerat enim prius sensitivam et intellectivam potentiam, et deinde numerat deliberativam et appetitivam potentiam; recte ergo possunt per haec verba intelligi duo appetitus correspondentes sensui et intellectui. Sed hoc non placet, quia *deliberare* proprie significat consilium capere. Unde alia translatio ibi pro *deliberativo* habet *consiliativum.* Et ideo melius dicitur ibi Aristotelem non distinguere has potentias ut in re distinctas quoad facultatem, sed quoad munera. Neque oportet in omnibus quae ibi numerantur esse aequalem aut similem distinctionem. Sicut etiam VI Ethic., c. 5, distinguit Aristoteles duplicem partem animae, opinativam et scientificam, quas tamen constat non esse in re diversas facultates. Adde ex citato loco III de Anima non tam colligi intellectum practicum et speculativum in re distingui quam irascibilem et concupiscibilem non plus distingui in re quam intellectum practicum et speculativum, quod fortasse verum est, de quo alias.

49. Constat igitur ex parte subiecti non necessario colligi realem distinctionem inter intellectualem habitum practicum et speculativum; nam ostensum est utriusque subiectum in re idem esse. Nec vero e converso ex unitate potentiae colligitur identitas inter ipsos habitus, quia in eadem potentia possunt esse habitus realiter distincti, ut supra ostensum est. Igitur aliunde inquirendum est quo modo huiusmodi habitus differant, nimirum ex principio posito in superiori puncto. Nam quando practicum et speculativum sunt adaequatae differentiae habituum, signum est illos habitus etiam realiter differre, quia unusquisque eorum habet entitatem propriam distinctam a potentia et adaequatam obiecto omnino distincto; ergo sunt inter se entitates distinctae. At vero quando sunt differentiae inadaequatae habitus, tunc habitus practicus et speculativus non differunt re, sed ratione per nostros conceptus inadaequatos, ad eum modum quo differunt intellectus practicus et speculativus, vel sicut sensus communis, ut versatur circa colores et sonos inadaequate, ad summum potest ratione distingui, quamquam inferiores sensus, qui adaequate respiciunt alia obiecta, realiter distinguantur.

Sitne adaequata dicta divisio

50. Quarti etiam dubii, quod est de sufficientia huius divisionis, resolutio ex dictis facilis est. Nullus enim habitus excogitari

que no sea o práctico o especulativo, ya que, en cierto modo, estos hábitos implican una contradicción inmediata. Pues todo hábito intelectual tiende necesariamente al conocimiento de la verdad o bajo la razón de verdad. Por tanto, o tiende al conocimiento de la verdad por sí misma, y ese hábito es especulativo, o tal conocimiento se ordena a otro fin, y entonces se constituye en hábito práctico. Mas entre esos dos miembros, a saber, el conocimiento de la verdad por sí misma o por otra cosa, no puede entenderse uno intermedio; luego entre lo práctico y lo especulativo no puede darse un medio por negación de ambos extremos. Y esto puede confirmarse también, ya por la potencia en la que se encuentran tales hábitos, la cual se divide suficientemente en entendimiento práctico y especulativo, ya también por los actos y oficios de esa potencia, que ha sido dada al hombre por razón de la perfección y excelencia que encierra la contemplación de la verdad, y también para que sea como una luz que dirija y gobierne al hombre en todas sus acciones, en cuanto están sometidas a su poder, ya se ordenen a proteger y conservar la vida moral, ya la natural y corpórea. Y también en este sentido distinguieron los filósofos una doble felicidad del hombre: la activa y la contemplativa, como resulta manifiesto por Aristóteles, lib. X de la *Etica*. De manera semejante, la filosofía cristiana distingue dos clases de vida: la activa y la contemplativa, a las que Aristóteles, en el lib. I de la *Etica*, c. 5, añadió la vida de placer, la cual no se cuenta entre las humanas porque más bien es bestial y no se rige por la razón. Por tanto, los hábitos humanos o intelectuales quedan suficientemente comprendidos en la división dada.

51. *La teología es más especulativa que práctica.*— Ahora bien, en cuanto a saber si entre esos dos miembros puede darse un medio como por participación de ambos extremos, la solución —en lo que respecta a la realidad— es clara por lo dicho. Efectivamente, si alguien llama medio al hábito que sea al mismo tiempo práctico y especulativo, es verdad que se da un hábito de esa clase; si debe llamarse medio o no, será cuestión de nombre. Pero, hablando en absoluto, dicha división es suficiente, ya porque, cuando se divide el hábito intelectual en práctico y especulativo, no conviene tomar esas diferencias como últimas, sino como subal-

potest qui vel practicus vel speculativus non sit, nam quodammodo includunt hi habitus immediatam contradictionem. Omnis enim habitus intellectualis ad cognitionem veri vel sub ratione veri necessario tendit. Aut ergo tendit in cognitionem veri propter seipsam, et talis habitus est speculativus, vel talis cognitio in alium finem ordinatur, et sic constituitur habitus practicus. Inter illa autem duo membra, scilicet, cognitionem veri propter se, vel propter aliud, non potest intelligi medium; ergo inter practicum et speculativum non potest dari medium per negationem utriusque extremi. Quod etiam confirmari potest, tum ex potentia in qua sunt tales habitus, quae sufficienter dividitur in intellectum practicum et speculativum; tum ex actibus et muneribus illius potentiae, quae data est homini propter perfectionem et excellentiam quae est in veritate contemplanda, atque etiam ut sit quasi lumen dirigens et gubernans hominem in omnibus actionibus suis, quatenus subduntur potestati eius, sive ad moralem vitam sive ad naturalem et corpoream tuendam et conservandam ordinentur. Et ita etiam philosophi distinxerunt duplicem hominis felicitatem, activam scilicet et contemplativam, ut patet ex Arist., X Ethic. Et similiter philosophia christiana duplicem distinguit vitam, activam et contemplativam, cui Aristot., I Ethic., c. 5, addidit vitam voluptuosam, quae inter humanas non computatur, quia bestialis potius est et ratione non regitur. Habitus ergo humani seu intellectuales sufficienter sub illa divisione comprehenduntur.

51. *Theologia magis est speculativa quam practica.*— An vero possit inter illa duo membra dari medium quasi per participationem utriusque extremi, quantum ad rem quidem spectat, clara est resolutio ex dictis. Nam, si quis medium appellet habitum qui simul sit practicus et speculativus, verum quidem est dari huiusmodi habitum; an vero appellandum sit medium, necne, quaestio erit de nomine. Simpliciter tamen loquendo, sufficiens est illa divisio, tum quia, cum dividitur habitus intellectualis in practicum et speculativum, non oportet sumere illas differentias ut ultimas, sed ut subalternas,

ternas, con lo cual el hábito que es simultáneamente práctico y especulativo queda comprendido bajo ambos miembros por diversas razones; ya también porque, como en un caso semejante dijo Santo Tomás, II-II, q. 179, a. 2, ad 2, *el medio que consta de extremos contiene virtualmente los extremos, pero siempre domina en él uno de los extremos, del cual recibe su denominación absoluta;* como también, a propósito de la teología sobrenatural, que es al mismo tiempo especulativa y práctica, dijo el mismo Santo Tomás, en otro pasaje, que es más especulativa, pues en virtud de su objeto primario es especulativa.

52. *Se reprueba a Escoto, que afirma lo contrario.*— Aunque Escoto, en el *Prólogo*, q. 4, estima, por el contrario, que la ciencia que se extiende de alguna manera a la praxis debe calificarse de práctica en absoluto, porque tal ciencia no existe absolutamente por sí misma, sino por razón de otra cosa. Pero no se expresa rectamente, y parece engañarse en dos cosas. Primero, por haber estimado que basta para la razón de acto práctico el que excite el afecto de cualquier manera, por lo que denomina acto práctico incluso a la contemplación de Dios por nuestra parte. Pero esto no es legítimo, ya que para la razón de acto práctico del entendimiento es necesario que verse sobre la praxis en calidad de objeto o materia "sobre la cual", como consta suficientemente por lo dicho y observaron Capréolo, Gregorio, Gabriel y otros, en el lugar citado del *Prólogo*. Más aún: el propio Santo Tomás, a quien cita Capréolo, enseña lo mismo, *In III*, dist. 23, q. 2, a. 3, quaestiunc. 2, y *De Veritate*, q. 14, a. 4. La razón consiste en que del conocimiento, por más que sea especulativo, se sigue un deleite, según consta por el lib. X de la *Etica*, c. 7 y 8, mas no por modo de dirección o de regla práctica, sino por consecuencia natural; y, de manera semejante, la contemplación de Dios excita el amor en virtud de la excelencia y bondad del objeto, no porque la contemplación misma se refiera esencial e intrínsecamente a ese fin.

53. En segundo lugar, parece que Escoto no advirtió que, cuando un mismo hábito realiza simultáneamente actos especulativos y prácticos, aunque según una razón o referencia no tienda al conocimiento de la verdad por sí misma, no obs-

et ita habitus ille qui simul practicus est et speculativus, sub utroque illorum membrorum ob diversas rationes comprehenditur; tum etiam quia, ut in simili dixit D. Thomas, II-II, q. 179, a. 2, ad 2, *medium quod extremis constat, virtute continet extrema, semper tamen in eo alterum extremorum dominatur, a quo absolutam sumit denominationem.* Sicut de supernaturali theologia, quae simul speculativa et practica est, dixit alibi[1] idem D. Thomas magis esse speculativam, quia ex primario obiecto speculativa est.

52. *Scotus contrarium asserens improbatur.*— Quamquam Scotus, in Prologo, q. 4, e converso existimet scientiam quae ad praxim quovis modo extenditur simpliciter esse dicendam practicam, quia talis scientia simpliciter non est propter se, sed propter alium. Sed non recte loquitur, et in duobus deceptus videtur. Primo, quia existimavit ad rationem actus practici satis esse quod quacumque ratione excitet affectum, et ideo etiam ipsam contemplationem Dei in nobis vocat actum practicum. Sed non recte, quia ad rationem actus practici intellectus necesse est ut versetur circa praxim ut obiectum seu materiam circa quam, ut ex dictis satis constat, et notarunt Capreolus, Greg., Gabriel, et alii in Prologo, loc. cit. Immo et D. Thomas, quem Capreolus refert, idem docet In III, dist. 23, q. 2, a. 3, quaestiunc. 2, et q. 14 de Verit., a. 4. Et ratio est quia ex cognitione quantumvis speculativa sequitur delectatio, ut constat ex X Ethic., c. 7 et 8, non tamen per modum directionis aut regulae practicae, sed naturali consecutione; et similiter contemplatio Dei excitat amorem ex vi excellentiae et bonitatis obiecti, non quia ipsa contemplatio per se et intrinsece ad illud finem referatur.

53. Deinde, non videtur animadvertisse Scotus, quando idem habitus simul habet actus speculativos et practicos, quamvis secundum unam rationem vel habitudinem non tendat in cognitionem veritatis propter

[1] I, q. 2, a. 4.

tante, según otra participa de esta perfección, y por ello no repugna que un hábito que es práctico en un aspecto, sea especulativo en otro, ni tampoco que algunas veces sea en mayor medida o absolutamente especulativo.

54. *Si la medicina es especulativa y práctica.— Si la lógica es especulativa y práctica.*— Y de esta manera piensan algunos que debe filosofarse, no sólo acerca de la teología divina, sino también a propósito de muchas ciencias naturales. Efectivamente, aunque esto convenga a la teología por una razón más eminente y elevada, por causa de la excelencia de la iluminación que se apoya en la revelación, y por causa de la eminencia de Dios en sí mismo y en cuanto primer principio y fin último, no obstante, atendiendo a una razón inferior, puede encontrarse algo semejante en las ciencias naturales. Así, con respecto a la medicina piensa lo mismo Santo Tomás, en su comentario al *De Trinitate,* de Boecio, en la cuestión de la división de las ciencias, a. 1. Porque la medicina es absolutamente práctica en virtud de su fin principal y en su mayor parte, a pesar de lo cual contempla muchas cosas especulativamente. Y en este sentido suele dividirse la medicina en especulativa y práctica, no como en ciencias por completo diversas, sino como en diversas partes o aspectos de una misma ciencia. También piensan muchos lo mismo acerca de la filosofía moral; pues, sin duda, considera muchas cosas especulativamente, aunque parezca que en absoluto se ordena a la operación moral, y por ello se juzgue que es más bien práctica. Y de igual manera podemos hablar con probabilidad a propósito de la lógica, en sentido opuesto; porque es absolutamente una ciencia especulativa, aunque en parte sea también práctica, ya que dirige las operaciones del entendimiento, para que se realicen artificiosamente del modo que pueden hacerse, por lo que se denomina también arte liberal; no obstante, para esa dirección contempla muchas cosas, y casi en su mayor parte, de manera puramente especulativa, y lleva a cabo esa misma dirección especulando la naturaleza y las propiedades naturales de los mismos actos del entendimiento, más bien que instruyendo prácticamente al entendimiento sobre la manera como debe operar, según advierte muy bien Herveo, *Quodl. I,* q. 3. Pero esto es suficiente acerca de esta cuestión y de las divisiones de los hábitos, y, en consecuencia, de las especies de la cualidad.

seipsam, tamen secundum aliam participare hanc perfectionem, ideoque non repugnare quominus habitus qui secundum aliquid est practicus, secundum aliud sit speculativus, ac etiam interdum magis vel simpliciter speculativus.

54. *Medicina an speculativa et practica.— Logica an speculativa et practica.*— Atque ita censent aliqui philosophandum esse, non solum de divina theologia, sed etiam de multis scientiis naturalibus. Nam, licet hoc eminentiori et altiori ratione theologiae conveniat propter excellentiam luminis quod in revelatione nititur et propter eminentiam Dei secundum se et ut est primum principium et finis ultimus, tamen secundum aliquam inferiorem rationem aliquid simile reperiri potest in scientiis naturalibus. Ut de medicina sentit idem D. Thomas, super Boetium, de Trinitate, in quaestione de divisione scientiarum, a. 1. Est enim medicina simpliciter practica ex praecipuo fine et ex maiori parte eius, et tamen plura speculative contemplatur. Et sic distingui solet medicina in speculativam et practicam, non ut in scientias omnino diversas, sed ut in diversas partes seu rationes eiusdem scientiae. Idem etiam multi existimant de philosophia morali; sine dubio enim multa speculative considerat, quamvis absolute ad morale opus ordinari videatur, et ideo magis practica censeatur. Atque ad eumdem modum possumus probabiliter loqui de logica, opposito modo; est enim simpliciter scientia speculativa, quamvis ex parte etiam sit practica; dirigit enim operationes intellectus, ut artificiose fiant eo modo quo fieri possunt, unde et ars liberalis appellatur; tamen ad hanc directionem multa, et fere maiori ex parte contemplatur pure speculative, et ipsammet directionem magis facit speculando naturam et proprietates naturales ipsorum actuum intellectus, quam practice instruendo intellectum quomodo debeat operari, ut bene animadvertit Hervaeus, Quodl. I, q. 3. Sed de hac re et divisionibus habituum, atque ideo de speciebus qualitatis haec sint satis.

DISPUTACION XLV

SOBRE LA CONTRARIEDAD DE LAS CUALIDADES

RESUMEN

El propio Suárez, en el proemio de la presente disputación, nos da a conocer la conexión que ésta guarda con las anteriores y el programa a que se ajusta su contenido; dicho programa puede resumirse así:

I. Noción y división de la oposición (Sec. 1).
II. Definición propia de la contrariedad (Sec. 2).
III. En qué realidades se da la contrariedad (Sec. 3-4).

SECCIÓN I

Después de indicar el sentido en que aquí se toma la oposición (1), el Doctor Eximio expone la noción general de oposición y su primera división en positiva y negativa (2-4), subdividiendo esta última en privativa y contradictoria (5-7), y la primera en relativa y contraria (8-9). La división es suficiente (10). En cuanto a saber de qué clase es, debe tenerse en cuenta que la razón de oposición se realiza de manera esencial y primaria en la negativa o de contradicción, por lo cual entre los opuestos contrarios y los relativos media una analogía según cierta atribución, mientras que entre los contradictorios y los privativos no se da analogía propia (11-12).

SECCIÓN II

Excluyendo los otros tres géneros de opuestos, se centra la atención sobre los contrarios (1), cuya definición se toma de Aristóteles (2). Pero a propósito de ella surgen varias dudas, que el autor va planteando y resolviendo:

1.ª Si todos los contrarios están contenidos dentro de un mismo género (3-5); con esta ocasión se expone un pasaje difícil de Aristóteles (6-7) y se decide qué género —y de qué clase— debe ser común a los contrarios (8).

2.ª En qué sentido todos los contrarios han de ser máximamente distantes entre sí (9-11), y si a cada contrario se opone un solo contrario (12).

3.ª Si los contrarios se excluyen mutuamente de un mismo sujeto (13-17). De aquí se desprenden, como corolarios, algunas diferencias entre los contrarios y los demás opuestos (18-20).

tante, según otra participa de esta perfección, y por ello no repugna que un hábito que es práctico en un aspecto, sea especulativo en otro, ni tampoco que algunas veces sea en mayor medida o absolutamente especulativo.

54. *Si la medicina es especulativa y práctica.— Si la lógica es especulativa y práctica.*— Y de esta manera piensan algunos que debe filosofarse, no sólo acerca de la teología divina, sino también a propósito de muchas ciencias naturales. Efectivamente, aunque esto convenga a la teología por una razón más eminente y elevada, por causa de la excelencia de la iluminación que se apoya en la revelación, y por causa de la eminencia de Dios en sí mismo y en cuanto primer principio y fin último, no obstante, atendiendo a una razón inferior, puede encontrarse algo semejante en las ciencias naturales. Así, con respecto a la medicina piensa lo mismo Santo Tomás, en su comentario al *De Trinitate,* de Boecio, en la cuestión de la división de las ciencias, a. 1. Porque la medicina es absolutamente práctica en virtud de su fin principal y en su mayor parte, a pesar de lo cual contempla muchas cosas especulativamente. Y en este sentido suele dividirse la medicina en especulativa y práctica, no como en ciencias por completo diversas, sino como en diversas partes o aspectos de una misma ciencia. También piensan muchos lo mismo acerca de la filosofía moral; pues, sin duda, considera muchas cosas especulativamente, aunque parezca que en absoluto se ordena a la operación moral, y por ello se juzgue que es más bien práctica. Y de igual manera podemos hablar con probabilidad a propósito de la lógica, en sentido opuesto; porque es absolutamente una ciencia especulativa, aunque en parte sea también práctica, ya que dirige las operaciones del entendimiento, para que se realicen artificiosamente del modo que pueden hacerse, por lo que se denomina también arte liberal; no obstante, para esa dirección contempla muchas cosas, y casi en su mayor parte, de manera puramente especulativa, y lleva a cabo esa misma dirección especulando la naturaleza y las propiedades naturales de los mismos actos del entendimiento, más bien que instruyendo prácticamente al entendimiento sobre la manera como debe operar, según advierte muy bien Herveo, *Quodl. I,* q. 3. Pero esto es suficiente acerca de esta cuestión y de las divisiones de los hábitos, y, en consecuencia, de las especies de la cualidad.

seipsam, tamen secundum aliam participare hanc perfectionem, ideoque non repugnare quominus habitus qui secundum aliquid est practicus, secundum aliud sit speculativus, ac etiam interdum magis vel simpliciter speculativus.

54. *Medicina an speculativa et practica.— Logica an speculativa et practica.*— Atque ita censent aliqui philosophandum esse, non solum de divina theologia, sed etiam de multis scientiis naturalibus. Nam, licet hoc eminentiori et altiori ratione theologiae conveniat propter excellentiam luminis quod in revelatione nititur et propter eminentiam Dei secundum se et ut est primum principium et finis ultimus, tamen secundum aliquam inferiorem rationem aliquid simile reperiri potest in scientiis naturalibus. Ut de medicina sentit idem D. Thomas, super Boetium, de Trinitate, in quaestione de divisione scientiarum, a. 1. Est enim medicina simpliciter practica ex praecipuo fine et ex maiori parte eius, et tamen plura speculative contemplatur. Et sic distingui solet medicina in speculativam et practicam, non ut in scientias omnino diversas, sed ut in diversas partes seu rationes eiusdem scientiae. Idem etiam multi existimant de philosophia morali; sine dubio enim multa speculative considerat, quamvis absolute ad morale opus ordinari videatur, et ideo magis practica censeatur. Atque ad eumdem modum possumus probabiliter loqui de logica, opposito modo; est enim simpliciter scientia speculativa, quamvis ex parte etiam sit practica; dirigit enim operationes intellectus, ut artificiose fiant eo modo quo fieri possunt, unde et ars liberalis appellatur; tamen ad hanc directionem multa, et fere maiori ex parte contemplatur pure speculative, et ipsammet directionem magis facit speculando naturam et proprietates naturales ipsorum actuum intellectus, quam practice instruendo intellectum quomodo debeat operari, ut bene animadvertit Hervaeus, Quodl. I, q. 3. Sed de hac re et divisionibus habituum, atque ideo de speciebus qualitatis haec sint satis.

DISPUTACION XLV

SOBRE LA CONTRARIEDAD DE LAS CUALIDADES

RESUMEN

El propio Suárez, en el proemio de la presente disputación, nos da a conocer la conexión que ésta guarda con las anteriores y el programa a que se ajusta su contenido; dicho programa puede resumirse así:

I. Noción y división de la oposición (Sec. 1).
II. Definición propia de la contrariedad (Sec. 2).
III. En qué realidades se da la contrariedad (Sec. 3-4).

SECCIÓN I

Después de indicar el sentido en que aquí se toma la oposición (1), el Doctor Eximio expone la noción general de oposición y su primera división en positiva y negativa (2-4), subdividiendo esta última en privativa y contradictoria (5-7), y la primera en relativa y contraria (8-9). La división es suficiente (10). En cuanto a saber de qué clase es, debe tenerse en cuenta que la razón de oposición se realiza de manera esencial y primaria en la negativa o de contradicción, por lo cual entre los opuestos contrarios y los relativos media una analogía según cierta atribución, mientras que entre los contradictorios y los privativos no se da analogía propia (11-12).

SECCIÓN II

Excluyendo los otros tres géneros de opuestos, se centra la atención sobre los contrarios (1), cuya definición se toma de Aristóteles (2). Pero a propósito de ella surgen varias dudas, que el autor va planteando y resolviendo:

1.ª Si todos los contrarios están contenidos dentro de un mismo género (3-5); con esta ocasión se expone un pasaje difícil de Aristóteles (6-7) y se decide qué género —y de qué clase— debe ser común a los contrarios (8).

2.ª En qué sentido todos los contrarios han de ser máximamente distantes entre sí (9-11), y si a cada contrario se opone un solo contrario (12).

3.ª Si los contrarios se excluyen mutuamente de un mismo sujeto (13-17). De aquí se desprenden, como corolarios, algunas diferencias entre los contrarios y los demás opuestos (18-20).

SECCIÓN III

En esta breve sección se plantea el problema de si la contrariedad se atribuye a la cualidad como propiedad suya (1). Para resolverlo, Suárez afirma primeramente que la contrariedad no conviene a algunas cualidades, como el hábito de los principios (2) y las potencias propias (3-4), y, en segundo lugar, que el tener contrario no conviene exclusivamente a las cualidades (5-6), si bien es cierto que la raíz de toda contrariedad se encuentra en las cualidades (7). La sección se cierra demostrando que no se da contrariedad propia fuera de los predicamentos de cualidad, acción y pasión (8).

SECCIÓN IV

La posibilidad de que los contrarios se den simultáneamente en un mismo sujeto puede tratarse bajo dos perspectivas: de manera natural y por potencia absoluta de Dios (1). En el primer sentido, algunos —como Gregorio, Soncinas, etc.— no admiten la indicada posibilidad (2); pero Suárez, siguiendo la opinión común de los metafísicos, sí la admite, siempre que se trate de cualidades remisas (3-7). Al resolver las objeciones (8), el Doctor Eximio explica el sentido en que dos formas contrarias denominan simultáneamente a un mismo sujeto (9), y también declara cuándo pueden darse a la vez movimientos en orden a cualidades contrarias (10-13). Da respuesta satisfactoria a los fundamentos de la opinión opuesta (14) y trata brevemente el problema básico de esta sección desde el punto de vista de la potencia absoluta de Dios: en este sentido, también admite la posibilidad de que un mismo sujeto se encuentre afectado a la vez por cualidades contrarias (15-16).

DISPUTACION XLV

SOBRE LA CONTRARIEDAD DE LAS CUALIDADES

Conexión de esta disputación con las anteriores.— Una vez explicadas las especies de la cualidad, corresponde estudiar seguidamente sus propiedades, de las cuales sólo nos hemos propuesto antes tratar de dos, a saber, de la contrariedad y de la intensidad, ya porque éstas son las únicas que ofrecen dificultad, pues las otras las hemos resuelto brevemente, ya también porque el conocimiento de ellas es necesario para el complemento de esta obra. En efecto, la oposición y la contrariedad suelen incluise entre las propiedades del ente, y así Aristóteles se ocupó de esto en el lib. X; por su parte, la intensidad se da tanto en las cualidades espirituales como en las materiales, y su estudio contribuirá a una más perfecta intelección de las formas. Así, pues, para tratar ordenadamente de la contrariedad, primero adelantaremos algunas consideraciones acerca de la oposición, que es el género de aquélla, y luego explicaremos qué es la contrariedad misma y en qué realidades se da.

SECCION PRIMERA

NOCIÓN DE LA OPOSICIÓN; SUS CLASES

1. *Diferentes divisiones de la oposición.*— La oposición puede entenderse en dos sentidos: primero, de manera general, como cualquier diversidad o repugnancia entre unas cosas o unos extremos. De este modo, oposición es lo mismo

DISPUTATIO XLV

DE CONTRARIETATE QUALITATUM

Connexio huius disputationis cum praecedentibus.— Explicatis speciebus qualitatis, dicendum sequitur de proprietatibus eius, ex quibus duas tantum superius tractandas proposuimus, scilicet, contrarietatem et intensionem, tum quia hae solae difficultatem habent; alias enim breviter expedivimus; tum etiam quia harum cognitio ad complementum huius operis necessaria est. Nam oppositio et contrarietas inter proprietates entis annumerari solent, et ideo de illa disseruit Aristoteles in lib. X. Intensio vero in qualitatibus tam spiritualibus quam materialibus reperitur; eiusque tractatio ad perfectiorem formarum intelligentiam conferet. Ut ergo de contrarietate ordinate dicamus, prius de oppositione, quae genus illius est, nonnulla praemittemus. Deinde quid sit ipsa contrarietas et in quibus rebus intercedat, declarabimus.

SECTIO PRIMA

QUID SIT OPPOSITIO, ET QUOTUPLEX

1. *Variae divisiones oppositionis.*— Oppositio duobus modis accipi potest: primo, generaliter pro quacumque diversitate vel repugnantia rerum seu extremorum. Et hoc modo idem est oppositio quod diversitas et

que diversidad y distinción. En otro sentido, la oposición se toma de manera más estricta y propia como la repugnancia entre unos extremos ciertos y definidos y la especial relación que se descubre entre ellos. Así entendidas, las cosas que son diversas y distintas o repugnantes pueden dividirse en aquellas que son propiamente opuestas y aquellas otras que no son opuestas en sentido propio y suelen llamarse dispares. En este último sentido, son repugnantes entre sí diferentes formas sustanciales, como diremos después. De manera semejante, dos diferencias divisivas de un género son opuestas de este último modo, por lo cual también Aristóteles las denomina algunas veces contrarias por razón de la repugnancia positiva que implican. Mas la primera oposición es propia, y de ella trataremos ahora; pues, tomada en el otro sentido general, es lo mismo que la diversidad, de la cual hemos hablado suficientemente en la disp. VII.

Qué es la oposición en general. Su división en positiva y negativa

2. De esto cabe inferir que la oposición en cuanto tal no añade ninguna realidad o modo real a las cosas que se califican de opuestas, sino que únicamente puede añadir una negación o una relación, ya sea ésta real, ya sea de razón. Para explicar esto debe advertirse que es posible distinguir dos géneros en esta oposición: uno, entre extremos positivos; otro, entre un extremo positivo y uno negativo. Y no puede darse un tercer miembro —la oposición entre extremos negativos—, ya porque la oposición real, de la que tratamos, debe tener fundamento real al menos en uno de los extremos, ya también porque una negación no está, esencialmente y por razón de sí misma, en repugnancia con otra. Pues, aunque una negación pueda afectar a otra, o a una privación, y en ese aspecto sean repugnantes con relación a una misma cosa, como estar ciego y no estar ciego, sin embargo, esa oposición se da por razón de la afirmación incluida en uno de los extremos, con lo que uno de los extremos es siempre positivo de manera virtual o formal. Por eso, la indicada oposición es contradictoria y a su razón pertenece el que uno de los extremos sea positivo; así, en el ejemplo aducido, cuando se dice que un hombre está ciego, se afirma virtualmente una cosa, a saber, que tiene la capa-

distinctio. Alio vero modo sumitur oppositio magis stricte et proprie pro repugnantia inter certa et definita extrema et peculiari habitudine inter ea inventa. Atque hoc modo ea quae diversa sunt ac distincta seu repugnantia distingui possunt in ea quae sunt proprie opposita et quae proprie opposita non sunt et solent vocari disparata. Atque hoc posteriori modo sunt inter se repugnantes variae formae substantiales, ut infra dicemus. Similiter duae differentiae dividentes genus sunt hoc posteriori modo oppositae; unde et aliquando ab Aristotele appellantur contrariae propter positivam repugnantiam quam includunt. Prior vero oppositio propria est, de qua in praesenti agimus; nam in alia generalitate sumpta, idem est quod diversitas, de qua in disp. VII sufficienter diximus.

Quid oppositio in genere sit eiusque divisio in positivam et negativam oppositionem

2. Ex his vero colligere licet oppositionem ut sic nullam rem aut realem modum addere rebus quae oppositae dicuntur, sed solum posse addere aut negationem aut respectum, vel realem vel rationis. Ad quod explicandum, advertendum est duplex distingui posse genus huius oppositionis. Unum inter extrema positiva, aliud inter extremum positivum et negativum. Non potest autem dari tertium membrum, scilicet, oppositio inter extrema negativa, tum quia realis oppositio, de qua agimus, debet habere reale fundamentum in altero saltem extremorum; tum etiam quia una negatio per se et ratione sui non repugnat alteri. Nam, licet una negatio possit cadere in aliam, vel in privationem, et ut sic repugnent respectu eiusdem, ut esse caecum et non esse caecum, tamen illa oppositio est ratione affirmationis inclusae in altero extremorum, et ita semper alterum extremum vel virtualiter vel formaliter positivum est. Unde dicta oppositio contradictoria est, de cuius ratione est ut alterum extremum sit positivum; ut in dicto exemplo, cum homo dicitur esse caecus, unum virtute affirmatur, scilicet, habere capacitatem videndi, aliud negatur, scilicet, ha-

cidad de ver, y se niega otra, concretamente que posea la vista. En consecuencia, cuando se dice que el mismo hombre no está ciego, o se niega que tenga la capacidad de ver, o se afirma virtualmente que posee la vista. Luego toda oposición se da, o entre dos extremos positivos, o entre uno positivo y otro negativo.

3. Así, pues, la oposición que existe entre extremos positivos, aparte de los extremos no añade nada sino la negación de que uno no es o puede ser el otro o existir simultáneamente con el otro. Esta negación, empero, se fundamenta en la peculiar naturaleza y condición de tales extremos, por razón de la cual la oposición puede añadir también una relación real de uno a otro, a no ser que, por otra parte, la oposición misma consista en una relación, como voy a decir en seguida. Y el que esta oposición no sea ninguna otra cosa, es manifiesto, ya porque ninguna otra cosa es necesaria, y ni siquiera resulta inteligible en esta clase de opuestos; ya también porque las formas opuestas o contrarias son contrarias por sí mismas y no por algo que se les añada; luego la oposición no les añade nada fuera de una negación o relación con las que se explica su naturaleza determinada. Por eso, cuando afirmamos que la oposición no añade nada a los extremos positivos, debe entenderse de las mismas formas o extremos considerados formalmente. Por último, esta oposición es una especie de la diversidad o distinción, según testimonio de Aristóteles en el lib. X de la *Metafísica,* y la diversidad o distinción añade únicamente una negación o relación a las cosas distintas, como consta por lo dicho más atrás, en las disp. IV y VII; luego.

4. Ahora bien, cuando la oposición es negativa por uno de los extremos, si se toma en cuanto expresa una relación entre los opuestos, es una oposición de razón más bien que real, pues, como uno de los extremos o no es nada o es un ente de razón, la relación no puede ser real, sino de razón. Por eso, también la negación que tal oposición puede añadir al extremo positivo es más bien una negación de razón que real; porque lo blanco se opone a lo no-blanco, ya que se distingue necesariamente de ello y le repugna, y así lo blanco implica por necesidad la negación de lo no-blanco; pero la negación de una negación se denomina negación de razón más bien que real, como hemos indicado anteriormente, en la disp. IV, sec. 1. Así, pues, estas oposiciones que son negativas por uno de los extremos sólo

bere visum. Cum ergo dicitur idem homo non esse caecus, vel negatur habere capacitatem videndi, vel virtute affirmatur habere visum. Omnis ergo oppositio est aut inter duo extrema positiva aut inter positivum et negativum.

3. Illa ergo oppositio quae est inter extrema positiva, supra ipsa extrema nihil addit nisi negationem, quod unum non est vel potest esse aliud aut simul cum alio. Haec tamen negatio fundatur in peculiari natura et conditione talium extremorum, ratione cuius potest etiam oppositio addere relationem realem unius ad aliud, nisi alioqui ipsamet oppositio in relatione consistat, ut statim dicam. Quod autem haec oppositio nihil aliud sit, constat, tum quia nihil aliud est necessarium, immo nec intelligi potest in huiusmodi oppositis; tum etiam quia formae oppositae vel contrariae per seipsas et non per aliquod additum contrariae sunt; ergo oppositio nihil eis addit praeter negationem vel respectum quibus talis eorum natura declaratur. Unde, cum dicimus oppositionem nihil addere supra extrema positiva, intelligendum est de ipsis formis seu extremis formaliter sumptis. Denique, haec oppositio est species quaedam diversitatis seu distinctionis, teste Aristotele, X Metaph.; diversitas autem seu distinctio solum addit negationem vel respectum supra res distinctas, ut constat ex dictis supra in disp. IV et VII; ergo.

4. At vero, quando oppositio ex altero extremo negativa est, si sumatur dicens respectum inter opposita, magis est oppositio rationis quam rei, quia, cum alterum extremum nihil sit aut ens rationis, non potest relatio esse rei, sed rationis. Unde etiam negatio quam addere potest talis oppositio supra extremum positivum magis est negatio rationis quam realis; album enim opponitur non albo, quia ab illo necessario distinguitur eique repugnat, atque ita album necessario infert negationem non albi; negatio autem negationis dicitur negatio rationis potius quam rei, ut supra tetigimus, disp. IV, sect. 1. Hae igitur oppositiones quae ex altero extremo negativae sunt, in re so-

ponen realmente en el otro extremo positivo el fundamento de la negación opuesta, que en la realidad no es nada, sino que su cuasi ser consiste en destruir y eliminar el otro extremo positivo. Con esto, pues, queda suficientemente claro qué es la oposición, y también, en parte, cuántas son sus clases.

División de la oposición negativa en privativa y contradictoria

5. Pero, además, cada uno de esos miembros debe subdividirse en otros dos, para completar la división cuadrimembre dada por Aristóteles, tanto en los *Predicamentos* como en el lib. X de la *Metafísica.* Porque la oposición negativa se subdivide en contradictoria y privativa, las cuales difieren entre sí de igual modo que se distinguen mutuamente la negación y la privación. Mas, para entender esta división y sus miembros, hay que advertir que podemos hablar de la contradicción en dos sentidos: bien dialécticamente o de manera compleja, por así decirlo, bien físicamente, realmente o de modo incomplejo. En el primer sentido, la contradicción es una oposición entre una proposición afirmativa y otra negativa de lo mismo con respecto a lo mismo, de las cuales una es universal y la otra particular, o ambas singulares con las otras condiciones lógicas. Y este tipo de contradicción, en cuanto se da formalmente en el entendimiento entre los juicios del mismo, no es una oposición contradictoria contenida en la división ya dicha, sino que más bien es una contrariedad, puesto que es una oposición entre extremos positivos y absolutos, a saber, entre los asentimientos del entendimiento, que, mientras tienden a objetos contradictorios, son contrarios entre sí. Mas, si no se trata de los asentimientos, sino de las proposiciones solamente aprehensivas, éstas se califican de opuestas no como realidades, sino como signos, puesto que significan o representan realidades opuestas, cosa que se da también, a su modo, en las proposiciones orales y escritas. Pero los objetos de esas proposiciones, en cuanto se significan y conciben de manera compleja, son en verdad opuestos contradictoriamente; sin embargo, así como en la realidad no poseen ese modo de complejidad, sino en cuanto se encuentran objetivamente en el entendimiento y reciben una denominación de su acto, así también, de manera proporcional, tienen dicha oposición,

lum ponunt in altero extremo positivo fundamentum oppositae negationis, quae in re nihil est, sed suum quasi esse est destruere et tollere aliud extremum positivum. Ex his igitur satis constat quid sit oppositio, et ex parte etiam quotuplex sit.

Divisio negativae oppositionis in privativam et contradictoriam

5. Rursus vero subdistinguenda sunt singula ex illis membris in duo alia, ut perficiatur quadrimembris divisio tradita ab Aristotele, tum in Praedicamentis, tum in X Metaph. Oppositio enim negativa subdividitur in contradictoriam et privativam, quae ita inter se differunt sicut negatio et privatio inter se. Ad intelligendam autem hanc divisionem et membra eius, advertendum est de contradictione dupliciter nos loqui posse, scilicet, vel dialectice seu complexe, ut sic dicam, vel physice, realiter seu incomplexe. Priori modo contradictio est oppositio inter propositionem affirmativam et negativam eiusdem de eodem, quarum altera universalis sit, altera particularis, vel ambae singulares cum aliis conditionibus logicalibus. Et huiusmodi contradictio, quatenus est formaliter in intellectu inter iudicia eius, non est oppositio contradictoria in dicta divisione contenta, sed est potius contrarietas, nam est oppositio inter extrema positiva et absoluta, nimirum inter assensus intellectus, qui dum ad contradictoria obiecta tendunt, inter se contrarii sunt. Quod si non sit sermo de assensibus, sed de propositionibus tantum apprehensivis, illae dicuntur oppositae, non tamquam res, sed tamquam signa, quia significant vel repraesentant res oppositas. Quod suo modo invenitur etiam in propositionibus vocalibus et scriptis. Obiecta vero talium propositionum, quatenus complexe significantur et concipiuntur, sunt quidem contradictorie opposita; tamen, sicut in re non habent illum modum complexionis, sed prout obiective sunt in intellectu et ab actu illius denominantur, ita proportionali modo habent

y por eso la oposición contradictoria pertenece más bien a los entes de razón que a los reales.

6. Y —para decir esto de paso— lo mismo sucede, proporcionalmente, en el caso de la contrariedad compleja, que se dice que existe entre proposiciones universales, una afirmativa y otra negativa, a la que se añade asimismo la subcontrariedad, que es una oposición del todo impropia, puesto que en la realidad no se afirma ni se niega lo mismo de lo mismo, sino sólo según el modo de concebir o de significar. Pero los dialécticos no suelen contar entre las oposiciones de las proposiciones la privativa, ya que consideran la oposición de acuerdo con la cualidad afirmativa o negativa de la cópula; mas, si se considerara únicamente por los predicados, estas dos proposiciones: *Pedro está ciego* y *Pedro es vidente* serían opuestas privativamente; pues, no pudiendo ser al mismo tiempo verdaderas, es preciso que tengan alguna oposición; pero ésta no puede ser otra que la antedicha. No obstante, puesto que la cópula es como la forma de la proposición, y en ella no tienen una oposición formal, por eso las citadas proposiciones, en cuanto tales, no se denominan opuestas absolutamente, sino que relativamente cabe decir que son de extremo opuesto, cosa que puede darse de igual modo en los extremos opuestos de manera contraria y relativa, e incluso en los opuestos contradictoriamente. Pero esto es suficiente a propósito de las oposiciones dialécticas.

7. *Cómo se distingue la oposición contradictoria de la privativa.*— Así, pues, ahora se trata de la contradicción incompleja, que tiene lugar entre cualquier forma o naturaleza y la negación de la misma, y que se distingue de la oposición privativa en que ésta connota una referencia al sujeto capaz de tal forma. Por eso, formal o relativamente poseen la misma razón de oposición, a saber, la imposibilidad de que una forma y la carencia de esa forma convengan a una misma cosa en un mismo aspecto y simultáneamente. Este principio y fundamento es tan evidente de suyo, que no necesita demostración o defensa alguna, aunque Aristóteles trata por extenso de él en el lib. IV de la *Metafísica.* Y no es preciso añadir en este lugar más consideraciones acerca de estos dos géneros de oposición, aparte de lo que diremos en la sección siguiente sobre la comparación de los mismos con los

illam oppositionem; ideoque illa contradictoria oppositio magis pertinet ad entia rationis quam rei.

6. Atque, ut hoc obiter dicamus, idem proportionaliter est de contrarietate complexa, quae inter propositiones universales, affirmativam et negativam, intercedere dicitur, cui etiam adiungitur subcontrarietas, quae impropriissima est oppositio, quia secundum rem non affirmatur aut negatur idem de eodem, sed solum secundum modum concipiendi aut significandi. Non solent autem dialectici numerare inter oppositiones propositionum privativam, quia oppositionem attendunt iuxta qualitatem copulae affirmativam vel negativam; si tamen ex solis praedicatis attenderetur, hae duae propositiones: *Petrus est caecus, Petrus est videns,* essent privative oppositae; cum enim non possint esse simul verae, aliquam oppositionem habere necesse est. Illa vero non potest esse alia nisi praedicta. Tamen, quia copula est veluti forma propositionis et in illa non habent formalem oppositionem, ideo propositiones illae ut sic non dicuntur simpliciter oppositae, sed secundum quid dici possunt de opposito extremo, quod eodem modo accidere potest in extremis contrarie et relative, immo et contradictorie oppositis. Sed de dialecticis oppositionibus haec sufficiant.

7. *Oppositio contradictoria ut distinguatur a privativa.*— In praesenti ergo sermo est de contradictione incomplexa, quae intervenit inter quamcumque formam vel naturam et negationem eius, quae a privativa oppositione in hoc distinguitur, quod privativa oppositio connotat habitudinem ad subiectum capax talis formae. Unde formaliter seu respective eamdem rationem oppositionis habent, nimirum quod impossibile est formam et carentiam formae eidem secundum idem et simul convenire. Quod principium ac fundamentum tam est per se notum, ut nulla indigeat probatione vel defensione, quamquam Aristoteles de illo late disserat in IV Metaph. Nec de hoc duplici genere oppositionis plura hoc loco addere oportet, praeter ea quae de comparatione eorum cum

contrarios. Porque la intelección de estas oposiciones radica totalmente en explicar las razones de privación y negación y sus diferencias, materia de la que nos ocuparemos *ex professo* en la última disputación de esta obra, sec. 4, ya que la privación y la negación se cuentan entre los entes de razón.

División de la oposición positiva en relativa y contraria

8. *Qué es la oposición relativa.— Qué es la contraria.—* Por último, la oposición positiva se divide en relativa y contraria. La oposición relativa se da entre extremos de relaciones, como entre el padre y el hijo, etc. De ella trataremos más adelante, en la disp. XLVII, sec. 16, al final; porque supone muchos puntos que hemos de estudiar allí acerca de la naturaleza de la relación. La oposición contraria se da entre extremos positivos y absolutos, que repugnan directamente entre sí en un mismo sujeto, de cuya definición y propiedades hemos de hablar por extenso en la sección siguiente. Por ahora sólo debe advertirse la diferencia que Santo Tomás, en *De Potentia*, q. 7, a. 8, ad 4, hizo notar entre los contrarios y los opuestos relativamente, a saber, que los opuestos relativamente no siempre son perfectos de manera desigual, es decir, en cuanto a las relaciones opuestas. Esto consta abiertamente en las relaciones creadas, si son mutuas y recíprocas, porque en las no mutuas no puede hacerse esta comparación, ya que en uno de los extremos no existe ninguna relación real; y en las relaciones creadas no recíprocas, siempre una de ellas resulta ser menos perfecta, como se pone de manifiesto por inducción en la relación entre padre e hijo, entre mayor y menor, y en otras semejantes. La razón consiste en que el fundamento de tales relaciones siempre se da en uno de los extremos con alguna imperfección, o al menos con menor perfección. Unicamente en las relaciones increadas, aun cuando sean no recíprocas, se encuentra igualdad por la razón opuesta. Ahora bien, en los opuestos por contrariedad, siempre hay uno menos perfecto que el otro, ya por la razón general de que, estando contenidos en un mismo género, difieren específicamente, y las cosas que difieren así son desigualmente perfectas, ya por la naturaleza especial de los contrarios, de los cuales uno es siempre más poderoso que otro.

contrariis sequenti sectione dicemus. Nam intelligentia harum oppositionum tota posita est in explicandis rationibus privationis et negationis ac differentiis earum, de qua re dicturi sumus ex professo in disputatione ultima huius operis, sect. 4, quia privatio et negatio inter entia rationis numerantur.

Divisio positivae oppositionis in respectivam et contrariam

8. *Quid oppositio relativa.— Quid contraria.—* Tandem oppositio positiva distinguitur in relativam et contrariam. Oppositio relativa est inter extrema relationum, ut inter patrem et filium, etc.; de qua dicturi sumus inferius, disp. XLVII, sect. 16, in fine; supponit enim multa quae ibi tractaturi sumus de natura relationis. Oppositio contraria est inter positiva extrema et absoluta, directe inter se repugnantia in eodem subiecto, de cuius definitione et proprietatibus in sequenti sectione dicturi sumus late. Nunc solum est advertenda differentia quam inter contraria et relative opposita notavit D. Thomas, q. 7 de Potentia, a. 8, ad 4, nimirum, quod relative opposita non semper sunt inaequaliter perfecta, scilicet quoad oppositas relationes. Quod quidem in relationibus creatis manifeste constat, si sint mutuae et aequiparantiae; in non mutuis enim non potest fieri haec comparatio, cum in altero extremo nulla sit relatio realis; in relationibus autem creatis disquiparantiae, semper altera invenitur minus perfecta, ut inductione patet in relatione patris et filii, maioris et minoris, et similibus. Et ratio est quia fundamentum talium relationum semper est in altero extremorum cum aliqua imperfectione, aut saltem cum minore perfectione. Solum in relationibus increatis, etiamsi disquiparantiae sint, invenitur aequalitas propter oppositam rationem. At vero in contrarie oppositis semper alterum est minus perfectum quam aliud, vel ob generalem rationem quod sub eodem genere specie differunt, quae autem sic differunt, sunt inaequaliter perfecta, vel ob specialem naturam contrariorum, quorum unum semper est potentius alio.

9. Esta diferencia se da mucho más entre los opuestos privativamente o contradictoriamente, con respecto a los relativos, porque también en ellos, por ser negativo uno de los extremos, siempre es menos perfecto que su opuesto. Más aún: Santo Tomás, en el lugar citado, dice que esta característica se encuentra también en los contrarios, precisamente porque uno incluye la negación del otro. Pero esta razón presenta dificultad, porque parece ser común a ambos contrarios el incluir la negación del otro, ya sea fundamentalmente en sí mismo, ya causalmente con respecto al sujeto. A no ser que entendamos que uno de los contrarios es siempre de tal naturaleza que se relaciona con el otro por modo de negación y defecto. Por ese motivo, Aristóteles llama a veces a uno de los contrarios privación, como la negrura con respecto a la blancura, pero en sentido equívoco con respecto a la privación en cuanto constituye una oposición privativa.

10. *Suficiencia de la división de la oposición en cuatro géneros.—* Y de la antedicha división, con su doble subdivisión, puede inferirse fácilmente la suficiencia de esa conocida división en cuatro géneros de oposiciones. Porque entre la oposición positiva y la negativa no hay más lugar para un término medio, que entre la negación y la afirmación, según hemos explicado suficientemente. Por otra parte, la oposición negativa sólo puede entenderse de dos modos: o absolutamente, o con una determinación o connotación de un sujeto concreto. Y la oposición positiva o es absoluta o sólo en virtud de alguna relación, sin que tampoco sea posible encontrar un medio entre ellas. Así, pues, únicamente resultan los cuatro géneros citados de oposiciones.

De qué clase es la división indicada

11. Pero aquí puede dudarse si todos estos géneros de oposiciones participan por igual y unívocamente de la razón común de oposición. Porque Simplicio, Boecio y otros, en los *Postpraedicament.*, opinan así; otros, en cambio, establecen una analogía, como Alberto, en el lugar citado, y Santo Tomás, en el *Opúsculo 48*, tratado *De interpretatione*, c. 8. La cuestión, empero, tiene poca importancia, y por eso omito las razones que fácilmente pueden excogitarse en favor de una

9. Quae differentia multo magis intercedit inter privative opposita vel contradictorie, respectu relativorum, nam etiam in illis, cum alterum extremum negativum sit, semper est minus perfectum quam suum oppositum. Immo ait D. Thomas, citato loco, ideo hanc conditionem in contrariis etiam reperiri, quia unum includit negationem alterius. Quae ratio difficilis est, quia hoc commune esse videtur utrique contrariorum, scilicet, includere negationem alterius, vel fundamentaliter in se, vel causaliter respectu subiecti. Nisi intelligamus unum contrariorum semper tale esse ut per modum negationis et defectus ad alterum comparetur. Propter quod interdum Aristoteles alterum contrariorum privationem appellat, ut nigredinem respectu albedinis, aequivoce tamen respectu privationis ut constituit privativam oppositionem.

10. *Sufficientia divisionis oppositionis in quatuor genera.—* Atque ex praedicta divisione cum duplici subdivisione facile colligi potest sufficientia illius vulgatae divisionis in quatuor genera oppositionum. Nam inter oppositionem positivam et negativam non potest medium excogitari magis quam inter negationem et affirmationem, ut satis explicuimus. Rursus negativa oppositio duobus tantum modis intelligi potest, scilicet, vel simpliciter vel cum determinatione seu connotatione talis subiecti. Positiva autem oppositio aut est absoluta aut solum ex aliquo respectu: inter quae etiam medium inveniri non potest. Sic ergo tantum consurgunt dicta quatuor oppositionum genera.

Qualis sit dicta divisio

11. Dubitari vero hic potest an haec omnia genera oppositionum aeque et univoce participent communem oppositionis rationem. Nam Simplicius, Boetius et alii in Postpraedicament., ita sentiunt; alii vero analogiam constituunt, ut Albertus ibi, et D. Thomas, Opusc. 48, tract. de Interpretatione, c. 8. Res tamen est parvi momenti et ideo omitto rationes quae in utramque partem facile excogitari possunt. Formaliter

y otra parte. Sin embargo, considerando formalmente la razón de oposición, parece indudable que la razón de oposición conviene de manera esencial y primaria a la contradicción u oposición negativa. De aquí que los contrarios y los relativos sean opuestos en la medida en que uno incluye de algún modo la negación del otro, y en este sentido parece darse una analogía según cierta atribución. Y no importa que los opuestos de manera contraria y relativa posean mayor realidad por parte de las cosas, ya que la razón formal de oposición no se considera tanto por la entidad como por la negación que añade la oposición en cuanto tal. Está en favor de la presente sentencia Aristóteles, en el lib. X de la *Metafísica,* c. 7, donde dice que la oposición contradictoria es la mayor de todas. En cambio, comparando la contradicción con la oposición privativa, entre ellas no se da analogía propia, puesto que —según dijimos— tampoco se da diversidad formal en la razón de oposición. Pero se dice que la pura negación constituye una oposición mayor que la privación de modo cuasi extensivo, porque la negación expresa absolutamente esa oposición con respecto a cualquier cosa, mientras que la privación lo hace con respecto a un determinado sujeto. Por eso Aristóteles, en el lib. X de la *Metafísica,* c. 7, dijo que la privación es cierta contradicción. Mas, comparando los contrarios y los relativos entre sí, aquéllos parecen ser opuestos absolutamente, y éstos relativamente, porque aquéllos se oponen de manera absoluta, y éstos sólo con respecto a una misma cosa. En consecuencia, aquéllos también repugnan entre sí, y, en lo que de ellos depende, se excluyen formal o eficientemente; pero éstos, aunque requieran distinción, sin embargo no repugnan propiamente, sino que más bien uno exige la existencia del otro, según observó Santo Tomás, en la citada q. 7 *De Potentia,* a. 8, ad 4; y se denominan también convertibles, lo cual es propio de ellos entre todos los opuestos, como hizo notar Aristóteles en los *Postpraedic.,* capítulo sobre los opuestos.

12. *Se responde a una objeción.*— Por último, dirá alguno: uno de los contrarios dista del otro más que la mera negación; porque lo blanco dista de lo negro más que lo no-blanco; luego entre ellos se da una oposición mayor. De aquí que

tamen rationem oppositionis considerando, non videtur dubium quin ratio oppositionis per se primo conveniat contradictioni seu negativae oppositioni. Unde contraria et relativa in tantum sunt opposita [1] in quantum unum includit aliquo modo negationem alterius, et ita videtur intercedere analogia secundum quamdam attributionem. Nec refert quod contrarie et relative opposita maiorem realitatem habeant a parte rei, quia formalis ratio oppositionis non tam attenditur ex entitate quam ex negatione quam addit oppositio ut sic. Et huic sententiae favet Aristoteles, X Metaph., c. 7, dicens contradictoriam oppositionem esse omnium maximam. At vero comparando contradictionem ad privativam oppositionem, non est inter ea propria analogia, quia neque est formalis diversitas in ratione oppositionis, ut diximus. Dicitur tamen negatio pura maiorem oppositionem constituere quam privatio, quasi extensive, quia negatio dicit absolute illam oppositionem respectu cuiuscumque, privatio vero respectu determinati subiecti. Et ideo Aristot., X Metaph., c. 7, dixit privationem esse quamdam contradictionem. Comparando autem contraria et relativa inter se, illa videntur opposita simpliciter, haec secundum quid, quia illa absolute opponuntur, haec tantum respectu eiusdem. Unde illa etiam inter se pugnant, et quantum ex se est, sese expellunt formaliter vel effective; illa vero, licet distinctionem requirant, non tamen proprie pugnant, sed potius unum requirit existentiam alterius, ut notavit D. Thomas, dicta q. 7 de Potentia, a. 8, ad 4; dicuntur etiam ad convertentiam, quod proprium illorum est inter omnia opposita, ut notavit Aristoteles in Postpraedic., c. de Oppositis.

12. *Obiectioni satisfit.*— Dicet tandem aliquis: unum contrarium magis distat ab alio quam sola negatio; magis enim distat album a nigro quam non album; ergo

[1] En algunas ediciones se lee *exposita,* lectura que consideramos inadmisible. (N. de los EE.)

la contrariedad implique la contradicción, pero no a la inversa. Se responde que eso es verdad en la medida en que va unida a un contrario la negación del otro; por ello, se hace la comparación de dos oposiciones tomadas simultáneamente con una sola, no siendo de extrañar, en consecuencia, que aquélla parezca mayor, o más bien múltiple. Ahora bien, precisiva y formalmente, la afirmación es falsa. Porque la negación destruye de manera inmediata, esencial y formal toda la realidad y no tiene conveniencia alguna con ella, sino que distan como el ente y el no-ente, por lo cual dividen adecuadamente al ente, sin que sea posible encontrar un medio entre ellas. Pero no sucede así con las formas contrarias, puesto que cada una de ellas pone inmediatamente en el sujeto algo en lo que conviene con su contraria, y, además, la expele de modo causal y cuasi mediato, y por este motivo la primera repugnancia es absolutamente mayor. También puede ser una señal de esto el que las cosas que se oponen por contradicción no pueden unirse simultáneamente en un mismo sujeto, ni siquiera por potencia absoluta de Dios; pero los contrarios pueden unirse, como diremos después.

SECCION II

Definición propia de los contrarios y diferencia entre éstos y los demás opuestos

1. Puesto que las consideraciones que podrían echarse de menos aquí con respecto a los otros tres géneros de oposiciones tienen sus lugares más apropiados después, ahora deben tratarse únicamente los restantes puntos que pertenecen a la contrariedad. Y esta exposición cuadra muy bien asimismo en el presente lugar, porque la contrariedad, que se enumera entre las propiedades de la cualidad, debe entenderse con toda propiedad y rigor.

Definición de los contrarios

2. Así, pues, Aristóteles, en el lib. X de la *Metafísica,* c. 6, define esta contrariedad, o los contrarios mismos, como sigue: *Son contrarias las cosas que,*

est inter illa maior oppositio. Unde contrarietas infert contradictionem, non vero e contra. Respondetur illud in tantum esse verum in quantum cum uno contrario coniuncta est negatio alterius; unde comparatio fit inter duas oppositiones simul sumptas cum altera tantum, et ideo mirum non est quod illa appareat maior, seu potius multiplex. At vero praecise ac formaliter falsum est assumptum. Nam negatio immediate, per se ac formaliter destruit rem totam et cum illa nullam habet convenientiam, sed distant tamquam ens et non ens, et ideo adaequate dividunt ens, neque inter ea medium inveniri potest. Non est autem ita in formis contrariis, quia unaquaeque immediate ponit aliquid in subiecto, in quo convenit cum sua contraria; et deinde causaliter et quasi mediate expellit illam, et ideo simpliciter est maior prior repugnantia. Cuius etiam signum esse potest, quia illa quae contradictorie opponuntur non possunt simul coniungi in eodem, etiam de potentia Dei absoluta; contraria vero possunt, ut inferius dicemus.

SECTIO II

Quae sit propria contrariorum definitio et ab aliis oppositis differentia

1. Quoniam ea quae de aliis tribus generibus oppositionum hic desiderari poterant inferius commodiora habent loca, ut diximus, hic solum caetera quae ad contrarietatem spectant pertractanda sunt. Quod optime etiam in hunc locum cadit, quia contrarietas quae inter proprietates qualitatis numeratur, cum omni proprietate et rigore intelligenda est.

Contrariorum definitio

2. Hanc ergo contrarietatem seu contraria ipsa sic definit Aristoteles, X Metaph., c. 6: *Contraria sunt quae sub eodem gene-*

dentro del mismo género, guardan la máxima distancia y se excluyen mutuamente de un mismo sujeto. En esta definición, la expresión *las cosas que* ocupa el lugar del género, y bajo ella podemos entender las cualidades, o algo semejante, si alude a los contrarios mismos. Y se consigna bajo esa razón confusa y trascendental, porque quizá fuera de la cualidad pueda darse alguna verdadera contrariedad, punto que discutiremos más adelante; pues la definición debe abstraer, en cuanto sea posible, de las cosas inciertas y dudosas. Y si la definición se da de la contrariedad misma como en abstracto, el género contenido en la expresión indicada será la oposición o distancia de aquellas cosas que distan máximamente dentro de un mismo género, etc. Parece que la explicó en este sentido Aristóteles, en el lugar citado. Las otras tres expresiones se ponen en lugar de la diferencia y deben explicarse una por una y brevemente.

Si todos los contrarios están contenidos en el mismo género

3. Pues, en primer lugar, puede dudarse por qué Aristóteles dice precisamente que los contrarios deben estar contenidos en el mismo género, siendo así que, en el capítulo sobre los opuestos, en la *Dialectica,* afirma, empleando una distinción, que deben, o estar contenidos dentro de un mismo género, o ser géneros diversos. Y aduce como ejemplo el bien y el mal, que son contrarios y, sin embargo, no están contenidos dentro de un mismo género, sino que son como diversos géneros de realidades, y bajo esos géneros cabría señalar la virtud y el vicio, el error y la ciencia, que son contrarios y no están contenidos en el mismo género. Además, o la expresión indicada se entiende de un mismo género próximo, y entonces encierra una falsedad manifiesta, como demuestran los ejemplos aducidos; o se entiende de uno remoto, y entonces, por la misma razón, podrán los contrarios ser diversos en género, ya que no hay mayor razón para que deban convenir en un género remoto que en otro. Sobre todo, porque entre las realidades de diversos predicamentos parece darse contrariedad, ya que el calentamiento, por ejemplo, no sólo es contrario al enfriamiento, sino también al frío, del cual dista por el género predicamental. De manera semejante, el calor como de ocho grados parece contrario a la forma sustancial del agua, a la que, por tanto, expulsa.

re maxime distant et ab eodem subiecto mutuo se expellunt. In qua definitione illa particula *quae* locum habet generis et sub ea intelligere possumus qualitates, vel aliquid simile, si contraria ipsa referat. Ponitur tamen sub ea confusa et transcendentali ratione, quia fortasse extra qualitatem potest esse aliqua vera contrarietas, quod postea disputabimus; nam definitio, quantum fieri possit, abstrahere debet ab incertis et dubiis. Quod si definitio de contrarietate ipsa quasi in abstracto detur, genus sub illa particula contentum erit oppositio seu distantia eorum quae sub eodem genere maxime distant, etc. Sicque illam videtur explicasse Aristoteles, citato loco. Reliquae tres particulae loco differentiae ponuntur, quae sigillatim breviterque explicandae sunt.

An omnia contraria sub eodem genere contineantur

3. Primum enim dubitari potest cur Aristoteles definite dicat contraria debere contineri sub eodem genere, cum in c. de Opposit., in Dialectica, sub distinctione asserat debere esse aut contenta sub eodem genere, aut genera diversa. Et exemplum ponit in bono et malo, quae contraria sunt et tamen sub eodem genere non continentur, sed sunt quasi diversa genera rerum, et sub illis generibus assignari possent virtus et vitium, error et scientia, quae contraria sunt et sub eodem genere non continentur. Item, vel illa particula intelligitur de eodem genere proximo, et sic falsum manifeste continet, ut exempla adducta ostendunt; vel de remoto, et tunc eadem ratione poterunt contraria esse genere diversa, quia non est maior ratio cur debeant convenire in uno genere remoto quam in alio. Maxime quia inter res diversorum praedicamentorum videtur intercedere contrarietas, quia calefactio, verbi gratia, non solum est contraria frigefactioni, sed etiam frigori, a quo distat praedicamentali genere. Et similiter calor ut octo videtur contrarius formae substantiali aquae, quam proinde expellit.

4. *Solución.*— Debe decirse, sin embargo, que aquella expresión ha sido muy bien consignada, ya que mediante ella parece que hay una diferencia primaria entre los contrarios y los opuestos privativamente o contradictoriamente; pues estas cosas son primariamente diversas, porque un extremo es negativo y no puede tener conveniencia real con el otro positivo, por lo que no pueden estar contenidos dentro del mismo género. Y también con respecto a los opuestos relativamente difieren de algún modo los contrarios en virtud de esta expresión, aunque no del todo; porque, si se afirma que la relación se opone relativamente al término en cuanto tal, dicha diferencia tendrá validez también con respecto a esa oposición, pues no es preciso que la relación y el término estén dentro del mismo género, e incluso con bastante frecuencia están en géneros diversos, porque el término es algo absoluto, según demostraremos más adelante. En cambio, si consideramos la oposición entre las relaciones de uno y otro extremo, entonces pueden tener alguna vez una diferencia mayor que la genérica, puesto que una puede ser relación real y otra de razón; pero en otras ocasiones pueden estar contenidas, no sólo dentro del mismo género, sino también dentro de la misma especie, como las relaciones de semejanza, y otras, que se denominan recíprocas. Y en esto guardan también diferencia con respecto a los contrarios, porque los verdaderos contrarios no pueden ser nunca de la misma especie, cosa que se insinúa asimismo en dicha expresión. Pero alguna vez pueden estar contenidas dentro del mismo género unas relaciones opuestas, como la paternidad y la filiación, y éstas no quedan excluidas por la expresión indicada, sino por la siguiente.

5. La razón de esta parte la toma Aristóteles de lo que sigue, de esta manera: entre los contrarios se da de suyo cierto orden con respecto a la transmutación; porque, en virtud de la naturaleza, se realiza el tránsito de uno a otro, y a la inversa; pero esta sucesión alternativa de transmutación no se encuentra de suyo entre las cosas que difieren por el género; en efecto, del lugar en cuanto tal no se da tránsito a la cualidad —hablando en absoluto—, sino al lugar, e inversamente; luego los contrarios deben ser del mismo género. Y por una razón idéntica no pueden ser de la misma especie, pues de lo contrario no pugnarían tanto entre sí. Además, los contrarios deben versar sobre el mismo sujeto;

4. *Resolutio.*— Nihilominus dicendum est illam particulam optime assignatam esse, per quam videntur contraria primo differre a privative vel contradictorie oppositis; nam hae sunt primo diversa, eo quod alterum extremum negativum sit, quod cum altero positivo non potest habere realem convenientiam, ideoque non possunt sub eodem genere contineri. Ab oppositis autem relative aliquo etiam modo differunt contraria per hanc particulam, licet non omnino; nam, si relatio dicatur relative opponi termino ut sic, procedet illa differentia etiam respectu illius oppositionis, quia non oportet ut relatio et terminus sint sub eodem genere, immo frequentius sunt sub diversis, quia terminus quid absolutum est, ut inferius ostendemus. Si vero consideremus oppositionem inter relationes utriusque extremi, sic interdum possunt plus quam genere differe, quia una potest esse relatio rei, alia rationis. Aliquando vero possunt non solum sub eodem genere, sed etiam sub eadem specie contineri, ut relationes similitudinis, et aliae, quae aequiparantiae dicuntur. Et in hoc etiam discrimen habent a contrariis, quia vera contraria nunquam possunt esse eiusdem speciei, quod etiam per illam particulam insinuatur. Nonnunquam vero possunt relationes oppositae sub eodem genere contineri, ut paternitas et filiatio, et illae non excluduntur per hanc particulam, sed per subsequentem.

5. Ratio vero huius partis sic sumitur ab Aristotele ex subsequentibus; nam inter contraria est quidam ordo per se in ordine ad transmutationem, nam ex natura rei fit transitus ab uno ad aliud, et e converso; haec autem vicissitudo transmutationis per se non reperitur inter ea quae genere differunt; nam ex loco ut sic non fit transitus ad qualitatem, per se loquendo, sed ad locum, et e converso; ergo contraria debent esse generis eiusdem. Et eadem ratione non possunt esse eiusdem speciei, quia alioqui non ita inter se pugnarent. Item, contraria versari debent circa idem subiectum; unde

por eso, por parte del sujeto existe la misma capacidad para recibir contrarios, no conjuntamente, sino separadamente; luego es preciso que los contrarios tengan entre sí una conveniencia al menos genérica, por razón de la cual un mismo sujeto pueda ser capaz de uno y otro. Consiguientemente, ahora podemos considerar que el género se toma unas veces en sentido lógico y otras en sentido físico, por la materia. Luego, aunque parezca que la definición se entiende propiamente del género lógico, según indica la expresión *dentro del mismo,* nosotros, empero, podemos añadir que los contrarios deben ser del mismo género físico, ya que, si se toman en concreto, deben constar de la misma materia; y si se toman en abstracto, deben ser recibidos o encontrarse en la misma materia. E incluso añado, además, que, habiendo dos clases de materia, *ex qua* y *circa quam,* es decir, subjetiva y objetiva, cuando los contrarios tienen una y otra (porque no requieren materia objetiva todos, sino únicamente aquellos que dicen referencia transcendental a algún objeto), entonces deben convenir en una y otra, para que pueda decirse también de este modo que son del mismo género físico en ambas materias, ya que en otro caso no tendrán efectos formales e inclinaciones repugnantes, a no ser que versen de alguna manera sobre lo mismo. Todo esto puede demostrarse fácilmente por inducción, tanto en las cualidades físicas del todo absolutas —como la blancura y la negrura, el calor y el frío— como en los hábitos o en los actos de la mente.

6. *Se expone un pasaje difícil de Aristóteles.*— Así, pues, lo que Aristóteles dijo en el capítulo sobre los opuestos, que los contrarios algunas veces son diversos en género, se expone de varias maneras. Unos piensan que Aristóteles no habló siguiendo su propia sentencia, sino ajustándose a la opinión de los pitagóricos, los cuales admitían dos principios primariamente diversos, el bien y el mal, y bajo ellos dos órdenes de realidades por completo diversas y contrarias entre sí, como refiere el mismo Aristóteles, lib. I de la *Metafísica,* c. 5. Parece aprobar esta exposición Santo Tomás, lib. III *cont. Gent.,* c. 9, y la sostuvieron Jámblico y Simplicio, como indica en el mismo lugar el Ferrariense. La sigue también Cayetano, en los *Praedicam.* Otros, en cambio, exponen que el bien y el mal se denominan géneros contrarios, no tomando el término "género" en sentido propio y riguroso, sino porque son condiciones generales de todos los contrarios, porque uno siempre posee razón de mal con respecto al otro, ya sea en sí mismo, porque siempre uno se comporta como privación y defecto con relación al otro, como se ha dicho antes, ya sea con respecto al sujeto, para el cual resulta inconveniente uno de los contrarios. Aproximadamente de este modo se expresan Teofrasto y Ammonio en los *Praedicam.* De acuerdo con esta interpretación hay que decir que los contrarios, según sus entidades, están contenidos dentro del mismo género, pero desde el punto de vista del bien y el mal son, en cierto modo, como géneros diversos o se encuentran en géneros diversos. Mas parece que es mejor decir que Aristóteles habló del bien y el mal moral, según expuso también Santo Tomás, en el pasaje citado, y lo aprueba más en I, q. 48, a. 1, ad 3; y el mismo Filósofo lo explicó utilizando los ejemplos de la virtud y el vicio. Pero en el orden moral existe contrariedad, no formalmente por razón de la malicia, puesto que la malicia consiste en una privación, como hemos explicado arriba, en la disp. XI, sino por razón del mismo acto o hábito, que es como el sujeto de la malicia; y así, también estos contrarios son del mismo género, no sólo en la razón de cualidad, sino también en la razón de hábito o acto. Sin embargo, se dice que se oponen de manera especial en la razón de bien y de mal, que son como géneros diversos, porque únicamente según esa razón tienen una distancia máxima, como declararemos en el punto siguiente.

7. *Si, en opinión de Aristóteles, son contrarios el bien y el mal.*— A la confirmación se responde que no es preciso que los contrarios coincidan en el género próximo predicamental, como se ha demostrado legítimamente. Pero es necesario, ante todo, que coincidan en el predicamento, si son contrarios de manera inmediata y directa; pues la acción sólo es inmediatamente contraria a la acción, mientras que al término de la acción contraria no se opone de suyo y directamente, sino mediante su término. Y, de manera semejante, la disposición no es propiamente contraria a la forma sustancial, sino a la disposición contraria, por lo cual no expulsa a la forma sustancial formalmente, sino dispositivamente. Además, no sólo están contenidos los contrarios dentro del mismo género supremo predicamental, sino que siempre lo están dentro de alguno subalterno, como se patentiza

ex parte subiecti eadem est capacitas ad recipienda contraria, non coniunctim, sed divisim; ergo oportet ut contraria habeant inter se convenientiam saltem genericam, ratione cuius idem subiectum esse possit capax utriusque. Unde hoc loco considerare possumus genus interdum sumi logice, interdum physice pro materia. Quamquam ergo definitio proprie videatur intelligi de genere logico, ut indicat illa particula *sub eodem,* nos tamen addere possumus contraria esse debere eiusdem generis physici, quia, si in concreto sumantur, ex eadem materia constare debent; si vero in abstracto, in eadem materia debent recipi seu versari. Immo ulterius addo, cum duplex sit materia, *ex qua et circa quam,* seu subiectiva et obiectiva, quando contraria utrumque habent (non enim omnia obiectivam materiam requirunt, sed solum illa quae ad aliquod obiectum transcendentalem dicunt habitudinem), tunc in utraque debere convenire, ut hoc etiam modo dici possint esse eiusdem generis physici in utraque materia, quia alioqui non habebunt formales effectus et inclinationes repugnantes, nisi circa idem aliquo modo versentur. Quae omnia facile possunt inductione ostendi, tam in qualitatibus physicis omnino absolutis, ut albedine et nigredine, calore et frigore, quam in habitibus vel actibus mentis.

6. *Exponitur difficilis locus Aristotelis.*— Quod ergo Aristoteles dixit in c. de Oppositis, contraria interdum esse genere diversa, varie exponitur. Quidam putant Aristotelem non fuisse locutum ex propria sententia, sed iuxta pythagoreorum opinionem, qui ponebant duo principia primo diversa, bonum et malum, et sub illis duos ordines rerum inter se prorsus diversos et contrarios, ut idem Aristoteles refert, I Metaph., c. 5. Quam expositionem probare videtur D. Thomas, III cont. Gent., c. 9, et fuit Iamblici et Simplicii, ut refert ibi Ferrariensis. Et eam etiam sequitur Caietanus, in Praedicam. Alii vero exponunt bonum et malum dici genera contraria, non proprie et in rigore sumpto nomine generis, sed quia sunt conditiones generales omnium contrariorum, quia semper unum habet rationem mali respectu alterius, vel secundum se, quia semper unum se habet ut privatio et defectus comparatione alterius, ut supra dictum est, vel respectu subiecti cui alterum contrariorum disconveniens est. Ita fere Theophrastus et Ammonius in Praedicamen. Iuxta quam interpretationem dicendum est contraria, secundum suas entitates contineri sub eodem genere, sub ratione autem boni et mali quodammodo esse quasi genera diversa vel sub generibus diversis. Melius tamen dici videtur Aristotelem locutum esse de bono et malo morali, ut etiam exposuit D. Thomas citato loco, et magis probavit in I, q. 48, a. 1, ad 3; Philosophus ipse declaravit, adhibitis exemplis virtutis et vitii. Est autem in moralibus contrarietas non formaliter ratione malitiae, quia malitia in privatione consistit, ut supra, disp. XI, declaravimus, sed ratione ipsius actus vel habitus, qui est quasi subiectum malitiae; et ita etiam haec contraria sunt eiusdem generis, non solum in ratione qualitatis, sed etiam in ratione habitus vel actus. Dicuntur tamen peculiariter opponi in ratione boni et mali, quae sunt veluti genera diversa, quia tantum secundum eam rationem habent maximam distantiam, ut in sequenti puncto declarabimus.

7. *Bonum et malum an ex sententia Aristotelis sint contraria.*— Ad confirmationem respondetur non oportere ut contraria conveniant in proximo genere praedicamentali, ut recte ostensum est. Necesse est autem imprimis ut conveniant in praedicamento, si immediate ac directe contraria sint; actio enim non est immediate contraria nisi actioni; termino autem contrariae actionis non per se et directe opponitur, sed mediante suo termino. Et similiter, dispositio non est proprie contraria formae substantiali, sed contrariae dispositioni, et ita non formaliter, sed dispositive expellit substantialem formam. Rursus, non solum continentur contraria sub eodem supremo genere praedicamenti, sed semper sub aliquo subalterno,

por inducción en las cualidades (y lo mismo sucede con otros predicamentos, en cuanto en ellos puede darse contrariedad); porque las cualidades contrarias, o se encuentran ambas en la primera especie, o en la tercera, ya que el hábito está en contrariedad con el hábito, y el acto con el acto, y la cualidad pasible con la cualidad pasible. La razón no es otra sino que, de no ser así, no tienen la proporción conveniente para expulsarse y para que pueda haber de suyo transmutación entre ellas.

8. *Qué género debe ser común a los contrarios, y de qué clase ha de ser.*— Y a partir de este principio hay que seguir avanzando para juzgar de qué grado debe ser esta conveniencia genérica entre los contrarios, porque no es posible señalar una regla general para todos; en efecto, un vicio es contrario a otro vicio, pero una virtud no puede ser contraria a otra virtud, a pesar de que la diferencia genérica es idéntica o proporcional en ambos. Por tanto, es preciso que la conveniencia sea tan grande como baste para la proporción requerida entre los contrarios y sus efectos, a fin de que puedan repugnar directamente entre sí. Y por este motivo decíamos arriba que el hábito no está en contrariedad propia y directa sino con el hábito, y el acto con el acto. Y, por la misma razón, el error es más propia y directamente contrario a la opinión verdadera que a la ciencia, puesto que el error es también cierta opinión, y así en otros casos.

En qué sentido todos los contrarios distan máximamente entre sí

9. En segundo lugar, puede dudarse de la segunda expresión, que exige la distancia máxima entre los contrarios; porque no parece que esto convenga universalmente a todos los contrarios, ya que una virtud es propísimamente contraria a un vicio y, sin embargo, no dista de él en grado sumo; pues dista más del otro vicio extremadamente opuesto, porque la avaricia dista más de la prodigalidad que la liberalidad. Además, el error es propiamente contrario a la opinión verdadera, y no se encuentra a distancia máxima de ella, porque dista más de la ciencia. Por último, en la escala de los colores, por ejemplo, un extremo no es contrario al otro extremo solamente, sino también a los medios. Con esto se confirma: pues, si un

ut inductione patet in qualitatibus (et idem est de aliis praedicamentis, quatenus in eis potest esse contrarietas); nam qualitates contrariae, vel ambae sunt in prima specie vel in tertia; habitus enim contrariatur habitui, et actus actui, et passibilis qualitas passibili qualitati. Et ratio non est alia nisi quia alias non habent convenientem proportionem ut sese expellant et inter ea sit per se transmutatio.

8. *Quod et quale genus debeat esse commune contrariis.*— Et ex hoc principio ulterius procedendum est ad iudicandum quanta esse debeat haec convenientia generica inter contraria; nom enim potest una generalis regula pro omnibus assignari; nam unum vitium est contrarium alteri vitio; una autem virtus non potest esse contraria alteri virtuti, cum tamen differentia generica eadem sit seu proportionalis in utrisque. Oportet ergo ut tanta sit convenientia quanta sufficiat ad proportionem requisitam inter contraria et effectus eorum, ut inter se possint directe pugnare. Et hac ratione dicebamus supra habitum non proprie et directe contrariari actui, sed habitui, et actum actui. Et eadem ratione error magis proprie et directe contrariatur opinioni verae quam scientiae, quia error etiam est quaedam opinio, et sic de aliis.

Quomodo omnia contraria inter se maxime distent

9. Secundo dubitari potest de altera particula, quae requirit maximam distantiam inter contraria; nam hoc non videtur universaliter convenire omnibus contrariis; virtus enim propriissime contrariatur uni vitio, et tamen non distat maxime ab illo; magis enim distat ab alio vitio extreme opposito, quia magis distat avaritia a prodigalitate, quam liberalitas. Item, error proprie est contrarius verae opinioni, a qua non summe distat, magis enim distat a scientia. Denique, in latitudine colorum, verbi gratia, non solum extremum extremo est contrarium, sed

contrario sólo se opusiese al otro máximamente distante, se sigue que uno sería contrario únicamente de otro, ya que los extremos de una distancia cualquiera sólo pueden ser dos; pero los ejemplos aducidos parecen demostrar que el consiguiente es falso, porque una virtud es contraria a los vicios extremos.

10. Debe decirse, sin embargo, que las cosas que son simple y absolutamente contrarias, en cuanto están contenidas dentro del mismo género, deben estar máximamente distantes en él. De ahí resulta, en primer lugar, que esto debe entenderse de una distancia positiva; porque la negativa —según dijimos— es mayor entre los opuestos contradictoriamente, si es que a ésta se la debe llamar distancia. En segundo lugar, se entiende de una distancia dentro del mismo género; porque consta que, fuera de tal género, un contrario puede distar de otras cosas más que del otro contrario. Finalmente, el que tal distancia deba ser máxima puede entenderse según un exceso positivo, como parece darse entre la blancura y la negrura en el género del color, o sólo negativamente, a saber, que ninguna sea mayor; y esto parece suficiente. Porque es probable que las cuatro cualidades primarias —calor y frío, humedad y sequedad— convengan en el mismo género próximo dentro de la cualidad pasible, en el cual el calor y el frío están a distancia suficiente para la perfecta contrariedad, aunque no disten entre sí más de lo que distan la sequedad y la humedad entre sí; luego basta con que se encuentren a distancia máxima negativamente. Y la razón de que se requiera tan gran distancia consiste en que, de no ser así, los contrarios no se excluirían mutuamente por completo, ni la transmutación de uno terminaría perfectamente en el otro, lo cual pertenece a la razón de las cosas perfectamente contrarias, como quedará más claro por las soluciones a los argumentos.

11. *Si la virtud y el vicio son máximamente distantes.*— Así, pues, la virtud y el vicio no están contenidos dentro del mismo género próximo en la razón de hábitos, y por eso no es preciso que absolutamente disten en grado sumo; porque, en este sentido, el argumento prueba con legitimidad que tienen mayor distancia entre sí los vicios diametralmente opuestos. Ahora bien, atendiendo a la oposición moral, o desde el punto de vista de la honestidad y la deshonestidad, distan sumamente la virtud y el vicio, o una virtud determinada y un vicio determinado sobre

etiam mediis. Unde confirmatur: nam, si unum contrarium tantum opponeretur alteri maxime distanti, sequitur unum uni tantum contrarium esse, quia extrema alicuius distantiae tantum possunt esse duo; consequens autem esse falsum adducta exempla ostendere videntur, nam una virtus extremis vitiis contraria est.

10. Nihilominus dicendum est ea quae sunt simpliciter et absolute contraria, quatenus sub eodem genere continentur, debere maxime distare sub illo. Unde imprimis fit intelligendum hoc esse de distantia positiva; nam negativa, ut diximus, maior est inter contradictorie opposita, si tamen illa distantia dicenda est. Deinde, intelligitur de distantia sub eodem genere; nam extra huiusmodi genus constat posse unum contrarium magis distare ab aliis rebus quam ab alio contrario. Tandem, quod talis distantia debeat esse maxima intelligi potest secundum positivum excessum, ut videtur esse inter albedinem et nigredinem sub genere coloris, vel solum negative, nimirum quod nulla sit maior. Et hoc videtur sufficiens. Probabile enim est quatuor primas qualitates, calorem et frigus, humiditatem et siccitatem convenire in eodem genere proximo sub qualitate passibili, sub quo calor et frigus sufficienter distant ad perfectam contrarietatem, quamvis non magis inter se distent quam siccitas et humiditas inter se; satis ergo est quod distent maxime negative. Ratio autem cur tanta distantia requiratur est quia alioqui contraria non se omnino mutuo expellerent, nec transmutatio unius perfecte terminaretur ad aliud, quod est de ratione perfecte contrariorum, ut ex solutionibus argumentorum magis constabit.

11. *Virtus et vitium an maxime distent.*— Virtus igitur et vitium non continentur sub eodem genere proximo in ratione habitus, et ideo non oportet ut simpliciter summe distent; hoc enim modo recte probat argumentum magis distare inter se vitia extreme contraria. At vero secundum moralem oppositionem seu in ratione honesti et turpis, summe distant virtus et vitium, vel talis

una materia concreta, por lo que, desde ese punto de vista, son contrarios absolutamente y con toda propiedad. Y digo que distan sumamente al menos de modo negativo, porque es posible que dos vicios estén a la misma distancia con respecto a una virtud, aunque según razones diversas y extremas. Pues, aunque en absoluto el vicio que es peor y se aparta más de la recta razón de tal virtud, parezca que absolutamente dista de ella en grado sumo, no obstante, según una razón proporcional, cabe decir que cada uno de ellos dista máximamente de esa rectitud de la virtud que destruye en ella. De manera semejante hay que expresarse a propósito de la opinión verdadera y de la falsa o error: porque distan sumamente dentro del mismo género, a saber, el de opinión, si tienen una verdadera contrariedad por parte del objeto. Pues, si sólo difieren cuasi relativamente, no son contrarias, puesto que una misma opinión puede ser sucesivamente verdadera y falsa, por mutación del objeto. En consecuencia, el hecho de que el error diste más de la ciencia de la verdad contraria que de la opinión de esa misma verdad, no atenta contra la razón de la otra contrariedad, ya que es una distancia en otro género, en el cual la ciencia y la opinión no tienen una contrariedad tan propia. En cuanto a los colores intermedios con respecto a los extremos (y lo mismo sucede con cualquier medio que exista por participación de ambos extremos), debe decirse que no son simple y absolutamente contrarios a los extremos mismos, sino que tal medio se opone a un extremo porque participa del otro, y a la inversa. Por eso no los excluyen enteramente, sino que los contienen en sí, ya formalmente, ya virtualmente, como explicaremos después. Y cuando se dice que los contrarios son extremadamente distantes, debe entenderse acerca de los contrarios que, esencialmente y por completo, son contrarios y se excluyen.

Si una cosa sólo es contraria a otra

12. Y, en los mismos contrarios, es verdad que una cosa sólo es contraria a otra, como expone Aristóteles, lib. X de la *Metafísica*, c. 6, 8 y 9, donde dice que esto es verdad en los extremadamente contrarios, no en los intermedios. Por ello no hay obstáculo en que el mal se oponga no sólo al bien, sino asimismo al mal, según afirmó el mismo Aristóteles en el capítulo sobre los opuestos, ya que

virtus et tale vitium circa talem materiam, et ideo sub ea ratione sunt simpliciter et propriissime contraria. Dico autem summe distare saltem negative, quia fieri potest ut ab eadem virtute duo vitia aeque distent, licet secundum diversas et extremas rationes. Quamquam enim absolute illud vitium quod deterius est magisque deficiens a recta ratione talis virtutis simpliciter videatur summe distare ab illa, tamen secundum proportionalem rationem unumquodque dici potest habere extremam distantiam ab ea rectitudine virtutis quam in illa destruit. Simili modo dicendum est de opinione vera et falsa seu errore: summe enim distant sub suo genere, scilicet opinionis, si veram habeant contrarietatem ex parte obiecti. Nam, si solum differant quasi relative, non sunt contrariae, cum eadem opinio possit esse successive vera et falsa ex mutatione obiecti. Igitur, quod error plus distet a scientia contrariae veritatis quam ab eiusdem opinione, non est contra rationem alterius contrarietatis, quia est distantia in alio genere, in quo scientia et opinio non habent tam propriam contrarietatem. De mediis autem coloribus respectu extremorum (et idem de quocumque medio quod sit per participationem utriusque extremi), dicendum est non esse simpliciter et absolute contrarios ipsis extremis; sed tale medium opponitur uni extremo per participationem alterius, et e contrario. Unde non omnino illa excludunt, sed in se continent, vel formaliter vel virtute, ut infra declarabimus. Cum autem dicuntur contraria extreme distare, intelligendum est de contrariis quae per sese et omnino contraria sunt ac se expellunt.

Sitne unum uni tantum contrarium

12. Atque in eisdem contrariis verum habet uni unum tantum contrarium esse, ut exponit Aristoteles, X Metaph., c. 6, 8 et 9, ubi ait hoc habere verum in extreme contrariis, non in mediis. Et ideo non obstat quod malum et bono et malo opponatur,

se opone a uno como extremo y al otro como medio. O también podemos decir que uno de los contrarios tiene solamente otro contrario cuando aquél es adecuado, de suerte que se oponga a él en todo su ámbito. En cambio, cuando la virtud tiene como contrarios dos vicios extremos, ninguno de ellos se le opone adecuadamente, es decir, según todo el ámbito de su materia y de sus actos; porque la liberalidad, por ejemplo, inclina tanto a dar como a retener cuando lo dicta y de la manera que lo dicta la recta razón; y la avaricia, de suyo sólo se opone a ella en cuanto inclina a dar, mientras que la prodigalidad, por el contrario, en cuanto inclina a retener. Con esto, pues, queda suficientemente expuesta la parte indicada de la definición de los contrarios, según la cual deben ser máximamente distantes dentro del mismo género.

Si los contrarios se expulsan mutuamente

13. *Motivo de duda.*— En tercer lugar, puede dudarse en qué sentido es también verdad que los contrarios deben expulsarse mutuamente de un mismo sujeto; porque parece que existen muchos contrarios que no tienen este poder; en efecto, el frío no puede expulsar del fuego el calor, ni la sequedad puede rechazar del agua la humedad, ni la negrura puede hacerlo con la blancura de la nieve. Y, en el entendimiento, el error no puede eliminar la ciencia, aunque la ciencia excluye fácilmente el error, sobre todo si nos referimos a los actos, entre los cuales también se da contrariedad propia; porque en los hábitos puede ocurrir a veces que el error expulse a la ciencia por intervenir el olvido, cosa que es cuasi accidental. Y se confirma: pues, cuando se dice que uno de los contrarios expulsa al otro, o se entiende eficientemente, y esto no, porque no todos los contrarios tienen el poder de producir, como es patente en el caso de la blancura y la negrura, el placer y la tristeza, y en otros semejantes; o se entiende formalmente, y esto tampoco es universal; en efecto, la expulsión formal sólo se da entre aquellas cosas que pueden existir simultáneamente en el mismo sujeto y repugnar de manera formal; porque, si uno no está en el sujeto cuando entra el otro, ya no hay repug-

ut idem Aristoteles dixit, c. de Oppositis; nam uni opponitur ut extremo, alteri ut medio. Vel etiam dicere possumus, tunc unum contrariorum tantum habere aliud contrarium, quando illud est adaequatum, ita ut secundum totam latitudinem eius illi opponatur. At vero quando virtus habet duo vitia extrema sibi contraria, neutrum illi adaequate opponitur, id est, secundum totam latitudinem materiae et actuum eius; liberalitas enim, verbi gratia, tum ad dandum, tum etiam ad retinendum quando et quomodo recta ratio dictat, inclinat; avaritia vero per se solum illi opponitur quatenus inclinat ad dandum; prodigalitas vero, e contrario, quatenus inclinat ad retinendum. Ex his ergo satis manet exposita pars definitionis contrariorum, quod sub eodem genere maxime distare debeant.

An se mutuo contraria expellant

13. *Ratio dubitandi.*— Tertio dubitari potest quomodo etiam verum sit contraria debere se expellere mutuo circa idem subiectum; multa enim contraria esse videntur quae non habent hanc vim. Frigus enim non potest expellere calorem ab igne, nec siccitas expellere potest humiditatem ab aqua, nec nigredo albedinem a nive. Et in intellectu error non potest expellere scientiam, cum tamen scientia facile expellat errorem, praesertim si loquamur de actibus, inter quos etiam est propria contrarietas; in habitibus enim interdum accidere potest ut error expellat scientiam intercedente oblivione, quod est quasi per accidens. Et confirmatur: nam, cum unum contrarium dicitur expellere aliud, vel intelligitur effective, et hoc non, quia non omnia contraria habent vim efficiendi, ut patet de albedine et nigredine, voluptate et tristitia, et similibus; vel intelligitur formaliter, et hoc etiam non est universale; nam expulsio formalis solum est inter ea quae in eodem subiecto simul esse possunt et formaliter pugnare; nam, si unum non sit in subiecto quando aliud ingreditur, iam non est formalis pug-

nancia formal; pero esto tampoco es común a todos los contrarios, porque al menos dos actos vitales contrarios nunca pueden repugnar de ese modo.

14. *Los contrarios deben versar sobre el mismo sujeto.— Si dos cuerpos son contrarios en cuanto a la presencia en el mismo lugar.*— En esta expresión están contenidas tres condiciones de los contrarios: una consiste en que versen sobre el mismo sujeto, ya que, considerados esencialmente, no pueden tener repugnancia entre sí a no ser en orden a algún tercero, y éste no puede ser otro que el sujeto. Por eso, dos subsistentes en cuanto tales no pueden ser contrarios entre sí, en cuanto tales, ya que no se refieren a un sujeto en el que puedan ejercer la contrariedad. Se dirá: un subsistente puede obrar sobre otro para destruirlo. Respondo que únicamente puede obrar algo inhiriendo en él; pues, si produce toda la realidad subsistente en cuanto tal, no operará en orden a su destrucción, sino más bien a su producción o conservación. Por tanto, lo que inhiere en otro puede ser contrario, no al mismo en el que inhiere en cuanto tal —hablando en absoluto—, puesto que más bien se une a él y lo perfecciona a su manera, sino contrario a otro, que también puede inherir. Se dirá: un cuerpo es contrario a otro en cuanto a la presencia y existencia en el mismo lugar, contrariedad que no se toma por orden al mismo sujeto, sino por orden al mismo espacio imaginario, el cual no puede estar ocupado simultáneamente por dos cuerpos. Respondo que ésa no es una contrariedad propia, sino cierta repugnancia expresada en sentido más general, que no tiene su origen en una oposición propia, puesto que esas cantidades y presencias son de la misma especie y razón, sino que nace de la especial limitación y características de la cantidad, la cual es, por su naturaleza, impenetrable con otra cantidad que se dé simultáneamente.

15. Y de esto se infiere con claridad la segunda condición, a saber, que el sujeto de los contrarios en cuanto tal debe ser uno e idéntico, según hemos dicho también arriba, entendiendo por sujeto el género físico de los contrarios, pues, para que repugnen entre sí, es preciso que versen sobre lo mismo. Se dirá que el calor existente en el fuego repugna al frío que existe en el agua. Se responde que repugna de modo cuasi mediato, ya que puede introducir en el agua otro

na; sed hoc etiam commune non est contrariis omnibus; nam saltem duo actus vitales contrarii nunquam possunt ita pugnare.

14. *Contraria debent versari circa idem subiectum.— Duo corpora an sint contraria quoad praesentiam in eodem loco.*— In hac particula tres conditiones contrariorum continentur; una est quod versentur circa subiectum, quia per se sumpta non possunt inter se habere repugnantiam nisi ordine ad aliquod tertium, quod non potest esse nisi subiectum. Et ideo duo subsistentia ut sic non possunt esse sibi contraria, quatenus talia sunt, quia non respiciunt subiectum in quo possint contrarietatem exercere. Dices: unum subsistens potest agere in aliud ad destructionem eius. Respondeo solum posse agere aliquid ei inhaerens; nam, si efficiat rem totam subsistentem ut sic, non aget ad destructionem, sed potius ad eius productionem vel conservationem. Id ergo quod alteri inhaeret potest esse contrarium, non ipsi cui inhaeret, ut sic, per se loquendo, nam illi potius unitur suoque modo illud perficit, sed alteri, quod etiam inhaerere possit. Dices: unum corpus est contrarium alteri quantum ad praesentiam et existentiam in eodem loco, quae contrarietas non sumitur in ordine ad idem subiectum, sed in ordine ad idem spatium imaginarium, quod non potest simul duobus corporibus repleri. Respondeo illam non esse propriam contrarietatem, sed repugnantiam quamdam generalius dictam, quae non oritur ex propria oppositione, cum quantitates illae et praesentiae sint eiusdem speciei et rationis, sed oritur ex peculiari limitatione et conditione quantitatis, quae natura sua impenetrabilis est cum alia simul[1] quantitate.

15. Ex eis vero clare colligitur secunda conditio, nimirum, subiectum contrariorum ut sic esse debere unum et idem, ut supra etiam diximus, intelligendo per subiectum genus physicum contrariorum, quia, ut sibi repugnent, oportet ut versentur circa idem. Dices calorem existentem in igne repugnare frigori existenti in aqua. Respondetur repugnare quasi mediate, quia potest immit-

[1] En otras ediciones *simili* en vez de *simul*. (N. de los EE.)

calor que expulse al frío; porque, si no poseyese tal virtud, no le repugnaría; luego la contrariedad se da inmediatamente entre las formas que están en un mismo sujeto.

16. *Los contrarios deben versar sobre un sujeto enteramente idéntico.*— De ello cabe inferir incidentalmente la respuesta a la pregunta hecha arriba acerca de la expulsión eficiente o formal. Pues hay que decir que se requiere esencial e intrínsecamente la expusión formal, ya que la eficiente ni es siempre necesaria —como demuestra el argumento aducido más atrás—, ni es inmediata, según dije, ni siempre se realiza mediante una cualidad contraria, sino mediante otra anterior o más eminente, al modo como una misma voluntad realiza actos contrarios. Y es falso que la expulsión formal exija la existencia simultánea de ambas formas en un mismo sujeto, e incluso esto es contrario a la razón de expulsión formal, que consiste en que el efecto formal de una forma esté *ex natura rei* en repugnancia con el efecto formal de otra en el mismo sujeto; pero, si las formas existen simultáneamente, en este aspecto no tienen efectos formales repugnantes, y por ello, desde este punto de vista, no tienen contrariedad propia, según explicaremos en la sec. 4. En consecuencia, si por ventura, mientras existen simultáneamente de esa manera, una forma obra algo en orden a la destrucción de otra (cosa que sucede raras veces o nunca, como veremos después), esa expulsión ya no es formal, sino eficiente, porque no se da sino produciendo alguna otra cosa que sea formalmente incompatible con la forma preexistente; por ejemplo, si el calor y el frío como de cuatro grados existen simultáneamente, dicho calor no puede operar nada en orden a la destrucción del frío, a no ser que opere en orden a su propio aumento, que es formalmente incompatible con un frío de esa determinada intensidad.

17. *Los contrarios deben expulsarse mutuamente del mismo sujeto.*— La tercera condición contenida en la expresión indicada consiste en que esta expulsión sea mutua. Y la razón de esto resulta fácil por lo que acabamos de decir; pues esta expulsión no es eficiente, sino formal, y por ello no se considera según el poder activo, sino según el modo de informar. De ahí se sigue necesariamente que sea recíproca; porque, si el efecto formal de una cualidad es esencial y directamente repugnante con el efecto formal de la cualidad opuesta, es necesario que

tere in aquam alium calorem expellentem frigus; si enim talem virtutem non haberet, illi non repugnaret; immediate ergo contrarietas versatur inter formas circa idem subiectum.

16. *Contraria versari debent circa idem omnino subiectum.*— Ex quo licet obiter colligere responsionem ad interrogationem superius factam de expulsione effectiva aut formali. Dicendum est enim per se ac intrinsece requiri expulsionem formalem; nam effectiva neque est semper necessaria, ut argumentum supra factum probat; neque est immediata, ut dixi; nec semper exercetur per qualitatem contrariam, sed per aliam priorem vel eminentiorem, ut eadem voluntas efficit actus contrarios. Falsum est autem expulsionem formalem requirere simultaneam existentiam utriusque formae in eodem subiecto; immo hoc ipsum est contra rationem expulsionis formalis, quae in hoc consistit ut effectus formalis unius formae ex natura rei repugnet in eodem subiecto cum effectu formali alterius; si autem formae sunt simul, quantum ad id non habent effectus formales repugnantes, unde quantum ad id non habent propriam contrarietatem, ut sect. 4 declarabimus. Unde, si fortasse, dum ita simul existunt, una forma operetur aliquid ad destructionem alterius (quod raro vel nunquam contingit, ut postea videbimus), iam illa non est expulsio formalis, sed effectiva, quia non est nisi efficiendo aliquid aliud quod sit formaliter incompossibile cum praeexistenti forma; ut, si calor et frigus ut quatuor sint simul, non potest ille calor quidquam operari ad destructionem frigoris, nisi operetur ad augmentum sui, quod est formaliter incompossibile cum tanto frigore.

17. *Contraria mutuo se debent ab eodem expellere.*— Tertia conditio in illa particula contenta est quod haec expulsio sit mutua. Cuius ratio facilis est ex proxime dictis; nam haec expulsio non est effectiva, sed formalis, et ideo non attenditur iuxta vim agendi, sed iuxta modum informandi. Ex quo necessario sequitur ut sit reciproca; nam, si effectus formalis unius qualitatis est per se et directe repugnans cum effectu

también, en sentido inverso, el efecto formal de ésta repugne al efecto formal de aquélla. Pero contra esta condición tiene especial validez la objeción hecha antes, a propósito de la cual debe decirse brevemente que sólo es preciso que esta expulsión sea mutua, en cuanto depende del poder de los propios efectos formales de tales cualidades; sin embargo, por parte de los agentes puede suceder que no sea posible expulsar un contrario de algún sujeto, bien por causa de la dimanación a partir de la forma propia, si es tan intrínseca que no puede ser impedida por un agente extrínseco, bien por tratarse de una disposición tan necesaria que, eliminada ella, inmediatamente se corrompe el sujeto. Por eso Aristóteles, en el capítulo sobre los opuestos, habiendo afirmado que los contrarios se expelen mutuamente, añadió: *a no ser que uno de ellos esté en el sujeto por su naturaleza.*

Corolarios de la doctrina anterior

18. *Diferencia entre los contrarios y los relativos.— Se concilian dos pasajes de Aristóteles.—* De esta explicación de la definición de los contrarios pueden colegirse fácilmente varias diferencias entre los contrarios y los demás opuestos, diferencias que en parte se han indicado a lo largo de esta sección y la anterior, y en parte se toman de Aristóteles, capítulo sobre los opuestos. De ellas, en este lugar han de indicarse y explicarse brevemente tres. La primera se da propiamente entre los contrarios y los relativos. En efecto, en los relativos, uno de los opuestos implica la existencia del otro, pero no en los contrarios; *pues no es necesario* —dice Aristóteles— *que, si existe el uno, haya de existir el otro;* y cabe decir también esto a propósito de los opuestos privativa o negativamente; no obstante, como en ellos uno de los extremos no es nada, se aplica de manera especial a los contrarios. Sin embargo, parece estar en contra de esta doctrina el propio Aristóteles, lib. II *De Caelo,* texto 18, al decir: *Si uno de los contrarios existe en la realidad, el otro debe existir también.* Se responde que el sentido propio de esta diferencia es que uno de los relativos implica, por su razón propia e intrínseca, la existencia del otro opuesto a él, en cuanto su ser consiste en una relación a aquél; en cambio, uno de los contrarios no implica de ese modo al otro en virtud

formali oppositae qualitatis, necesse est ut etiam e converso formalis effectus alterius alteri repugnet. Contra hanc vero conditionem specialiter procedit obiectio supra facta, ad quam breviter dicendum est solum oportere hanc expulsionem esse mutuam, quantum est ex vi propriorum effectuum formalium talium qualitatum; nihilominus tamen ex parte agentium contingere posse ut ab aliquo subiecto non possit expelli aliquod contrarium, vel propter dimanationem a propria forma, si sit adeo intrinseca ut impediri non possit ab extrinseco agente, vel si sit dispositio ita necessaria ut illa ablata statim subiectum corrumpatur. Et ideo Aristoteles, c. de Oppositis, cum dixisset contraria sese vicissim expellere, addidit: *nisi alterum insit a natura.*

Corollaria ex praecedenti doctrina

18. *Differentia inter contraria et relativa.— Conciliantur duo loci Aristotelis.—* Ex hac declaratione definitionis contrariorum colligi facile possunt variae differentiae contrariorum ab aliis oppositis, quae partim in discursu huius et praecedentis sectionis tactae sunt, partim summuntur ex Aristotele, in c. de Oppositis. Ex quibus tres hoc loco breviter notandae et declarandae sunt. Prima est proprie inter contraria et relativa. Nam in relativis unum oppositorum infert existentiam alterius, non vero in contrariis; *non enim si unum est* (ait Aristoteles), *aliud necessario erit;* quod etiam dici potest de privative aut negative oppositis; tamen, quia in illis alterum extremum nihil est, ad contraria specialiter accommodatur. Videtur tamen huic doctrinae repugnare idem Aristoteles, II de Caelo, text. 18, dicens: *Si unum contrariorum sit in rerum natura, aliud etiam esse debet.* Respondetur proprium sensum illius differentiae esse unum relativorum ex propria et intrinseca ratione inferre existentiam alterius sibi oppositi, quatenus eius esse consistit in respectu ad illud; unum vero contrariorum non ita inferre aliud ex sua

de su naturaleza particular, sino que más bien lo destruye, en cuanto de él depende. A pesar de eso, puede ser verdad lo que Aristóteles pretende en el otro pasaje, concretamente que, en orden al complemento del universo, fue necesario que, al existir uno de los contrarios, existiese también el otro, ya para la variedad de las cosas, de la cual resulta la belleza del universo, ya también para la sucesión de generaciones y corrupciones por la que el universo se conserva, ya finalmente porque en los contrarios hay una potencia idéntica que exige pasar al acto, al menos en sujetos diversos.

19. *Diferencia entre los contrarios y los contradictorios.—* La segunda diferencia se da sobre todo entre los contrarios y los opuestos contradictoriamente y puede extenderse también, a su manera, a los opuestos privativamente. Porque, entre los contrarios, hay unos que son inmediatos y otros que tienen un medio, mientras que los contradictorios carecen siempre de medio. Acerca de esta diferencia debe advertirse que es posible excogitar un triple medio entre los opuestos. El primero puede denominarse "de extremos", y de él se dice que tiene lugar propiamente por participación de los extremos, ya que consta de extremos atenuados virtual o formalmente, como explicaremos en la sec. 4. El segundo puede llamarse medio "entre extremos", como es la virtud entre los vicios; y este medio coincide con el anterior en ser una forma positiva, pero difiere de él en que no se compone de extremos, aunque materialmente convenga en algo con uno y otro, según he explicado a propósito del lib. X de la *Metafísica,* c. 10. El tercer medio puede denominarse "sin extremos", es decir, por sola negación de los extremos. Así, pues, unos contrarios son inmediatos en cuanto al medio positivo, como el amor y el odio; otros suelen carecer incluso de medio por negación de los extremos con respecto al sujeto adecuado en el que pueden encontrarse, como enseña Aristóteles en el capítulo sobre los opuestos, el cual, sin embargo, pone como ejemplos algunas cosas que no son propiamente contrarias, como lo par y lo impar, lo sano y lo enfermo. Ahora bien, entre los contradictorios no tiene lugar ninguno de estos medios, como es evidente de suyo y diremos con mayor extensión después, en la disp. LIV, sec. 5. Y entre los opuestos privativamente no puede darse un medio

particulari natura, sed potius, quantum est ex se, destruere illud. Nihilominus tamen, verum esse potest quod alio loco Aristoteles intendit, scilicet, in ordine tamen ad complementum universi necessarium fuisse ut, existente uno contrariorum, existeret etiam aliud, tum propter rerum varietatem, ex qua pulchritudo universi consurgit, tum etiam propter vicissitudinem corruptionum et generationum, qua universum conservatur; tum denique quia eadem est potentia contrariorum, quae in diversis saltem subiectis petit in actum revocari.

19. *Differentia contrariorum a contradictoriis.—* Secunda differentia maxime versatur inter contraria et contradictorie opposita, quae suo modo extendi potest etiam ad opposita privative. Nam inter contraria quaedam sunt immediata, alia, quae medium habent; contradictoria vero semper carent medio. Circa quam differentiam est advertendum triplex medium excogitari posse inter opposita. Primum dici potest ex extremis, quod proprie dicitur esse per participationem extremorum, quia ex illis refractis vel virtute vel formaliter constat, ut sect. 4 declarabimus. Secundum dici potest medium inter extrema, ut est virtus inter vitia, quod cum praecedenti convenit, quia est aliqua forma positiva; differt tamen, quia non componitur ex extremis, quamvis materialiter in aliquo cum utroque conveniat, ut explicui super lib. X Metaph., c. 10. Tertium medium dici potest absque extremis, id est, per solam abnegationem extremorum. Quaedam ergo contraria sunt immediata quantum ad positivum medium, ut amor et odium; alia vero carere etiam solent medio per abnegationem extremorum respectu adaequati subiecti in quo inveniri possunt, ut Aristoteles docet in c. de Oppositis, qui tamen exempla adhibet in quibusdam quae non sunt proprie contraria, ut sunt par et impar, sanum et aegrum. At vero inter contradictoria nullum medium ex his locum habet, ut per se constat et latius dicemus infra, disp. LIV, sect. 5. Inter privative autem opposita non potest dari medium positivum, ut per se

positivo, según resulta manifiesto por sí mismo, ya que nada puede estar compuesto por la afirmación y la negación que incluye la privación; ni es tampoco posible pensar en una forma positiva entre la negación y el hábito positivo al que se opone, siendo en esto en lo que difiere la oposición privativa de la contraria tomada absolutamente. En cambio, el medio por negación puede encontrarse de alguna manera entre los opuestos privativamente, y en eso difieren de los contradictorios, como explicaremos más por extenso en la citada disp. LIV, pero coinciden con los contrarios, aunque tengan alguna diversidad a este respecto, ya que los contrarios pueden poseer este medio, incluso en un sujeto capaz; porque la voluntad puede carecer tanto de virtud como de vicio; pero los opuestos privativamente sólo pueden tener este medio en un sujeto extraño e incapaz; pues, si el sujeto es apto, es necesario que, o posea la forma, o carezca de ella; y, si carece, estará privado, por suponérsele ya apto. La razón *a priori* de esto consiste en que, siendo iguales las demás circunstancias, es más inmediata, más formal y mayor la oposición de las cosas que tienen privación, oposición que consiste en una negación, que la de los contrarios, la cual es positiva. Con esto puede entenderse también incidentalmente que, aun cuando dos formas sean contrarias, las privaciones de las mismas no tienen entre sí ninguna oposición, y por ello pueden encontrarse simultáneamente en un mismo sujeto capaz, según queda demostrado.

20. *Diferencia entre los opuestos por contrariedad y por privación.*— Entre los contrarios y los opuestos privativamente, se señala una tercera diferencia, consistente en que, entre los contrarios, se da una mutua transmutación y alternancia sobre un mismo sujeto recipiente, concretamente en cuanto depende de ellos, como se ha explicado en la definición; mas no sucede así entre los opuestos privativamente, porque no se da regreso de la negación al hábito. Esta diferencia suele asignarse también entre la privación y la negación, por lo que la explicaremos más extensamente en la indicada disp. LIV.

constat, quia nihil potest coalescere ex affirmatione et negatione quam includit privatio; neque etiam cogitari potest forma positiva inter negationem et habitum positivum cui opponitur. Et in hoc differt privativa oppositio a contraria absolute sumpta. At vero medium per abnegationem reperiri potest aliquo modo inter privative opposita, in quo differunt a contradictoriis, ut latius declarabimus dicta disp. LIV, conveniunt autem cum contrariis, licet in hoc habeant aliquam diversitatem, nam contraria habere possunt hoc medium, etiam in subiecto capaci; carere enim potest voluntas et virtute et vitio; privative autem opposita solum possunt habere hoc medium in subiecto extraneo et incapaci; nam, si subiectum sit aptum, necesse est ut vel habeat formam, vel illa careat; quod si careat, privatum erit, cum aptum iam supponatur. Et huius ratio a priori est quia, caeteris paribus, immediatior, formalior ac maior est oppositio privatorum, quae in negatione consistit, quam contrariorum, quae positiva est. Unde etiam obiter intelligi potest quod, licet duae formae sint contrariae, privationes earum nullam inter se habent oppositionem, ideoque possunt esse simul in eodem subiecto capaci, ut ostensum est.

20. *Differentia inter opposita contrarie et privative.*— Tertia differentia assignatur inter contraria et privative opposita, scilicet, quod inter contraria est mutua transmutatio et vicissitudo circa idem susceptivum, scilicet, quantum est ex parte eorum, ut in definitione explicatum est; inter privative autem opposita non est ita, quia a negatione ad habitum non est regressus. Quae differentia etiam inter privationem et negationem assignari solet, et ideo latius a nobis explicabitur dicta disp. LIV.

SECCION III

Si se da verdadera contrariedad en todas las cualidades y sólo en ellas

1. En esta sección debe explicarse de qué manera se atribuye esta oposición a la cualidad como propiedad de la misma, a saber, si se hace con todo rigor, en el sentido en que suele denominarse "propio" lo que conviene a todo sujeto, a él solo y siempre; aunque ahora no se presenta ningún problema acerca de esta última condición; porque, si la cualidad tiene contrario, lo tiene por su naturaleza, y en este sentido se dirá que lo tiene siempre, ya exista ese contrario, ya no, acerca del cual también hemos tratado en la sección anterior cómo puede ser o no ser necesario. Por tanto, aquí se han de explicar brevemente la otras dos condiciones.

No toda cualidad tiene contrario

2. *El hábito de los principios no tiene contrario.*— Y, en primer lugar, hay que decir que no a toda cualidad le compete el tener contrario. Esto se patentiza fácilmente recorriendo todas las cuatro especies de cualidad. Porque, entre los hábitos, hay algunos que no tienen contrario, como el hábito de los principios, por ser como una luz espiritual tan perfecta, que no puede tener un contrario positivo que lo expulse de su sujeto. Y considero muy probable lo mismo con respecto a la ciencia, porque también es una luz perfecta y se encuentra en un género superior, al que no puede llegar un hábito que tenga poder para ponerse en repugnancia con ella. Por eso, el error se opone a la opinión, dentro de cuyo mismo género está contenido, de manera más proporcionada que a la ciencia; aunque, hablando en sentido más amplio, suela decirse que el error es contrario a la ciencia. Tampoco tienen contrario las especies intencionales; porque las especies de lo blanco y lo negro se dan simultáneamente sin repugnancia en un sujeto. Asimismo, los hábitos infusos —según opino— no tienen propiamente contrario, porque se hallan en un orden superior, en el cual no puede haber hábitos desordenados que se opongan a los hábitos tendenciales de ese orden. Aunque, en un orden inferior,

SECTIO III

Utrum propria contrarietas in omnibus et solis qualitatibus inveniatur

1. In hac sectione declarandum est quo modo haec oppositio tribuatur qualitati ut proprietas eius, scilicet, in omni rigore, ut proprium dici solet quod convenit omni et soli ac semper; quamquam de hac ultima conditione nulla in praesenti sit quaestio; nam, si qualitas habet contrarium, ex natura sua illud habet, et hoc sensu dicetur semper illud habere, sive illud existat sive non, de quo etiam iam diximus sectione praecedenti, quomodo possit esse vel non esse necessarium. Aliae igitur duae conditiones hic breviter declarandae sunt.

Non omnem qualitatem habere contrarium

2. *Habitus principiorum non habet contrarium.*— Et primum quidem dicendum est non omni qualitati convenire ut habeat contrarium. Hoc facile patet discurrendo per omnes quatuor species qualitatis. Nam, inter habitus, nonnulli sunt qui non habent contrarium, ut habitus principiorum; est enim quasi spirituale lumen adeo perfectum, ut non possit habere positivum contrarium quod illud expellat a suo subiecto. Idemque opinor esse valde probabile de scientia, quia etiam est perfectum lumen estque in quodam superiori genere, quod attingere non potest habitus qui ei valeat repugnare. Unde error magis proportionate opponitur opinioni, cum qua sub eodem genere continetur, quam scientiae; licet, latius loquendo, soleat error dici contrarius scientiae. Species etiam intentionales contrarium non habent; species enim albi et nigri simul insunt sine repugnantia. Habitus item infusi, ut ego opinor, non habent proprie contrarium, quia sunt in superiori quodam ordine, in quo esse non possunt inordinati habitus qui studiosis habitibus illius ordinis opponantur. Quamquam in inferiori ordine possint esse habi-

pueden darse hábitos, concretamente los adquiridos, que puedan estar de alguna manera en pugna con aquellos hábitos superiores, mas no por contrariedad propia y directa, ya que ésta la tienen con otros hábitos adquiridos y del mismo orden. Santo Tomás, I-II, q. 23, a. 3, incluye asimismo entre los actos o pasiones del apetito el acto de ira, que no tiene una pasión contraria; y —según hemos dicho antes— los actos inmanentes se colocan en el predicamento de la cualidad y en la especie de la disposición.

3. *La potencia propia carece de contrario.*— Además, en la segunda especie, es claro que el entendimiento, la voluntad y otras potencias semejantes no tienen contrario; más aún: en esta especie, si la potencia se toma en sentido propio, creo que apenas se encontrará alguna que tenga contrario. Pero digo *si se toma en sentido propio,* es decir, en cuanto se distingue realmente de la cualidad pasible; porque, si toda cualidad pasible que es activa se coloca bajo este aspecto en esa especie de potencia, es manifiesto que hay muchas potencias que tienen contrario. Así, pues, en la tercera especie se encontrarán en su mayor parte cualidades que tienen contrario; aunque es posible encontrar alguna que carezca de él, como la luz, y si por ventura existen algunas otras desconocidas por nosotros. Finalmente, en la cuarta especie no hay ninguna contrariedad propia; pues una figura no es contraria a otra, aunque sea diversa; en cuanto a la belleza y la deformidad, que suelen enumerarse como contrarias, más bien parece que se oponen privativamente; y si incluyen contrariedad por algún concepto, ello sucede en cuanto exigen alguna cualidad pasible para su constitución.

4. Como razón de esta variedad que encontramos en las cualidades, apenas puede darse otra sino que esta propiedad no es consecuencia positiva (por así decirlo) de la razón precisa de cualidad en cuanto tal, sino de las razones determinadas de las diversas cualidades, que participan de esta propiedad de acuerdo con las diversas naturalezas y fines de las mismas, y esa propiedad no repugna al género de la cualidad en cuanto tal. Pero otras cualidades, atendiendo a sus diferencias y funciones propias, no poseen una naturaleza apta para semejante oposición, lo cual puede provenir de diversos capítulos en las diversas cualidades;

tus, scilicet acquisiti, qui cum illis superioribus habitibus pugnare aliquo modo possint, non tamen per directam ac propriam contrarietatem, hanc enim habent cum aliis habitibus acquisitis et eiusdem ordinis. Inter actus etiam seu passiones appetitus ponit D. Thomas, in I-II, q. 23, a. 3, actum irae, qui non habet passionem contrariam; actus autem immanentes, ut supra diximus, in praedicamento qualitatis et in specie dispositionis collocantur.

3. *Propria potentia caret contrario.*— Rursus in secunda specie constat intellectum, voluntatem et similes potentias non habere contrarium; immo in hac specie, si potentia proprie sumatur, vix, credo, invenietur aliqua quae contrarium habeat. Dico autem *si proprie sumatur,* id est, ut in re ipsa condistinguitur a passibili qualitate; nam, si omnis qualitas passibilis quae activa est, sub hac ratione ponatur in illa specie potentiae, constat plures esse potentias quae habent contrarium. In tertia itaque specie, maiori ex parte inveniuntur qualitates habentes contrarium; aliqua tamen reperiri potest quae illo careat, ut lux, et si fortasse sunt aliquae aliae nobis ignotae. In quarta denique specie nulla est propria contrarietas; una enim figura non est alteri contraria, licet sit diversa; pulchritudo autem et deformitas, quae solent numerari ut contrariae, magis videntur privative opponi. Quod si aliqua ex parte contrarietatem includunt, id est in quantum aliquam passibilem qualitatem ad suam constitutionem requirunt.

4. Ratio autem huius varietatis in qualitatibus inventae vix potest alia reddi, nisi quia haec proprietas non consequitur positive (ut sic dicam) ex praecisa ratione qualitatis ut sic, sed ex determinatis rationibus diversarum qualitatum, quae iuxta diversas naturas et fines earum hanc proprietatem participant, quae generi qualitatis ut sic non repugnat. Aliae vero qualitates secundum proprias differentias et munera non habent naturam aptam ad huiusmodi oppositionem, quod quidem in diversis qualitatibus ex diversis capitibus provenire potest, ut in figu-

así, en la figura, proviene del hecho de que sólo es un término de la cantidad; en el entendimiento y la voluntad, de que son facultades que se derivan intrínsecamente de la sustancia espiritual; en la luz, de que es una cualidad nobilísima y común a los cuerpos incorruptibles, y así en otros casos.

De qué modo la contrariedad es o no es propia de las cualidades

5. En segundo lugar, hay que decir que no son las cualidades solas las que tienen contrario, aunque, en algún aspecto, pueda atribuírseles esto de manera especial. Se explican brevemente ambas partes. En primer lugar, consta que, según el común modo de opinar de los filósofos, se atribuye contrariedad a los movimientos y a las acciones, a pesar de que no son cualidades, lo cual bastaría para demostrar la primera parte; pero debe advertirse que entre las mutaciones o los movimientos pueden encontrarse dos clases de oposición. Una se da entre la generación y la corrupción y entre todas las demás que se comportan a manera de corrupción y generación, como la intensificación y la debilitación, y esta oposición no es propiamente contraria, sino privativa, ya que una de estas mutaciones, en concreto la corrupción, no es positiva, sino privativa. La otra es oposición entre acciones o mutaciones positivas, como entre el calentamiento y el enfriamiento; y entre éstas puede encontrarse una contrariedad propia, que nace radicalmente de la contrariedad de los términos, como consta por el lib. V de la *Física.* Por tanto, como sea la contrariedad entre los términos, así lo será entre las mutaciones mismas.

6. Pero dos términos de mutaciones pueden denominarse contrarios en doble sentido. Primero, por el mero hecho de que son dos extremos de una escala, que puede recorrerse sucesivamente, tendiendo o regresando de un término a otro. Esta contrariedad no es siempre propia, sino que se llama así por cierta imitación; por ejemplo, los dos puntos extremos de una línea no son realmente contrarios, puesto que tienen la misma naturaleza; no obstante, si se consideran en cuanto es posible ir de uno a otro, e inversamente, entonces se dice que tienen contrariedad como términos, ya que son términos positivos y tienen cierta repugnancia en orden a tales movimientos. Pero en otro sentido los términos de las mutaciones

ra, ex eo quod solum est quidam terminus quantitatis; in intellectu et voluntate, quia sunt facultates intrinsece consequentes spiritualem substantiam; in lumine vero, quia est qualitas nobilissima et communis corporibus incorruptibilibus, et sic de aliis.

Quomodo contrarietas sit vel non sit propria qualitatum

5. Secundo dicendum est non solas qualitates habere contrarium, quamvis sub aliqua ratione possit hoc eis singulariter attribui. Declaratur breviter utraque pars. Et primum constat, iuxta communem modum sentiendi philosophorum, motibus et actionibus contrarietatem attribui, quae tamen qualitates non sunt, quod satis esset ad prioris partis probationem; est autem advertendum inter mutationes vel motus duplicem inveniri oppositionem. Una est inter generationem et corruptionem et omnes alias quae ad modum corruptionis et generationis se habent, ut intensio et remissio, et haec oppositio non est proprie contraria, sed privativa, quia altera ex his mutationibus, scilicet, corruptio, non est positiva, sed privativa. Alia vero est oppositio inter actiones vel mutationes positivas, ut inter calefactionem et frigefactionem; et inter has potest inveniri propria contrarietas, quae radicaliter nascitur ex contrarietate terminorum, ut ex V Phys. constat. Unde, qualis fuerit contrarietas inter terminos, talis erit inter ipsas mutationes.

6. Dupliciter autem possunt duo termini mutationum dici contrarii. Primo, ex eo solum quod sunt duo extrema alicuius latitudinis, quae potest successive pertransiri, ab uno ad alterum terminum tendendo vel redeundo. Et haec contrarietas non semper est propria, sed ita appellatur per quamdam imitationem; ut duo extrema puncta unius lineae revera non sunt contraria, cum sint eiusdem rationis; tamen, si considerentur quatenus ab uno potest iri ad aliud, et e converso, sic dicuntur habere contrarietatem in ratione terminorum, quia sunt termini positivi et habent quamdam repugnantiam in ordine ad tales motus. Alio vero modo pos-

pueden ser contrarios con la contrariedad propísima anteriormente definida, al modo como el calor y el frío son términos contrarios con respecto a alteraciones opuestas. Por tanto, la primera contrariedad, tomada en sentido amplio, es común a otras cosas o mutaciones, como es claro, mientras que la segunda sólo se da entre cualidades o entre mutaciones en orden a las cualidades que sean propiamente contrarias, por razón de las cualidades mismas.

7. *La raíz de toda contrariedad está en las cualidades.*— En este sentido, pues, le conviene especialmente a la cualidad sola el tener contrario, a saber, de manera propia y perfecta, y como raíz y fundamento por razón de la cual se da una participación de dicha contrariedad en las acciones o mutaciones mismas. Por eso, también en las mutaciones de aumento y de disminución (si se considera atentamente el problema), la oposición se da más bien por razón de privación que de contrariedad propia. Y entre los movimientos locales, la contrariedad se halla más bien en cierta relación diversa entre los mismos términos que en la sustancia o entidad de los movimientos, los cuales, por otra parte, pueden ser de la misma naturaleza, como se dan, por ejemplo, entre los movimientos de Atenas a Tebas o de Tebas a Atenas.

No se encuentra contrariedad propia fuera de los predicamentos de cualidad, acción y pasión

8. *Por qué no existe contrariedad en las formas sustanciales.— Las diferencias sustanciales no son físicamente contrarias.*— Pasando por alto los movimientos y las mutaciones o acciones, en las cosas de los otros predicamentos, fuera de la cualidad no se da ninguna contrariedad propia. Esto, con respecto a la sustancia, lo enseña expresamente Aristóteles en el capítulo sobre la sustancia; y es bastante manifiesto acerca de la materia prima y las formas o sustancias subsistentes en cuanto tales, porque no dicen referencia a un sujeto en el que puedan tener contrario. A propósito de las formas sustanciales, es más difícil aducir la razón de que, entre la forma del fuego y la del agua, por ejemplo, no se dé contrariedad propia; porque parecen encontrarse a la distancia máxima dentro del género de forma elemental y expulsarse mutuamente de un mismo sujeto. Algunos responden que

sunt termini mutationum esse contrarii propriissima contrarietate supra definita, quomodo calor et frigus sunt termini contrarii respectu oppositarum alterationum. Prima ergo contrarietas late sumpta communis est aliis rebus vel mutationibus, ut constat; secunda vero solum est inter qualitates vel inter mutationes ad qualitates proprie contrarias, ratione ipsarum qualitatum.

7. *Radix omnis contrarietatis est in qualitatibus.*— Hoc ergo modo convenit specialiter soli qualitati habere contrarium, nempe proprie ac perfecte, et tamquam radici et fundamento, ratione cuius talis contrarietas in ipsis actionibus vel mutationibus participatur. Unde in ipsis etiam mutationibus augmenti et decrementi (si attente res consideretur), oppositio magis est ratione privationis quam propriae contrarietatis. Inter motus autem locales, contrarietas potius est in quadam diversa habitudine inter eosdem terminos quam in substantia vel entitate ipsorum motuum, qui alioqui esse possunt eiusdem rationis, ut sunt, verbi gratia, inter motus aut ab Athenis ad Thebas, aut a Thebis ad Athenas.

Extra praedicamentum qualitatis, actionis et passionis, propriam contrarietatem non inveniri

8. *In formis substantialibus cur non sit contrarietas.— Differentiae substantiales non sunt physice contrariae.*— Omissis autem motibus et mutationibus, vel actionibus, in rebus aliorum praedicamentorum extra qualitatem nulla est propria contrarietas. Quod quidem de substantia expresse docet Aristoteles in c. de Substantia; estque satis notum de materia prima et de formis vel substantiis subsistentibus, ut sic, quia non respiciunt subiectum in quo possint habere contrarium. De formis autem substantialibus difficilius redditur ratio cur inter formam ignis et aquae, verbi gratia, non sit propria contrarietas; nam videntur sub genere formae elementaris summe distare et ab eodem subiecto mutuo se expellere. Quidam respondent illas formas non esse contrarias, quia non se ita expellunt ab eodem subiecto, ut illud ab una ad aliam successive transeat per aliquod medium quod participet extrema. Sed certe hoc non est necessarium ad contrarietatem; amor enim et odium contraria sunt, inter quae non est transitus successivus, nec per medium positivum quod constet ex extremis. Videtur ergo dicendum, inter formas substantiales non esse propriam contrarietatem, quia respectu materiae non habent repugnantiam ex peculiari conditione, sed ex generali ratione formae substantialis absolute constituentis essentiam seu speciem rei. Et propterea etiam non opponuntur ut propria extrema alicuius generis, quae ex propriis rationibus illam propriam ac peculiarem repugnantiam inter se habent, quomodo intelligenda est contrariorum definitio. Ex quo a fortiori constat etiam inter differentias substantiales non esse propriam contrarietatem, praesertim physicam, de qua loquimur, quamvis metaphysice soleant contrariae appellari. De aliis vero praedicamentis accidentium nulla est difficultas, ut patet ex dictis supra de quantitate, et ex discursu caeterorum constabit.

esas formas no son contrarias porque no se rechazan de un mismo sujeto de tal suerte que éste pase sucesivamente de una a otra a través de algún medio que participe de los extremos. Pero, ciertamente, esto no es necesario para la contrariedad; porque el amor y el odio son contrarios, y entre ellos no hay un tránsito sucesivo ni a través de un medio positivo que conste de extremos. Parece, por tanto, que debe afirmarse que entre las formas sustanciales no existe contrariedad propia, porque, con respecto a la materia, no tienen repugnancia en virtud de una característica peculiar, sino de la razón general de forma sustancial que constituye absolutamente la esencia o especie de la cosa. Y por este motivo tampoco se oponen como extremos propios de un género, que posean en virtud de sus razones propias esa repugnancia propia y peculiar entre sí, en el sentido en que debe entenderse la definición de los contrarios. Con lo cual resulta manifiesto *a fortiori* que tampoco entre las diferencias sustanciales se da contrariedad propia, especialmente física —de la cual tratamos—, aunque suela denominárseles contrarias metafísicamente. En cuanto a los otros predicamentos de accidentes no se ofrece dificultad alguna, como es patente por lo dicho arriba acerca de la cantidad, y quedará claro por el desarrollo de los demás puntos.

SECCION IV

Si los contrarios pueden existir simultáneamente de algún modo en el mismo sujeto

1. El presente título contiene principalmente dos cuestiones: la primera es si naturalmente pueden existir al mismo tiempo los contrarios, por lo menos atenuados o debilitados; porque, si son perfectos, no tiene lugar la cuestión, como consta por la definición misma, la cual debe entenderse al menos en el orden natural. De ahí surge la segunda cuestión: si, por lo menos de potencia absoluta y sobrenaturalmente, pueden existir en simultaneidad los contrarios, incluso en su ser perfecto.

SECTIO IV

An contraria possint aliquo modo simul esse in eodem subiecto

1. Duo praecipue in hoc titulo continentur; primum est an naturaliter possint contraria simul esse, saltem refracta seu remissa; nam, si sint perfecta, non est locus quaestioni, ut ex ipsa definitione constat, quae saltem intelligi debet ex natura rei. Ex quo oritur altera quaestio, an saltem de potentia absoluta et supernaturaliter possint contraria simul esse, etiam in esse perfecto.

Si hay contradicción natural en que los contrarios existan simultáneamente, incluso en grados remisos

2. *Opinión de algunos.*— Acerca de la primera parte, algunos estiman que las cualidades contrarias no pueden existir simultánea y formalmente en un mismo sujeto en ningún grado, ni siquiera remiso, sino sólo virtualmente, como existen los colores extremos en los intermedios. Así lo sostiene Gregorio, *In I*, dist. 15, q. 3; lo sigue Soncinas, lib. X *Metaph.*, q. última. El fundamento de éstos consiste en que las cualidades no son contrarias en virtud de su intensidad, sino en virtud de su esencia específica, pues Aristóteles, en el lib. X de la *Metafísica*, textos 13 y 14, dice que la contrariedad es una oposición según la forma, y esa forma o esencia está íntegra en cualquier grado, por muy remiso que sea; luego. En segundo lugar, porque las cualidades intermedias entre los extremos son verdaderas cualidades constituidas en alguna especie de cualidad; luego no pueden constar de los mismos extremos formalmente considerados, por ser imposible que especies diversas y completas en su género compongan una tercera especie. El antecedente se pone de manifiesto por inducción en los colores intermedios; porque no puede negarse que sean cualidades de manera propia y de suyo; y lo mismo parece ocurrir, por ejemplo, con la dosificación (de los componentes) en orden a la forma del mixto; pues, así como esa forma es una *per se*, igualmente lo es la disposición para ella; por tanto, en esa cualidad no existen los extremos formalmente, sino de modo virtual; en consecuencia, habrá que decir lo mismo, por idéntica razón, siempre que parece que se da una cualidad intermedia entre estos extremos. En tercer lugar, Soncinas aduce algunos testimonios del Comentador y de Santo Tomás, testimonios que propondremos más adelante.

Se demuestra la no repugnancia de los contrarios en grados remisos

3. Sin embargo, hay que afirmar la posibilidad natural de que dos cualidades que no pueden existir simultáneamente en su ser perfecto e intenso, existan al mismo tiempo, en grados remisos, en un mismo sujeto. Esta es la opinión común de los metafísicos, en el lib. X, lugar en que lo sostienen Iavello, q. 13, y Ca-

An ex natura rei contraria simul esse repugnet, etiam in gradibus remissis

2. *Aliquorum sententia.*— Circa priorem partem aliqui existimant qualitates contrarias in nullo gradu, etiam remisso, posse simul esse ac formaliter in eodem subiecto, sed solum virtualiter, ut sunt colores extremi in mediis. Ita tenet Gregor., In I, dist. 15, q. 3; et sequitur Soncinas, X Metaph., q. ult. Fundamentum eorum est, quia qualitates non sunt contrariae ex vi intensionis, sed ex vi suae essentiae specificae, dicente Aristotele, X Metaph., text. 13 et 14, contrarietatem esse oppositionem secundum formam, quae forma seu essentia integra est in quocumque gradu quantumvis remisso; ergo. Secundo, quia qualitates mediae inter extrema sunt verae qualitates constitutae in aliqua specie qualitatis; ergo non possunt constare ex ipsis extremis formaliter sumptis, quia impossibile est ex speciebus diversis et completis in suo genere tertiam speciem componi. Antecedens vero patet inductione in coloribus mediis; negari enim non potest quin sint proprie ac per se qualitates; idem autem videtur de temperamento, verbi gratia, ad formam mixti; nam, sicut forma illa est per se una, ita et dispositio ad illam; ergo in illa qualitate non sunt extrema formaliter, sed virtute; ergo, eadem ratione, idem dicendum est quotiescumque videtur dari qualitas media inter haec extrema. Tertio, adducit Soncinas nonnulla testimonia Comment. et D. Thomae, quae infra proponemus.

Non repugnare contraria in gradibus remissis, ostenditur

3. Nihilominus dicendum est fieri posse naturaliter ut duae qualitates quae in esse perfecto et intenso simul esse non possunt, in gradibus remissis simul sint in eodem subiecto. Haec est communis sententia metaphysicorum, in lib. X, ubi Iavel., q. 13,

préolo, *In I*, dist. 17, q. 2, al argumento contra la 2.ª conclusión; Marsilio, en el lib. II *De Generatione*, q. 6, y otros a los que citaremos después. Y parece ser opinión manifiesta de Aristóteles, lib. V de la *Física*, c. 2 y 4, donde dice que una cosa es tal en mayor o menor medida por tener más o menos mezcla de su contrario. Y en el capítulo último, texto 62, reconoce que los contrarios están de alguna manera simultáneamente en el mismo sujeto; y en el lib. II *De partibus*, c. 1, dice que la primera composición es la de las cuatro cualidades primarias. Lo mismo se toma del lib. II *De anima*, textos 123 y 124, y de otros pasajes que hemos citado antes, disp. XV, sec. 10, ns. 41 y siguientes.

4. Esta opinión se prueba principalmente por la experiencia, la cual parece tan evidente, que no es filosófico negarla sin una razón apremiante. Pues, cuando el agua es calentada por el fuego, parece manifiesto que recibe en sí algún calor formal, y a pesar de eso no pierde inmediatamente toda su frialdad; por tanto, en ella permanecen al mismo tiempo esos dos contrarios atenuados. Además, en otro caso se sigue que la frialdad, por ejemplo, nunca se intensifica o debilita, sino que, al instante de comenzar la acción del fuego sobre el agua, desaparece enteramente toda esa cualidad que es la frialdad y se introduce otra nueva cualidad simple y que contiene virtualmente el calor y el frío; pero el consiguiente es falso; luego. Se prueba la consecuencia, pues, cuando el fuego actúa por primera vez sobre el agua, introduce en ella alguna cualidad positiva; luego, o esa cualidad es un calor formal debilitado, que a su vez debilita a la frialdad, y esto es lo que pretendemos, o es una cualidad que expulsa del todo a la frialdad formal, y de esta manera nunca podrá debilitarse la frialdad. Se demuestra la menor porque, si estas cualidades primarias no son susceptibles de intensificación y debilitación, ciertamente no hay ningunas que lo sean; y cuán falso sea esto lo demostraremos en la disputación siguiente.

5. Se confirma, además, porque, si mediante la primera acción del fuego sobre el agua se expulsa toda la frialdad y se introduce una cualidad intermedia, entonces, mientras la acción está avanzando de suerte que esa cualidad contenga virtualmente más calor que frío, es necesario que toda esa cualidad perezca y se introduzca una nueva. Mas el consiguiente es falso; luego. La consecuencia

et Capreolus, In I, dist. 17, q. 2, ad argum. cont. 2 concl.; Marsil., II de Gener., q. 6, et alii quos inferius citabimus. Et videtur manifesta haec sententia Aristotelis, V Phys., c. 2 et 4, ubi ait aliquod esse magis minusve tale, quod plus minusve habet de admixtione contrarii. Et c. ultimo, text. 62, fatetur contraria aliquo modo esse simul in eodem, et II de Partib., c. 1, dicit primam compositionem esse ex quatuor primis qualitatibus. Idemque sumitur ex II de Anima, text. 123 et 124, et ex aliis locis quae supra citavimus disp. XV, sect. 10, num. 41 et sequentibus.

4. Et potissimum probatur haec sententia experientia, quae tam evidens videtur, ut eam negare sine cogente ratione philosophicum non sit. Quando enim aqua calefit ab igne, evidens videtur aliquem formalem calorem in se recipere, et tamen non statim amittit totam frigiditatem; manent ergo ibi simul illa duo contraria refracta. Deinde, alias sequitur frigiditatem, verbi gratia, nunquam intendi aut remitti, sed statim ac incipit actio ignis in aquam, omnino desinere totam illam qualitatem quae est frigiditas, et aliam novam introduci simplicem et virtute continentem calorem et frigus; consequens est falsum; ergo. Sequela probatur, quia, cum primum ignis agit in aquam, aliquam positivam qualitatem in eam introducit; ergo vel illa est formalis calor remissus, remittens etiam frigiditatem, et hoc est quod intendimus; vel est aliqua qualitas expellens omnino frigiditatem formalem, et ita nunquam frigiditas poterit remitti. Minor autem probatur, quia, si hae qualitates primae non sunt intensibiles et remissibiles, certe nullae sunt, quod quam sit falsum ostendemus disputatione sequenti.

5. Et confirmatur praeterea, quia, si per primam actionem ignis in aquam tota expellitur frigiditas et media qualitas introducitur, ergo, quamdiu ita progreditur actio, ut illa qualitas plus de calore quam de frigore virtualiter contineat, necessarium est totam illam qualitatem perire et novam introduci. Consequens autem est falsum; er-

es patente, ya por paridad de razón: porque, si la frialdad no puede intensificarse y perece toda inmediatamente por la acción del calor, ¿por qué no le ocurre lo mismo a esa cualidad intermedia?; ya también por no ser posible que una sola e idéntica cualidad simple se intensifique por una acción simple en cuanto contiene virtualmente uno de los extremos, y se debilite en cuanto contiene virtualmente al otro. Pues, si tal cualidad posee grados de intensidad, todos son proporcionados entre sí y de la misma razón esencial, por lo que en todos y cada uno se da una participación proporcional o una continencia virtual de los extremos. Así, por ejemplo, si el color rojo contiene virtualmente más blancura que negrura, en cada uno de los grados de ese color se encuentra un modo idéntico de continencia; por eso, siempre que se intensifica ese color se intensifica también esa mayor participación virtual de la blancura que de la negrura, y así en otros casos. Por tanto, como, mediante la acción del calor, se produce en la tibieza una mayor participación del calor que del frío, y anteriormente no sucedía así, ello no puede deberse a la sola intensificación de una misma cualidad simple; de lo contrario, no sólo se intensificaría y debilitaría simultáneamente dicha cualidad, sino que además esos grados no tendrían la misma razón esencial ni serían proporcionados entre sí. Es, pues, necesario que siempre se produzca una mutación de toda la cualidad intermedia, y como mixta, en otra resultante de una mezcla diversa. Pero resulta manifiesto que el consiguiente es falso, porque será preciso, o que esa mutación no sea continua, lo cual está en contra de la verdad y la experiencia —como diremos en la disputación siguiente—, o, por lo menos, será necesario que en el transcurso de tal mutación cambien infinitas cualidades intermedias, ya que en cada instante se comporta de manera distinta la cualidad intermedia, y ello no por intensificación o debilitación; luego por mutación de una cualidad en otra. Ahora bien, este último consiguiente es asimismo imposible, según demostraremos más por extenso, a propósito de un caso semejante, en la disputación siguiente, sec. 1.

6. *Razón "a priori" de la conclusión.*— La razón *a priori* debe elaborarse destruyendo el fundamento de la opinión contraria, porque no es necesario que todos los contrarios se expulsen mutuamente en virtud de sus razones esenciales

go. Sequela patet, tum a paritate rationis, nam, si frigiditas intensibilis non est, et tota statim perit per actionem ignis, cur non etiam illa qualitas media? Tum etiam quia fieri non potest ut una et eadem simplex qualitas per simplicem actionem intendatur, quatenus virtute continet unum extremum, et remittatur, quatenus virtute continet aliud. Nam, si talis qualitas habet gradus intensionis, omnes sunt inter se proportionati et eiusdem essentialis rationis; et ideo in omnibus et singulis est proportionalis participatio, seu virtualis continentia extremorum. Ut, verbi gratia, si color rubeus virtute continet albedinem magis quam nigredinem, in singulis gradibus illius coloris idem modus continentiae reperitur; unde, quoties intenditur ille color, intenditur etiam maior illa virtualis participatio albedinis quam nigredinis; et sic de aliis. Cum ergo per actionem caloris in tepiditate fiat maior participatio caloris quam frigoris, et antea e contrario res se haberet, non potest id fieri per solam intensionem eiusdem simplicis qualitatis; alias et illa qualitas simul intenderetur et remitteretur, et gradus illi non essent eiusdem rationis essentialis nec proportionati inter se. Oportet ergo ut semper fiat mutatio totius qualitatis mediae, et veluti mixtae, in aliam confectam ex diversa mixtione. Consequens autem esse falsum patet, quia oportebit vel illam mutationem non esse continuam, quod est contra veritatem et experientiam, ut sequenti disputatione dicemus; vel certe oportebit in successione talis mutationis infinitas qualitates medias mutari, quia in quolibet instanti qualitas media aliter se habet, et non per intensionem vel remissionem; ergo per mutationem unius qualitatis in aliam. Hoc autem ultimum consequens est etiam impossibile, ut ostendemus in simili latius disp. sequenti, sect. 1.

6. *Ratio a priori conclusionis.*— Ratio autem a priori sumenda est, destruendo fundamentum contrariae sententiae, quia non est necesse ut omnia contraria sese mutuo expellant ex vi suarum rationum essentialium praecise sumptarum, quia neque Ari-

consideradas precisivamente, pues ni Aristóteles dijo eso en el lib. X de la *Metafísica*, lugar en que se le cita, ni la experiencia o razón alguna probable demuestra que sea ésta la naturaleza de los contrarios. Efectivamente, Aristóteles, en el pasaje citado, sólo dice que los contrarios deben ser máximamente distantes dentro del mismo género y expulsarse mutuamente del mismo sujeto, de lo cual se sigue legítimamente que la contrariedad formal se da entre algunas formas que difieren de modo esencial; mas no se sigue que tengan repugnancia formal en virtud de sus entidades esenciales precisas, cualquiera que sea el grado remiso en que existan. Por consiguiente, pueden repugnar en el exceso de ámbito o de intensidad, aunque no repugnen en los grados inferiores. Cabe explicar esto en el caso de las cualidades físicas, porque las cualidades contrarias se refieren a un mismo sujeto según una misma capacidad. Pues, aunque algunos (como Iavello, lib. X *Metaph.*, q. 13) afirmen que el sujeto no es susceptible de contrarios sino según una diversa capacidad y disposición, esto, empero, no es verdad —hablando en sentido esencial y general— con respecto a la sola potencia receptiva de contrarios en cuanto tal, como es patente en el caso de la voluntad, la superficie, etc. También puede resultar claro por lo que se ha dicho arriba, en la disp. XIV, acerca de la causa material de los accidentes. Luego esta capacidad del sujeto se extiende a una determinada escala de grados, la cual puede llenarse, bien con una sola cualidad, si es perfectamente intensa, bien por mezcla de varias en grados remisos. Y así resulta que las formas pueden tener contrariedad y repugnancia según los grados intensos en los cuales sobrepasan la escala, aunque puedan existir simultáneamente en los grados remisos.

7. De aquí se sigue también que, a veces, los contrarios pueden existir simultáneamente en grados remisos iguales que sean suficientes para llenar la escala; y, en otras ocasiones, en grados desiguales; y que unas veces pueden exceder a uno de los contrarios, y otras a otro, con la indicada proporción que llene la escala y no la exceda. Con ello se resuelve asimismo incidentalmente un argumento que suele oponerse; pues si, por ejemplo, la blancura como de cuatro grados y la negrura como de cuatro grados pueden existir simultáneamente en un mismo sujeto, entonces el color rojo y el verde podrán existir al mismo tiempo

stoteles id dixit in X Metaph., ubi citatur, neque experientia aut aliqua ratio probabilis ostendit hanc esse contrariorum naturam. Aristoteles enim, loco citato, solum dicit contraria debere maxime distare sub eodem genere et sese mutuo expellere ab eodem subiecto, ex quo recte sequitur formalem contrarietatem esse inter aliquas formas essentialiter differentes; non tamen sequitur habere formalem repugnantiam ex praecisis entitatibus essentialibus, in quocumque gradu remisso existant. Possunt ergo inter se repugnare quoad excessum latitudinis vel intensionis, etiamsi in inferioribus gradibus non repugnent. Potestque in qualitatibus physicis hoc declarari, quia qualitates contrariae respiciunt idem subiectum secundum eamdem capacitatem. Nam, licet aliqui (ut Iavellus, X Metaph., q. 13), dicant subiectum non esse susceptivum contrariorum, nisi secundum diversam capacitatem et dispositionem, id tamen non est verum, per se et generaliter loquendo, de sola potentia receptiva contrariorum ut sic, ut patet de voluntate, superficie, etc. Constareque potest ex eis quae supra, disp. XIV, dicta sunt de causa materiali accidentium. Haec ergo capacitas subiecti extenditur ad certam graduum latitudinem, quae impleri potest, vel per unam tantum qualitatem, si perfecte intensa sit, vel ex admixtione plurium in gradibus remissis. Atque ita fit ut possint formae habere contrarietatem et repugnantiam secundum intensos gradus, in quibus latitudinem excedunt, licet in remissioribus possint esse simul.

7. Hinc etiam sequitur interdum posse contraria esse simul in gradibus remissis aequalibus, qui ad implendam latitudinem sufficiant; interdum vero in inaequalibus; et aliquando posse excedere unum contrariorum, interdum aliud, cum praedicta proportione, quae latitudinem impleat et non excedat. Unde obiter etiam solvitur ratio quaedam quae obiici solet; nam, si, verbi gratia, albedo ut quatuor et nigredo ut quatuor possunt esse simul in eodem subiecto, ergo color rubeus et viridis poterunt esse simul in

en muchos grados, o en el supremo, ya que los medios se oponen entre sí menos que los extremos. Porque se niega la consecuencia, ya que el sujeto sólo es capaz de una determinada escala de color, cualesquiera que sean los grados que la ocupen. Por eso, aunque los colores intermedios tengan menor distancia en la naturaleza, no obstante, en cuanto a la coexistencia en el sujeto, no repugnan en menor medida por lo que respecta a los grados intensos.

Objeciones contra la solución dada

8. Se dirá: si los contrarios existen simultáneamente de este modo, entonces denominan simultáneamente al sujeto; luego será al mismo tiempo caliente y frío; pero de las denominaciones contrarias se infieren las contradictorias. Se confirma porque, si las cualidades de este tipo pueden existir de manera simultánea, también podrán los movimientos que tienden a ellas, hasta unos grados determinados, por no haber mayor contrariedad entre los movimientos que entre los términos.

Cómo las formas contrarias imponen simultáneamente una denominación

9. Acerca del argumento principal, Capréolo, Iavello y otros se esfuerzan por defender absolutamente que ambas cualidades contrarias no denominan al sujeto, pues piensan que de las denominaciones contrarias se infieren necesariamente las contradictorias. Pero en esto hay que precaverse de la equivocidad, para que no haya discusiones acerca del término "denominar". Porque puede entenderse de una denominación verbal —por así decirlo—, que consiste en el uso de nuestra locución e imposición de los nombres. Y de esta manera es verdad que nosotros no llamamos absolutamente tal a una cosa sino por la forma predominante, y, como no es posible que predominen ambas formas contrarias, por eso la denominación siempre es sólo una. Esa denominación, cuando las formas son iguales, no la tomamos de una u otra forma, sino de una determinada unión de ambas; de suerte que, aun cuando la denominación sea simple en las palabras, en la realidad

es cuasi colectiva. Así, cuando decimos que el agua está tibia, es como si dijésemos que está afectada por el frío y por el calor con cierta igualdad; pero esta igualdad o exceso no lo medimos según la realidad, sino según nuestro sentido o actividad. Por eso, algunas veces denominamos caliente al agua en sentido absoluto, aunque quizá en la realidad tenga más frío que calor, porque el calor obra y se siente más. De otro modo puede entenderse como denominación real, es decir, que existe en la realidad misma en virtud de la adhesión de la forma al sujeto, y podría significarse con un concepto y un nombre propio. Y en este sentido es verdad que dos formas contrarias, de la manera que existen simultáneamente, confieren dos denominaciones, ya que poseen dos efectos formales que pueden significarse con sus nombres propios; aunque de hecho no se hayan impuesto nombres incomplejos que los signifiquen, no obstante, en sentido complejo podemos decir que una misma cosa es caliente como de seis grados y fría como de dos, o algo semejante. Mas estas denominaciones no implican las contradictorias, porque realmente no son contrarias; pues, aun cuando se diga que se toman de las formas contrarias cuasi materialmente, no se toman, empero, formalmente en cuanto son contrarias y repugnantes.

Cuándo pueden existir simultáneamente los movimientos en orden a cualidades contrarias

10. A la confirmación responde Iavello, en el lugar arriba citado, que los movimientos adquisitivos contrarios no pueden existir simultáneamente; pero si uno es adquisición y el otro pérdida, pueden existir en simultaneidad. Pero la respuesta no es buena. Porque, si la adquisición y la pérdida son de la misma cualidad y según el mismo aspecto o la misma parte del sujeto, no pueden existir simultáneamente, ya que se oponen de manera privativa, como la intensificación y la debilitación del calor. En cambio, si son adquisición y pérdida de cualidades contrarias, como la intensificación del frío y la debilitación del calor, de las cuales habla él, entonces no son movimientos contrarios, sino más bien mutaciones cuasi parciales que componen una transformación íntegra, por alejamiento de un término y acercamiento al otro. Y a propósito de éstas no tiene validez el argumento, sino acerca de los

pluribus gradibus, vel in summo, quia media minus inter se opponuntur quam extrema. Negatur enim consequentia, quia subiectum non est capax nisi tantae latudinis coloris ex quibuscumque gradibus impleatur. Unde licet colores medii minus distent in natura, tamen, quantum ad coexistentiam in subiecto, non minus repugnant quoad gradus intensos.

Obiectiones contra datam resolutionem

8. Dices: si contraria sunt simul hoc modo, ergo simul denominant subiectum; ergo simul erit calidum et frigidum; at ex denominationibus contrariis inferuntur contradictoriae. Et confirmatur, quia, si huiusmodi qualitates possunt esse simul, etiam motus qui ad illas tendunt, usque ad tales gradus, quia non est maior contrarietas inter motus quam inter terminos.

Quomodo contrariae formae simul denominent

9. Circa principale argumentum, Capreolus, Iavellus et alii laborant ut omnino defendant utramque qualitatem contrariam non denominare subiectum, quia putant ex denominationibus contrariis necessario inferri contradictorias. Sed in hoc cavenda est aequivocatio, ne sit contentio in verbo denominandi. Nam potest intelligi de denominatione verbali (ut sic dicam), quae consistit in usu nostrae locutionis et impositionis nominum. Et sic verum est nos non vocare simpliciter tale nisi a forma praedominante, et quia non possunt ambae formae contrariae praedominari, ideo denominatio semper est una tantum. Quam quidem denominationem, quando formae sunt aequales, nos non sumimus ex una vel altera forma, sed ex tali coniunctione utriusque; ita ut, licet denominatio in verbis sit simplex, in re sit quasi collectiva. Ut, cum dicimus aquam esse tepidam perinde est ac si diceremus esse affectam frigore ac calore cum quadam aequalitate. Hanc autem aequalitatem vel excessum nos non mensuramus ex re ipsa, sed ex sensu nostro vel activitate. Unde aquam interdum vocamus simpliciter calidam, licet forte in re plus habeat frigoris quam caloris, quia calor magis agit et sentitur. Alio modo intelligi potest denominatio realis, id est, quae in re ipsa existit ex vi adhaesionis formae ad subiectum, et posset proprio conceptu et nomine significari. Et hoc sensu verum est duas formas contrarias, eo modo quo sunt simul, duas dare denominationes, quia duos habent effectus formales qui propriis nominibus possunt significari; licet de facto non sint imposita incomplexa nomina quae illos significent, tamen, complexe dicere possumus idem esse calidum ut sex et frigidum ut duo, vel quid simile. Hae tamen denominationes non inferunt contradictorias, quia revera non sunt contrariae; nam, licet dicantur sumi a formis contrariis quasi materialiter, non tamen formaliter ut contrariae et repugnantes sunt.

Motus ad contrarias qualitates quando possint esse simul

10. Ad confirmationem respondet Iavellus supra motus contrarios acquisitivos non posse esse simul; si vero unus sit acquisitio, alius amissio, posse esse simul. Sed non bene respondet. Quia, si acquisitio et amissio sint eiusdem qualitatis et secundum idem seu eamdem partem subiecti, non possunt esse simul quia privative opponuntur, ut intensio et remissio caloris. Si vero sint acquisitio et amissio contrariarum qualitatum, ut intensio frigoris et remissio caloris, de quibus ipse loquitur, sic non sunt motus contrarii, sed potius quasi partiales mutationes componentes unam integram transmutationem, per recessum ab uno termino et accessum ad alium. Neque de his procedit

movimientos adquisitivos de términos contrarios. Con respecto a ellos, si hablamos en sentido proporcional, tampoco puede negarse absolutamente que, de la manera como los términos pueden existir simultáneamente, puedan existir asimismo los propios movimientos adquisitivos, hasta los grados remisos.

11. Así, pues, el sujeto de tales mutaciones puede comportarse de dos modos: primero, de suerte que esté plenamente afectado por toda la escala de grados de las cualidades contrarias, por ejemplo, que posea seis grados de calor y dos de frío, o en otra proporción semejante; y entonces es imposible que se muevan simultáneamente con movimientos adquisitivos de esas cualidades, ya que el sujeto rebasaría en seguida la escala y comenzaría a tener dichas cualidades por encima de los grados remisos. En segundo lugar, puede concebirse un sujeto que no posea plenamente esa escala, por ejemplo, que carezca por completo de calor y de frío, o que tenga algún calor y ningún frío, o al contrario. En ese caso no repugna en manera alguna que dicho sujeto se mueva simultáneamente a una y otra forma hasta obtener con plenitud la escala de grados que resulta de los grados remisos de ambas formas, y esto lo persuade el argumento aducido, ya que entre las mutaciones no hay una contrariedad mayor que la que se toma de los términos.

12. Ni es verdad lo que objeta Iavello: que la oposición entre estas mutaciones en orden a los términos contrarios en su ser remiso es tan grande como entre el movimiento y el reposo con respecto a un mismo término; porque el movimiento y el reposo se oponen privativamente, y esas mutaciones en rigor no se oponen, ya que los términos contrarios en su ser remiso en cuanto tales no son contrarios de modo verdadero y formal. Por eso, cuando Aristóteles, en el lib. V de la *Física*, niega que los movimientos contrarios puedan existir simultáneamente, habla de los contrarios en sentido propio y formal, en cuanto tienen verdadera oposición; como también niega universalmente que los contrarios puedan existir en simultaneidad, lo cual debe entenderse con respecto al estado en el que son verdaderamente contrarios.

13. De aquí inferimos que, cuando los términos de las mutaciones se comportan de tal suerte que no pueden existir simultáneamente en ningún grado, entonces tampoco pueden producirse en ningún grado, de modo simultáneo, las

argumentum, sed de motibus acquisitivis contrariorum terminorum. De quibus etiam, si cum proportione loquamur, non potest absolute negari quin eo modo quo termini possunt esse simul, possint etiam esse ipsi motus acquisitivi, usque ad gradus remissos.

11. Duobus itaque modis potest se habere subiectum talium mutationum: primo, ut sit plene affectum tota latitudine graduum contrariarum qualitatum, ut, verbi gratia, quod habeat sex gradus caloris et duos frigoris, vel in alia simili proportione; et tunc impossibile est simul moveri motibus acquisitivis illarum qualitatum, quia statim subiectum excederet latitudinem et inciperet habere illas qualitates ultra gradus remissos. Secundo, potest intelligi subiectum non habens plenam illam latitudinem, ut si omnino careat frigore et calore, vel habeat aliquid caloris et nihil frigoris, aut e contrario. Et tunc nihil repugnat tale subiectum simul moveri ad utramque formam illam usque ad obtinendam plenam latitudinem graduum consurgentem ex gradibus remissis utriusque formae, idque convincit argumentum factum, quia non est maior contrarietas inter mutationes quam sumatur ex terminis.

12. Neque est verum quod Iavellus obiicit, tantam esse oppositionem inter has mutationes ad contrarios terminos in esse remisso, quanta est inter motum et quietem respectu eiusdem termini; nam motus et quies opponuntur privative; illae autem mutationes in rigore non opponuntur, quia termini contrarii in esse remisso ut sic vere ac formaliter contrarii non sunt. Unde, cum Aristoteles negat, in V Phys., motus contrarios posse esse simul, loquitur proprie ac formaliter de contrariis quatenus veram oppositionem habent; sicut etiam in universum negat contraria posse esse simul, quod intelligendum est secundum eum statum in quo vere sunt contraria.

13. Atque hinc colligimus, quando termini mutationum ita se habent ut in nullo gradu possint esse simul, tunc etiam mutationes contrarias in nullo gradu fieri posse simul in eodem subiecto. Exemplum sumere

mutaciones contrarias en un mismo sujeto. Podemos tomar un ejemplo del movimiento local; efectivamente, no siendo posible que un mismo cuerpo esté simultáneamente en dos lugares, ni en su totalidad ni en una misma parte, por eso no puede moverse al mismo tiempo con movimientos contrarios en su totalidad o en una misma parte. En cambio, el alma racional, que informa a diversas partes, puede moverse, en simultaneidad con ellas, con movimientos de alguna manera contrarios, ya que simultáneamente puede estar toda en los diversos lugares parciales. Y, por una razón semejante, estimo que las acciones vitales e inmanentes del ánimo que son contrarias no pueden existir simultáneamente ni siquiera en grados remisos, puesto que los mismos actos vitales tienen, a este respecto, mayor repugnancia que otras cualidades físicas o que los propios hábitos, por el modo intrínseco y actual de afectar que tienen, y porque un acto destruye actualmente el objeto del otro. Y no importa que, a veces, pueda un hombre entristecerse y deleitarse, pues, según observó Alejandro, en el lib. I *Natur. quaest.*, en la 12, y, apoyándose en él, Zimara, en su *Tabula*, voz *Contraria*, y Santo Tomás, en III, q. 84, a. 9, ad 2, estos actos vitales no son contrarios a no ser que versen sobre el mismo objeto; pero nadie se entristece y goza al mismo tiempo de un mismo objeto, hablando formalmente, sino de objetos diversos, cosa que hice notar y expliqué con mayor extensión en el tomo I de la III parte, disp. XXXVIII, sec. 3.

Se responde a los fundamentos de la opinión contraria

14. *Si las cualidades intermedias son compuestas o simples.*— Así, pues, el fundamento principal de la opinión contraria ya se ha resuelto. Por lo que respecta al segundo argumento, que se refiere a las cualidades intermedias entre las extremadamente contrarias, se responde que es verdad que a veces una cualidad intermedia es una verdaderamente y *per se*, y en ella no existen los contrarios en su ser remiso formalmente, sino sólo virtualmente. Y es probable que sean de este tipo los colores intermedios, el rojo, el verde, etc., ya que en realidad son especies propias del color. Y quizá hable de éstas el Comentador, lib. IV de la *Metafísica*, texto 27, donde afirma que los contrarios que poseen un medio se encuentran en el medio en potencia y no en acto, es decir, de manera virtual y no formal; porque

possumus ex motu locali; nam, quia idem corpus non potest esse simul in duobus locis, nec secundum se totum nec secundum eamdem partem, ideo non potest moveri simul motibus contrariis secundum totum aut secundum eamdem partem. Anima vero rationalis, quae informat diversas partes, simul potest cum illis moveri motibus aliquo modo contrariis, quia simul esse potest tota in diversis locis partialibus. Et consimili ratione existimo actiones animi vitales et immanentes contrarias simul esse non posse etiam in gradibus remissis, quia actus ipsi vitales quoad hoc maiorem habent repugnantiam quam aliae qualitates physicae vel quam ipsi habitus, propter intrinsecum et actualem modum afficiendi quem habent, et quia unus actus actualiter destruit obiectum alterius. Nec refert quod interdum potest homo tristari ac delectari, quia, ut notavit Alexan., lib. I Natur. quaest., in 12, et ex illo Zimara, in Tabula, verbo *Contraria*, et D. Thom., III, q. 84, a. 9, ad 2, hi actus vitales non sunt contrarii nisi sint de eodem obiecto; nemo autem simul tristatur et gaudet de eodem obiecto, formaliter loquendo, sed de diversis, quod latius notavi et explicui in I tomo III partis, disp. XXXVIII, sect. 3.

Satisfit fundamentis contrariae sententiae

14. *Qualitates mediae compositaene, an simplices.*— Fundamentum igitur principale contrariae sententiae solutum iam est. Ad secundum vero argumentum, quod est de qualitatibus mediis inter extreme contrarias, respondetur verum esse interdum qualitatem mediam esse vere ac per se unam, in qua non sunt contraria formaliter in esse remisso, sed tantum virtualiter. Et probabile est huiusmodi esse colores medios, rubeum, viridem, etc., quia revera sunt propriae species coloris. Et fortasse de his loquitur Commentator, IV Metaph., text. 27, ubi ait contraria habentia medium esse in medio in potentia, non in actu, id est, virtualiter et non

en seguida aduce el ejemplo de la blancura y la negrura, tal como se hallan en el color intermedio. Declara esto expresamente en el lib. X de la *Metafísica*, texto 7, al decir: *No debe uno afirmar que los colores se componen de dos, concretamente del blanco y del negro,* a saber, de manera formal. En el mismo sentido podría exponerse a Santo Tomás, *In III*, dist. 14, q. 3, a. 2, ad 1, cuando dice: *En lo menos blanco no hay ninguna negrura, sino una blancura menos intensa.* Aunque parece que en ese lugar más bien habla formalmente de lo menos blanco en cuanto tal, que de manera esencial no requiere ni el color intermedio ni la negrura, sino una blancura remisa. Así, pues, no negamos que, en alguna ocasión, el medio entre los contrarios pueda ser verdaderamente uno y que contenga los extremos sólo de modo virtual y no formal, incluso en su ser remiso, no porque repugne que todos los contrarios existan simultáneamente de esa manera, sino porque en algunas cualidades intermedias se realiza una mezcla perfecta por transformación de los extremos en un medio que contenga virtualmente los extremos. Pero esta mezcla no puede hacerse siempre en todos los contrarios, sino sólo de manera imperfecta por unión formal de uno y otro contrario en su ser remiso, como se ha demostrado acerca de la tibieza compuesta del frío y el calor. Y también es cosa manifiesta en los hábitos del alma; porque un hábito simple no está integrado por el vicio y la virtud opuestos en su ser remiso. Ahora bien, por qué en algunos contrarios se da un medio simple que contiene los extremos sólo virtualmente, y en otros no, se debe a las razones propias de las diversas cualidades, y no a la oposición general de los contrarios. En cuanto a saber en qué orden debe colocarse la dosificación de elementos, que era el otro ejemplo indicado en aquel argumento, nos interesa poco; pues, sea de la clase que fuere, de ahí no resulta que las cualidades contrarias no puedan existir nunca simultáneamente en su ser remiso. Sin embargo, considero más probable que la dosificación de elementos no sea una cualidad simple, sino una mezcla imperfecta o una colección de cualidades primarias en su ser remiso, con cierta proporción, como sostiene la opinión más común de los filósofos en el lib. I *De Generatione*, c. 10, y en el IV *Meteor.*, c. 1. Aristóteles, en dichos lugares, favorece esta opinión; y lo hace abiertamente Santo Tomás, en

formaliter; statim enim adhibet exemplum de albedine et nigredine, ut sunt in colore medio. Quod expresse declarat X Metaph., text. 7, dicens; *Non debet aliquis dicere quod colores componuntur ex duobus, scilicet albo et nigro,* nempe formaliter. Et eodem modo posset exponi D. Thom., In III, dist. 14, a. 2, q. 3, ad 1, cum ait: *In minus albo non est aliqua nigredo, sed albedo minus intensa.* Quamquam ibi potius videatur loqui formaliter de minus albo ut sic, quod per se nec colorem medium nec nigredinem requirit, sed albedinem remissam. Itaque, non negamus quin aliquando medium inter contraria esse possit vere unum et virtute tantum continens extrema, et non formaliter, etiam in esse remisso, non quia repugnet omnia contraria sic esse simul, sed quia in aliquibus mediis qualitatibus fit perfecta mixtio per transmutationem extremorum in unum medium virtute continens extrema. Haec autem mixtio non potest fieri semper in omnibus contrariis, sed solum imperfecte per formalem coniunctionem utriusque contrarii in esse remisso, ut de tepiditate ex frigore et calore composita ostensum est. Et in habitibus animae id etiam est manifestum; non enim coalescit unus simplex habitus ex vitio et virtute oppositis in esse remisso. Cur autem in quibusdam contrariis detur simplex medium virtute tantum continens extrema, in aliis vero minime, ex propriis rationibus diversarum qualitatum nascitur, non vero ex generali oppositione contrariorum. In quo autem ordine ponendum sit temperamentum, quod erat aliud exemplum tactum in illo argumento, parum nostra refert; nam, qualecumque illud sit, non inde fit qualitates contrarias nunquam posse esse simul in esse remisso. Mihi tamen probabilius est temperamentum non esse unam simplicem qualitatem, sed mixtionem imperfectam seu collectionem primarum qualitatum in esse remisso cum certa proportione, ut est communior sententia philosophorum in lib. I de Generat., c. 10, et IV Meteor., c. 1. Quibus locis Aristoteles huic favet sententiae; et aperte D.

I, q. 76, a. 4, ad 4, y *Quodl. I*, a. 6, ad 3, quedando también confirmada con esos testimonios la opinión anterior sentada por nosotros.

Qué contrarios pueden existir simultáneamente por potencia absoluta de Dios

15. En último lugar, falta tratar la cuestión de si los contrarios pueden existir simultáneamente en su ser intenso, por potencia absoluta de Dios. Pues Iavello y otros parecen negar virtualmente esto al decir que de este tipo de contrarios se infiere de manera necesaria la contradicción. Pero en realidad no se infiere, aun cuando se admita ese milagro de potencia absoluta. Porque, según he dicho arriba, uno de los contrarios no tiene inmediata y formal oposición negativa con el otro, sino que la infiere de modo mediato, en cuanto el efecto de uno es naturalmente incompatible con el efecto del otro, incompatibilidad que Dios puede impedir y unir simultáneamente ambos efectos positivos en un mismo sujeto, de suerte que en la realidad sea al mismo tiempo caliente como de ocho grados y frío como de ocho grados. Y entonces, en orden a la potencia divina, la afirmación de uno no implica la negación de otro.

16. Mas en ese caso la cuestión afectará únicamente a la denominación verbal, a ver si ese sujeto debe calificarse de caliente o de frío, o bien de neutro; porque podría imponerse un nombre que abarcase el conjunto de uno y otro. Así, pues, hablando en sentido general, no encuentro en esto contradicción derivada de la razón precisiva de contrariedad, pues, aunque estas cualidades contrarias sean por su naturaleza aptas para rechazarse, sin embargo no va contra su esencia el que Dios impida que esa aptitud pase al acto. Como también hay repugnancia natural en que dos cuerpos estén simultáneamente en un mismo lugar y, no obstante, Dios vence esa repugnancia y los constituye en simultaneidad. Por tanto, puede hacer lo mismo en las cualidades contrarias, incluso en cuanto a los grados repugnantes. Así lo sostiene el Paludano, *In III*, dist. 15, q. 2, el cual opina también lo mismo a propósito de los actos vitales contrarios. Sin embargo, yo los excluyo siempre, a causa de la contradicción que implican por parte de los objetos, ya que

Thom., I, q. 76, a. 4, ad 4, et Quodl. I, a. 6, ad 3, ex quibus testimoniis etiam confirmatur superior sententia a nobis posita.

De potentia Dei absoluta, quae contraria possint esse simul

15. Ultimo loco dicendum superest an de potentia absoluta possint contraria esse simul in esse intenso. Nam Iavellus et alii videntur hoc virtute negare, dum aiunt ex huiusmodi contrariis inferri necessario contradictionem. Sed revera non infertur, etiamsi illud miraculum admittatur de potentia absoluta. Quia, ut supra dicebam, unum contrariorum non habet immediatam ac formalem oppositionem negativam cum alio, sed eam infert mediate, quatenus effectus unius est naturaliter incompossibilis cum effectu alterius, quam incompossibilitatem potest Deus impedire et simul coniungere utrumque effectum positivum in eodem subiecto, ita ut in re simul sit calidum ut octo et frigidum ut octo. Et tunc, in ordine ad divinam potentiam, affirmatio unius non infert negationem alterius.

16. Erit autem tum quaestio solum de verbali denominatione, an illud subiectum appellandum sit calidum, vel frigidum, aut neutrum; posset enim imponi nomen quod collectionem utriusque comprehenderet. Itaque, generatim loquendo, non invenio in hoc contradictionem ex praecisa ratione contrarietatis, quia, licet hae contrariae qualitates ex sua natura sint aptae se expellere, non tamen est contra essentiam earum quod Deus impediat ne illa aptitudo in actum reducatur. Sicut etiam naturaliter repugnat duo corpora esse simul in eodem loco, et tamen Deus vincit illam repugnantiam et simul illa constituit. Idem ergo potest facere in qualitatibus contrariis, etiam quoad gradus repugnantes. Atque ita tenet Palud., In III, dist. 15, q. 2. Qui etiam de actibus vitalibus contrariis idem sentit. Ego vero semper illos excipio, propter contradictionem quam includunt ex parte obiectorum, eo

uno destruye el objeto formal del otro, como he explicado más por extenso en el pasaje citado de la III parte, en el tomo I, disp. XXXVIII, sec. 3. Y no se ofrece nada que añadir a eso, ni es necesario repetir en este lugar lo que allí se ha dicho.

quod unus destruat formale obiectum alterius, ut latius explicui in citato loco III partis, in I tomo, disp. XXXVIII, sect. 3. Quibus nihil addendum occurrit, neque ibi dicta hic repetere necessarium est.

DISPUTACION XLVI

SOBRE LA INTENSIFICACION DE LAS CUALIDADES

RESUMEN

Como Suárez nos dice en el proemio —donde también explica el doble sentido de la palabra "intensificación"—, las principales partes de esta disputación son las siguientes:

I. Si se da una escala intensiva en las cualidades; en qué consiste y por qué conviene sólo a algunas cualidades (Sec. 1-2).
II. Si dicha escala se adquiere por mutación o sucesión continua (Sec. 3).
III. Características y alcance de esta propiedad de las cualidades (Sec. 4).

SECCIÓN I

Dando por supuesto que existen cualidades susceptibles de intensificación (1), aunque algunos autores piensan que en realidad sólo se trata del cambio de una sustancia imperfecta en otra más perfecta (2), pasa Suárez a examinar dos opiniones diametralmente opuestas: según la primera, corriente entre los discípulos de Santo Tomás, la intensificación y remisión de las cualidades —que son indivisibles— consiste en que una misma forma modifica más o menos perfectamente a un mismo sujeto (3-4). Las dificultades inherentes a esta sentencia han dado lugar a que se la interprete de varias maneras, que el Eximio va exponiendo y refutando por extenso (5-29). La segunda opinión, defendida por muchos teólogos, como San Alberto Magno, San Buenaventura, Escoto, etc., sostiene que la cualidad intensificable es divisible y compuesta de las diversas partes de una misma forma, que informan una misma parte del sujeto o un mismo sujeto indivisible, consistiendo en esta composición la escala intensiva de la forma (30). Pero de esto se siguen no pocos inconvenientes (31-34). La verdadera opinión se despliega por un camino intermedio entre las anteriores, y se concreta en dos afirmaciones:

1.ª La cualidad intensificable no es indivisible en su entidad, sino que unas veces puede darse en su totalidad, y otras sólo parcialmente (35-38).

2.ª El ámbito entitativo de la cualidad intensificable no es un mero agregado de varios grados semejantes, sino una composición per se *de tales partes o grados, cada uno de los cuales presupone naturalmente al otro (39-40). Por último, se responde a los argumentos contrarios (41-42).*

uno destruye el objeto formal del otro, como he explicado más por extenso en el pasaje citado de la III parte, en el tomo I, disp. XXXVIII, sec. 3. Y no se ofrece nada que añadir a eso, ni es necesario repetir en este lugar lo que allí se ha dicho.

quod unus destruat formale obiectum alterius, ut latius explicui in citato loco III partis, in I tomo, disp. XXXVIII, sect. 3. Quibus nihil addendum occurrit, neque ibi dicta hic repetere necessarium est.

DISPUTACION XLVI

SOBRE LA INTENSIFICACION DE LAS CUALIDADES

RESUMEN

Como Suárez nos dice en el proemio —donde también explica el doble sentido de la palabra "intensificación"—, las principales partes de esta disputación son las siguientes:

I. Si se da una escala intensiva en las cualidades; en qué consiste y por qué conviene sólo a algunas cualidades (Sec. 1-2).
II. Si dicha escala se adquiere por mutación o sucesión continua (Sec. 3).
III. Características y alcance de esta propiedad de las cualidades (Sec. 4).

SECCIÓN I

Dando por supuesto que existen cualidades susceptibles de intensificación (1), aunque algunos autores piensan que en realidad sólo se trata del cambio de una sustancia imperfecta en otra más perfecta (2), pasa Suárez a examinar dos opiniones diametralmente opuestas: según la primera, corriente entre los discípulos de Santo Tomás, la intensificación y remisión de las cualidades —que son indivisibles— consiste en que una misma forma modifica más o menos perfectamente a un mismo sujeto (3-4). Las dificultades inherentes a esta sentencia han dado lugar a que se la interprete de varias maneras, que el Eximio va exponiendo y refutando por extenso (5-29). La segunda opinión, defendida por muchos teólogos, como San Alberto Magno, San Buenaventura, Escoto, etc., sostiene que la cualidad intensificable es divisible y compuesta de las diversas partes de una misma forma, que informan una misma parte del sujeto o un mismo sujeto indivisible, consistiendo en esta composición la escala intensiva de la forma (30). Pero de esto se siguen no pocos inconvenientes (31-34). La verdadera opinión se despliega por un camino intermedio entre las anteriores, y se concreta en dos afirmaciones:

1.ª La cualidad intensificable no es indivisible en su entidad, sino que unas veces puede darse en su totalidad, y otras sólo parcialmente (35-38).

2.ª El ámbito entitativo de la cualidad intensificable no es un mero agregado de varios grados semejantes, sino una composición per se *de tales partes o grados, cada uno de los cuales presupone naturalmente al otro (39-40). Por último, se responde a los argumentos contrarios (41-42).*

SECCIÓN II

La primera raíz de la intensificación se da en las cualidades (1) y sólo en ellas (2-4). Son, por tanto, incapaces de intensificación la forma sustancial (5-7) y la cantidad (8-9). Mas no todas las cualidades pueden aumentar o disminuir intensivamente (10-12), sino que esta propiedad es exclusiva de las especies primera y tercera de la cualidad (13-14).

SECCIÓN III

Pasando a tratar de la intensificación como adquisición (1), Suárez da por supuestos los puntos que parecen ciertos (2), para detenerse más en los dudosos. El primero —si la intensificación consiste en una adición real, en un mayor arraigamiento o en una educción de la forma— no ofrece dificultad alguna después de lo ya dicho (3-5). El segundo —si la intensificación se lleva a cabo por una sucesión continua o una discreta— se resuelve admitiendo la primera (6-8). El Doctor Eximio corrobora su aserción con numerosos argumentos y la defiende de las objeciones (9-18), enfrentándose después con una dificultad de mayor envergadura, referente a la intensificación de los hábitos: también para ellos vale la solución dada, con tal de que se la entienda debidamente (19-23)

SECCIÓN IV

Está en función de la anterior (1). Fijado el sentido de la cuestión (2), se exponen dos sentencias contrarias: la primera, de Soncinas y otros, admite un término mínimo en la intensidad (3-4). La segunda, defendida por Soto y los Conimbricenses, piensa que la remisión de las cualidades no puede llegar a un término mínimo (5-6). Aunque "ninguna de estas dos opiniones puede demostrarse con evidencia", Suárez toma partido por la segunda, como más probable (7-10). Seguidamente responde a los fundamentos de la opinión contraria (11-12) y resuelve una pequeña duda (13-18), para cerrar la sección, y la disputación, ocupándose del término máximo de la intensidad (19).

DISPUTACION XLVI

SOBRE LA INTENSIFICACION DE LAS CUALIDADES

Esta es la segunda propiedad de la cualidad, propiedad que nos hemos propuesto explicar en el presente lugar, porque también por su naturaleza abstrae de la materia y puede encontrarse en las realidades espirituales. Mas, acerca del nombre "intensificación", debe adversirse que es posible tomarlo en dos sentidos. En el primero y más usado, como aquella mutación mediante la cual una misma cualidad se perfecciona cada vez más en un mismo sujeto según una misma parte o entidad del sujeto. Y digo *una misma cualidad* para excluir el aumento por la adición de una cualidad nueva enteramente distinta, porque de esto se ha tratado suficientemente en la disputación de los hábitos. Digo también *según una misma parte* para distinguir la intensificación de la extensión, que se realiza por la adición de partes de una cualidad en diversas partes del sujeto, y es de igual naturaleza que el aumento de la cantidad, no siendo, en consecuencia, propia de las cualidades, sino común a otras formas materiales o cuantitativas. En otro sentido puede tomarse la intensificación por la escala o modo de la entidad de una forma que puede intensificarse y debilitarse, por razón de la cual es capaz de esa mutación que se denomina intensificación. Así, pues, en este lugar tratamos principalmente de la intensificación en el segundo sentido; porque toda la dificultad de esta materia consiste en explicar esta escala o modo de dicha forma, por razón de la cual puede conferir al sujeto un efecto formal mayor o menor. Por tanto, hay que insistir sobre todo en esto, ya que, explicado esto, se resolverán fácilmente los

DISPUTATIO XLVI

DE INTENSIONE QUALITATUM

Haec est secunda proprietas qualitatis, quam declarare hoc loco proposuimus, quia etiam natura sua abstrahit a materia et in rebus spiritualibus inveniri potest. Est autem circa nomen intensionis advertendum duobus modis accipi posse. Primo et maxime usitato, pro mutatione illa per quam eadem qualitas magis ac magis in eodem subiecto secundum eamdem partem seu entitatem subiecti perficitur. Dico autem *eadem qualitas*, ut secludam augmentum per additionem novae qualitatis omnino distinctae, quia de hoc satis dictum est in disputatione de habitibus. Dico etiam *secundum eamdem partem*, ut distinguam intensionem ab extensione, quae fit per additionem partium qualitatis in diversis partibus subiecti, estque eiusdem rationis cum augmento quantitatis; unde non est propria qualitatum, sed communis aliis formis materialibus seu quantitativis. Alio modo sumi potest intensio pro latitudine seu modo entitatis formae intensibilis et remissibilis, ratione cuius est capax illius mutationis quae intensio etiam nominatur. Hoc igitur loco agimus praecipue de intensione hoc posteriori modo; nam tota huius materiae difficultas consistit in explicanda hac latitudine vel modo talis formae, ratione cuius potest maiorem vel minorem effectum formalem subiecto conferre. In hoc ergo praecipue insistendum est; nam hoc

demás puntos que pertenecen al modo de la producción o mutación misma; y, por último, explicaremos en qué sentido es propia de la cualidad esta característica.

SECCION PRIMERA

Si la cualidad susceptible de intensificación y debilitación es en sí indivisible o compuesta de grados de entidad

1. Doy por supuesto —y es cosa que se sabe por experiencia— que se dan algunas cualidades capaces de este aumento al que llamamos intensificación. En esto coinciden todos los filósofos con Aristóteles, y es manifiesto; pues una misma agua o una misma mano se va haciendo poco a poco más caliente, no por extensión del calor a las diversas partes del sujeto, sino según una misma parte, o también según la totalidad, como experimentamos manifiestamente por los mismos sentidos, sobre todo el tacto y la vista; y en las cualidades y sujetos espirituales, en los cuales no se da extensión de partes, es más evidente, porque también en ellos recibe la cualidad este aumento, como el amor o el placer sobre un mismo objeto. Por eso esta verdad se demuestra también como cierta por los principios de la fe; pues la gracia, la caridad y la fe pueden aumentar y perfeccionarse en un mismo sujeto indivisible, incluso sin ninguna extensión por parte del objeto; luego ese aumento sólo puede ser intensivo. Y la razón de que este modo de entidad o de información del sujeto convenga a las cualidades no es otra —hablando en general— sino que ésta es la naturaleza de tales formas; pero en particular pueden señalarse diversas razones en las diversas cualidades, según veremos en la sección siguiente y en la cuarta.

2. *Quiénes parecen opinar lo contrario.*— En contra de esta sentencia puede citarse la opinión de quienes dicen que, cuando parece intensificarse una forma, no se perfecciona la misma forma, sino que una imperfecta se cambia en otra más perfecta. Sostuvo esta opinión Godofredo, *Quodl. XI*, q. 3, y le siguió Durando, *In I*, dist. 17, q. 7, n. 25; y Avicena, Gilberto Porretano y Alberto son citados en favor de la misma por Nifo, VIII *Metaph.*, disp. XI, c. 3, y Burleigh, tratado *De intensione form.* De esta opinión se sigue abiertamente que una sola e idéntica forma no es capaz de intensificación y debilitación, sino que entre las cualidades de la misma especie una puede cambiarse en otra más perfecta individualmente, y en este sentido se dice que una forma se intensifica o es más intensa que otra. Pero poco más adelante veremos cuán falsa es esta opinión.

explicato facile reliqua expedientur quae ad modum ipsius productionis seu mutationis pertinent; ac tandem explicabimus quo modo haec conditio sit propria qualitati.

SECTIO PRIMA

Utrum qualitas intensibilis et remissibilis sit in se indivisibilis vel composita ex gradibus entitatis

1. Suppono id quod experientia notum est, dari qualitates aliquas capaces huius augmenti quod intensionem vocamus. In hoc conveniunt omnes philosophi cum Aristotele, et patet; nam eadem aqua vel manus paulatim fit calidior, non per extensionem caloris ad diversas partes subiecti, sed secundum eamdem partem, vel etiam secundum totum, ut ipsis sensibus, praesertim tactu et visu, manifeste experimur; et in qualitatibus et subiectis spiritualibus, in quibus non est extensio partium, est id evidentius, quia etiam in illis qualitas recipit hoc augmentum, ut amor vel voluptas circa idem obiectum. Unde etiam ex principiis fidei certa redditur haec veritas; nam gratia, charitas et fides augeri et perfici possunt in eodem subiecto indivisibili, etiam absque aliqua extensione ex parte obiecti; illud ergo augmentum non potest esse nisi intensivum. Ratio autem cur hic modus entitatis aut informationis subiecti qualitatibus conveniat, generatim loquendo, alia non est nisi quia haec est natura talium formarum; in particulari vero possunt diversae rationes in diversis qualitatibus assignari, ut in sequenti et in quarta sect. videbimus.

2. *Qui oppositum sentire videantur.*— Contra hanc sententiam referri potest opinio eorum qui dicunt, cum forma intendi videtur, non perfici eamdem formam, sed mutari unam imperfectam in aliam perfectiorem. Quam sententiam tenuit Godofred., Quodl. XI, q. 3; quem secutus est Durand., In I, dist. 17, q. 7, n. 25; et in eamdem citantur Avicenna, Gilbert. Porret., et Albertus a Nipho, VIII Metaph., disp. XI, c. 3; et Burl., tractatu de Intension. form. Ex qua opinione plane sequitur unam et eamdem formam non esse intensibilem et remissibilem, sed inter qualitates eiusdem speciei unam esse commutabilem in aliam perfectiorem individualiter, et sic dici unam formam intendi aut esse intensiorem alia. Quam vero falsa sit haec sententia, paulo inferius videbimus.

Primera opinión que afirma que las cualidades, aun cuando experimenten intensificación, son indivisibles

3. Esto supuesto, la dificultad está en saber en qué consiste esta escala intensiva de la cualidad, y de qué manera una misma forma o cualidad puede conferir un efecto formal mayor o menor a un mismo sujeto. En esta cuestión, encuentro dos opiniones que discrepan diametralmente. La primera sostiene que la cualidad susceptible de intensificación y debilitación es en sí misma indivisible en su entidad, sin ninguna composición intensiva de cualidades parciales en orden a un mismo sujeto indivisible, y que su intensificación y remisión consiste únicamente en que una misma forma indivisible modifica a un mismo sujeto de manera más o menos perfecta. Esta opinión es común entre los discípulos de Santo Tomás, y piensan que se toma de la doctrina del propio Santo Tomás, en I-II, q. 52, a. 1 y 2, y II-II, q. 24, a. 5; Cayetano enseña lo mismo en esos lugares, y en I-II, q. 54, a. 4; y Capréolo, *In I*, dist. 27, q. 2; Herveo, en el pasaje citado, q. 5, y en *Quodl. VI*, q. 11; Soncinas, VIII *Metaph.*, q. 21; Iavello, q. 6. Sostiene lo mismo Enrique, *Quodl. V*, q. 5, y *Quodl. IX*, q. 13. Y se atribuye esta opinión a Aristóteles, lib. VIII de la *Física*, texto 84, donde dice que *lo caliente se convierte en más caliente, sin que se produzca nada caliente en la materia.*

4. El fundamento de esta opinión parece ser que, en una misma forma accidental que informa a un mismo sujeto en cuanto tal, no pueden distinguirse diversas entidades o partes de una misma entidad que realmente se distingan y estén unidas entre sí; luego tal cualidad debe ser necesariamente simple. Se prueba el antecedente: o esas entidades son de la misma especie o de especies

Prima sententia asserens qualitates, etsi intensionem recipiant, esse indivisibiles

3. Hoc supposito, difficultas est in quo consistat haec latitudo intensiva qualitatis, et quo modo eadem forma seu qualitas possit maiorem vel minorem effectum formalem eidem subiecto conferre. In qua re duas invenio extreme discrepantes sententias. Prima est qualitatem intensibilem et remissibilem in se esse indivisibilem in sua entitate, absque ulla partialium qualitatum compositione intensiva in ordine ad idem indivisibile subiectum; eiusque intensionem et remissionem solum in hoc consistere quod eadem indivisibilis forma perfectius vel minus perfecte afficit idem subiectum. Haec opinio est communis inter discipulos D. Thomae, putantque sumi ex doctrina eiusdem D. Thomae, I-II, q. 52, a. 1 et 2, et II-II, q. 24, a. 5. Quibus locis Caietanus idem docet, et I-II, q. 54, a. 4; et Capreolus, In I, dist. 27, q. 2; Herv., ibi, q. 5, et Quodl. VI, q. 11; Soncin., VIII Metaph., q. 21; Iavellus, q. 6. Idem tenet Henric., Quodl. V, q. 5, et Quodl. IX, q. 13. Et tribuitur haec sententia Aristoteli, VIII Phys., text. 84, dicenti *ex calido fieri magis calidum, nullo facto in materia calido.*

4. Fundamentum huius sententiae esse videtur quia non possunt in eadem forma accidentali informante idem subiectum ut sic distingui diversae entitates seu partes eiusdem entitatis quae sint inter se realiter distinctae et unitae; ergo necessario talis qualitas esse debet simplex. Antecedens probatur: nam, vel illae entitates sunt eiusdem speciei, vel diversarum. Si diversarum, non

diversas. Si son de diversas, no podrán componer propiamente una cualidad, si no es por ventura accidentalmente por cierta colección o subordinación, con lo cual no podrán hacer más intensa a la cualidad, ya que una cualidad más intensa es en su totalidad una sola y de la misma naturaleza. En cambio, si esas entidades son de la misma especie, no pueden existir simultáneamente y distinguirse en el mismo sujeto. Además, de tal composición se sigue que la intensificación de la cualidad es por completo de igual naturaleza que la extensión, y solamente difiere en que, en la extensión, las partes de la cualidad se hallan en las diversas partes del sujeto, mientras que en la intensificación se encuentran en la misma parte del sujeto o en un mismo sujeto indivisible. De ahí se infieren muchos absurdos, a saber, que, así como la multiplicación extensiva de la cualidad es cuasi accidental para la perfección de la cualidad, también lo es la intensiva. Además, que, lo mismo que aquélla puede crecer hasta el infinito, en lo que de ella depende, si hay partes en el sujeto, igualmente ésta puede avanzar hasta el infinito, en lo que de ella depende, por reunión de varias partes semejantes de una misma cualidad en una misma parte del sujeto; porque, si no es contradictorio que un determinado número de partes de una cualidad se reúna en una misma parte del sujeto, tampoco habrá contradicción en que se reúna un número cada vez mayor hasta el infinito. Y fácilmente pueden deducirse otros absurdos semejantes, que también indicaremos después.

Se expone y rechaza el primer modo de explicar la opinión anterior

5. Mas, como es difícil de explicar cómo una misma cualidad indivisible puede tener diversos modos de informar al sujeto de manera más o menos perfecta, por eso se esfuerzan no poco en explicar esto los autores de la opinión antes expuesta, y se han dividido entre sí. Pues algunos de ellos afirman que una cualidad idéntica e indivisible según la entidad de la esencia puede tener diversas existencias, una más perfecta que otra, y que una forma intensa difiere de una remisa en que tiene una existencia más perfecta, pero no una entidad de esencia más perfecta. Así opina Egidio, *Quodl. II*, q. 14, donde dice que la cualidad no puede hacerse más intensa según la esencia, sino únicamente según la existencia

poterunt proprie componere unam qualitatem, nisi forte per accidens per quamdam collectionem vel subordinationem; et ita non poterunt facere intensiorem qualitatem, quia qualitas intensior tota est una et eiusdem rationis. Si vero illae entitates sunt eiusdem speciei, non possunt simul esse et distingui in eodem subiecto. Et praeterea sequitur ex tali compositione intensionem qualitatis esse prorsus eiusdem rationis cum extensione, solumque differre quod in extensione partes qualitatis sunt in diversis partibus subiecti, in intensione vero sunt in eadem parte subiecti seu in eodem indivisibili subiecto. Ex quo sequuntur multa absurda, nimirum, quod sicut multiplicatio extensiva qualitatis est quasi per accidens ad perfectionem qualitatis, ita etiam intensiva. Item, quod sicut illa potest crescere in infinitum, quantum est de se, si in subiecto sint partes, ita et haec possit in infinitum procedere, quantum est ex se, per congregationem plurium partium similium eiusdem qualitatis in eadem parte subiecti; nam, si non repugnat aliquem numerum partium qualitatis congregari in eadem parte subiecti, nec maiorem et maiorem in infinitum repugnabit. Et alia similia absurda possunt facile inferri, quae inferius etiam attingemus.

Primus modus explicandi dictam sententiam refertur et improbatur

5. Quoniam vero difficile est explicatu quomodo eadem qualitas indivisibilis possit habere diversos modos informandi subiectum perfectius aut minus perfecte, ideo in hoc explicando non parum laborant auctores praemissae opinionis, et inter se divisi sunt. Nam quidam eorum aiunt qualitatem eamdem et indivisibilem secundum entitatem essentiae posse habere existentias diversas, unam perfectiorem altera, et in hoc differre formam intensam a remissa, quod habet perfectiorem existentiam, non vero perfectiorem entitatem essentiae. Ita sentit Aegid., Quodl. II, q. 14, ubi ait qualitatem non esse intensibilem secundum essentiam, sed tantum secundum esse in subiecto. Idem tenet Astudillo, I de Generat., q. 8; et citat Capreol., In I, dist. 17, q. 1, a. 2, qui non aperte loquitur, immo interdum insinuat oppositum, praesertim in 4 concl. Respondendo autem ad argumenta Gregorii cont. 5 et 6 conclusionem, illam sententiam insinuat, quamquam interdum de existentia, interdum de inhaerentia loqui videatur, cum tamen hae distinctae sint.

en el sujeto. Lo mismo defiende Astudillo, en I *De Generat.*, q. 8; y cita a Capréolo, *In I*, dist. 17, q. 1, a. 2, el cual no se expresa abiertamente, e incluso a veces insinúa lo contrario, sobre todo en la 4.ª conclusión. Pero, al responder a los argumentos de Gregorio contra las conclusiones 5.ª y 6.ª, insinúa esa opinión, aunque unas veces parece hablar de la existencia y otras de la inherencia, a pesar de que éstas son distintas.

6. Así, pues, esta opinión, entendida acerca de la existencia, me parece increíble e improbable. En primer lugar, porque es más verdad que la existencia y la esencia actual no se distinguen en la realidad, por lo que es imposible que varíe una y no la otra. En segundo lugar, porque, aun cuando fuesen realmente distintas, sin embargo son naturalmente inseparables, ya que la existencia es el acto intrínseco de la esencia actual. En tercer lugar, porque el agente, cuanto sea lo que introduce de la esencia de la forma, otro tanto puede introducir de la existencia; luego, si introduce simultáneamente toda la entidad de la esencia, también introducirá simultáneamente toda la entidad de la existencia. Se dirá que puede haber impedimento por resistencia del sujeto. Pero en contra está el que, si hay en el sujeto una repugnancia que impide que se produzca toda la existencia, impedirá asimismo que se realice toda la esencia. La consecuencia es patente, ya porque la esencia no es producida por el agente a no ser en cuanto se le confiere la existencia; más aún: propiamente no se hace sino la cosa existente; ya también porque la existencia acompaña intrínsecamente a la esencia, y, al contrario, la esencia es actualizada por la existencia; luego el sujeto impide o no impide por igual la acción del agente con respecto a una y otra. En cuarto lugar, porque, o la misma existencia es indivisible entitativamente, o tiene partes de las cuales se compone y que se van produciendo poco a poco. Si se afirma esto último, se presentará a propósito de la existencia la misma dificultad que se ha propuesto acerca de la esencia; y no hay razón alguna por la que ese modo de composición se admita más en la existencia que en la esencia. En cambio, si se afirma lo primero, una existencia indivisible no podrá ser más o menos perfecta en mayor medida que una esencia indivisible.

6. Haec ergo opinio intellecta de existentia mihi videtur incredibilis et improbabilis. Primo, quia verius est existentiam et essentiam actualem in re non distingui; quare impossibile est unam variari et non aliam. Secundo, quia, licet essent in re distinctae, sunt tamen naturaliter inseparabiles, eo quod existentia sit intrinsecus actus essentiae actualis. Tertio, quia agens, quantum inducit de essentia formae, tantum potest inducere de existentia; ergo, si simul inducit totam entitatem essentiae, simul etiam inducet totam entitatem existentiae. Dices, posse esse impedimentum per resistentiam ex parte subiecti. Sed contra, quia, si est in subiecto repugnantia quae impedit ne fiat tota existencia, impediet etiam ne fiat tota essentia. Patet consequentia, tum quia essentia non fit ab agente, nisi quatenus illi datur existentia; immo proprie non fit nisi res existens; tum etiam quia existentia intrinsece comitatur essentiam, et e converso essentia actuatur per existentiam; ergo subiectum aeque impedit vel non impedit actionem agentis quoad utrumque. Quarto, quia vel ipsa existentia est indivisibilis entitative, vel habet partes ex quibus componitur et quae paulatim fiunt. Si hoc posterius dicatur, eadem difficultas erit de existentia, quae proposita est de essentia; neque est ulla ratio ob quam ille modus compositionis magis admittatur in existentia quam in essentia. Si vero dicatur primum, non magis poterit indivisibilis existentia esse perfectior et minus perfecta quam indivisibilis essentia.

7. A no ser, por ventura, que alguien responda —cosa que insinúa Capréolo— que, cuando se intensifica la forma, pierde una existencia y adquiere otra más perfecta, adviniendo una y desapareciendo otra menos perfecta. Pero esto es tan increíble como lo que referíamos antes tomándolo de Godofredo, a saber, que en la intensificación siempre se pierde toda la forma precedente y se adquiere una nueva. Porque las razones que suelen aducirse contra aquella opinión tienen igual validez contra ésta. La primera es que la acción intensiva no es corruptiva de la forma que se intensifica, ya que nada es corrompido por su semejante; y, análogamente, tal acción no es corruptiva de la existencia de una forma semejante, por la misma razón, y porque, en cuanto puede inferirse por la experiencia y por los sentidos, es prácticamente evidente que el sol no corrompe nada de la luz del aire cuando la perfecciona; y, por otra parte, no hay ninguna razón que obligue a afirmar esto apartándose de todo parecer, ya sea en la esencia, ya sea en la existencia de la forma.

8. La segunda razón es que, si en la intensificación se da tal mutación, en la debilitación se daría otra semejante; luego, cuando el agua, por ejemplo, vuelve a su primitiva frialdad y debilita el calor, expulsa todo el calor perfecto y adquiere otro imperfecto; entonces, ¿qué agente introduce ese calor menos perfecto en el instante en que se expulsa el más perfecto? Porque supongo que el agente contrario está enteramente separado y, en consecuencia, no puede ser producido por él; tampoco por la misma forma del agua, como es evidente de suyo; luego es imposible que la debilitación se produzca de ese modo, sino que más bien tendría lugar una desaparación instantánea de toda la cualidad contraria. Pero esta razón es igualmente válida con respecto a la existencia; pues, si toda la existencia del calor es expelida de una vez por el agua, no hay un agente por el que pueda ser introducida la otra existencia del calor, aunque sea menos perfecta. Se dirá que emana intrínsecamente de la esencia del calor, la cual permanece siempre idéntica. Pero es al contrario, porque repugna que la existencia emane activamente de la esencia, como se ha tratado por extenso arriba. Además, porque, si se elimina toda la existencia, entonces también se elimina la inherencia, ya que ésta supone en orden de naturaleza la existencia; luego, ¿cómo puede dejar de corromperse esa forma, que depende naturalmente del sujeto, mediante tal inherencia y existencia?

9. La tercera razón es que, si en la intensificación se cambiase toda la forma, sería imposible que la alteración fuese continua, cosa que después probaremos que es falsa. La consecuencia es patente; en efecto, supongamos que en el sujeto existe calor como de un grado y que se intensifica hasta el cuarto grado; entonces, si ese calor, cuando llega a los dos grados, se pierde por completo y se introduce en su totalidad otro de dos grados, y luego, para que ese calor de dos grados llegue a los tres, debe ser también expulsado e introducirse otro más perfecto, pregunto cuánto tiempo dura en el sujeto el calor de dos grados. Porque, si duró algún tiempo, en ese caso cesó la alteración durante todo el tiempo, sin avanzar más, con lo cual no se da una intensificación continua. En cambio, si sólo duró un instante, seguirá teniendo valor el argumento respecto del tercer grado; pues entonces es imposible que el calor de tres grados dure solamente un instante, ya que no se dan dos instantes inmediatos, y por ello es necesario que dure algún tiempo intermedio entre los dos instantes del comienzo y de la cesación, y en ese tiempo no avanzará la intensificación; porque, si avanzase, ya corrompería el calor de tres grados, en virtud de la hipótesis dicha; luego es imposible que la intensificación sea continua, si en ella se realiza un cambio de toda la forma.

10. Se confirma y explica: si el calor de un grado es una cualidad indivisible, y, de manera semejante, el calor de dos grados es también una cualidad indivisible distinta de la anterior y más perfecta que ella, y que la expulsa de tal sujeto, y así en los demás grados, vuelvo a preguntar si entre el calor de un grado y el de dos existe otra cualidad intermedia más perfecta que el calor de un grado y menos perfecta que el de dos; y lo mismo habrá que preguntar en cada uno de los grados, concretamente si entre el calor de dos grados y el de tres se da algún otro intermedio, etc. Porque, si no se dan otras cualidades intermedias, sino que se realiza inmediatamente el tránsito de la primera cualidad, que se dice de un grado, a la segunda de dos, y de ésta a la tercera, y así en las otras, resulta evidente que la alteración no es continua, sino que se lleva a cabo como por tantos saltos o mutaciones indivisibles cuantos son los grados de cualidad que se dice

7. Nisi forte quis respondeat, quod Capreolus insinuat, cum forma intenditur, amittere existentiam et acquirere perfectiorem, adveniente una et desinente alia minus perfecta. Sed hoc tam est incredibile quam quod supra ex Godofredo referebamus, nempe, in intensione semper amitti totam formam praecedentem et acquiri novam. Rationes enim quae contra illam sententiam fieri solent, aeque contra hanc procedunt. Prima est quia actio intensiva non est corruptiva formae quae intenditur; nihil enim corrumpitur a suo simili; similiter autem talis actio non est corruptiva existentiae similis formae, propter eamdem rationem, et quia, quantum experientia et sensu colligi potest, evidens fere est solem nihil de lumine aeris corrumpere quando illud perficit; et alioqui nulla est ratio quae cogat hoc asserere praeter omnem sensum, sive in essentia, sive in existentia formae.

8. Secunda ratio est quia, si in intensione talis sit mutatio, similis fieret in remissione; ergo cum aqua, verbi gratia, se reducit ad pristinam frigiditatem et remittit calorem, expellit totum calorem perfectum et alium imperfectum acquirit; a quo ergo agente inducitur ille calor minus perfectus in eo instanti in quo perfectior expellitur? Suppono enim contrarium agens omnino esse separatum, et consequenter ab illo produci non posse; nec vero ab ipsa forma aquae, ut per se constat; ergo impossibile est illo modo fieri remissionem, sed potius fieret instantanea desitio totius qualitatis contrariae. Haec autem ratio aeque procedit de existentia; nam, si semel tota existentia caloris expellitur ab aqua, non est agens a quo alia existentia caloris, licet minus perfecta, introduci possit. Dices manare intrinsece ab essentia caloris, quae semper manet eadem. Sed contra, quia repugnat existentiam manare active ab essentia, ut supra late tractatum est. Item, quia, si tota existentia aufertur, ergo etiam aufertur inhaerentia, quia haec supponit ordine naturae existentiam; quomodo ergo potest non corrumpi illa forma quae naturaliter pendet a subiecto, mediante tali inhaerentia et existentia?

9. Tertia ratio est quia, si tota forma mutaretur in intensione, impossibile esset alterationem esse continuam, quod infra probabimus esse falsum. Sequela patet, nam supponamus esse in subiecto calorem ut unum et intendi usque ad quartum gradum; si ergo calor ille, quando fit ut duo, amittitur omnino, et alius ut duo totus introducitur, et rursus, ut ille calor ut duo fiat ut tria, debet ipse expelli et alius perfectior introduci, interrogo quantum temporis duret in subiecto calor ut duo. Si enim duravit per aliquod tempus, ergo toto illo tempore cessavit alteratio, neque ultra processit, et ita non est continua intensio. Si vero duravit solum per instans, procedet ulterius argumentum ad gradum tertium; tunc enim impossibile est calorem ut tria durare tantum per instans, quia non dantur duo instantia immediata, et ideo necesse est quod duret per aliquod tempus intermedium inter duo instantia inceptionis et desitionis, in quo tempore non procedet intensio; nam, si procederet, iam corrumperet calorem ut tria ex dicta hypothesi; ergo impossibile est intensionem esse continuam, si in illa fit commutatio totius formae.

10. Et confirmatur ac explicatur; nam, si calor ut unum est qualitas indivisibilis, et similiter calor ut duo est etiam indivisibilis qualitas distincta a priori et perfectior illa eamque expellens a tali subiecto, et sic de caeteris gradibus, interrogo rursus an inter calorem ut unum et ut duo sit alia qualitas media perfectior quam calor ut unum et minus perfecta quam ut duo; idemque interrogandum erit in singulis gradibus, scilicet, an inter calorem ut duo et ut tria detur aliquod aliud medium, etc. Si enim non dantur aliae qualitates mediae, sed immediate fit transitus a prima qualitate, quae dicitur ut unum, ad secundam ut duo, et ab hac ad tertiam, et sic de aliis, evidens est alterationem non esse continuam, sed fieri quasi per tot saltus seu mutationes indivisibiles quot dicuntur esse gradus qualita-

que hay, pues, siendo indivisibles todas esas cualidades, en virtud de la naturaleza se producen indivisiblemente en el mismo sujeto, y por eso no pueden realizarse sino por mutaciones intrínsecamente indivisibles, de las cuales no puede componerse una sucesión continua. Ahora bien, si entre las cualidades del primero y las del segundo grado se da una cualidad intermedia, preguntaré de nuevo si entre ese calor de un grado y la cualidad intermedia se da otra cualidad intermedia; pues, si no se da, se repite el argumento hecho, ya que añadiendo algún que otro medio aumenta el número de mutaciones instantáneas, mas no por ello se produce una sucesión continua. En cambio, si más allá de ese medio se da otro, y se avanza de esa manera hasta el infinito, se sigue que en el decurso de la intensificación continua se adquieren y se pierden infinitas cualidades totales indivisibles y realmente distintas, cosa que parece ininteligible. Y no puede comprenderse una continuidad en la mutación, si no existe en el término mismo de mutación; mas esos términos, por ser indivisibles, no pueden estar en continuidad, y, en consecuencia, es imposible que tal multitud infinita, al ser discreta, se recorra en un tiempo finito, según demuestra el argumento aducido, que se ha tomado de la duración. Y todo este razonamiento es igualmente válido acerca de la mutación de existencias indivisibles, como se patentizará fácilmente aplicando las razones del mismo modo; pues no se fundan en la especial característica de la forma en cuanto a la entidad de la esencia, sino que son absolutamente válidas a propósito de cualquier sucesión de entidades indivisibles.

11. En cuarto y último lugar, se toma un argumento especial contra la explicación antedicha, porque en la intensificación no sólo se perfecciona la forma en cuanto al ser, sino también en cuanto a la misma entidad de la esencia, incluso en opinión de aquellos que distinguen realmente estas cosas, como es manifiesto por Capréolo, citado antes, concl. 4, donde aduce a Santo Tomás, II-II, q. 24, a. 4, ad 3, el cual dice: *ignoran su propia expresión quienes afirman que la cualidad, cuando se intensifica, no aumenta según su esencia, sino sólo según su radicación en el ser. Porque, como es un accidente, su ser consiste en "estar-en". Por eso, el que ella aumente según la esencia no es otra cosa sino que está en el sujeto en mayor medida, lo cual equivale a que esté más arraigada en el sujeto.* Santo Tomás tiene

tis, quia, cum omnes illae qualitates indivisibiles sint, ex natura rei indivisibiliter fiunt in eodem subiecto, et ideo fieri non possunt nisi per mutationes intrinsece indivisibiles, ex quibus non potest componi continua successio. Si autem inter qualitates primi et secundi gradus datur qualitas media, quaeram rursus an inter calorem ut unum et illam mediam qualitatem detur alia qualitas media; nam, si non datur, redit argumentum factum, quia addendo unum vel aliud medium augetur numerus mutationum instantanearum, non tamen propterea fit successio continua. Si vero ultra illud medium datur aliud, et sic proceditur in infinitum, sequitur in successu continuae intensionis, infinitas qualitates totales indivisibiles ac realiter distinctas acquiri et amitti, quod videtur inintelligibile. Neque enim potest in mutatione intelligi continuitas, si in ipso termino mutationis non sit; termini autem illi cum indivisibiles sint, non possunt continuari, et consequenter impossibile est talem multitudinem infinitam, cum discreta sit, tempore finito pertransiri, ut probat factum argumentum ex duratione sumptum. Hic autem discursus totus aeque procedit de mutatione existentiarum indivisibilium, ut facile patebit applicando rationes sub eadem forma; non enim fundantur in peculiari conditione formae quoad entitatem essentiae, sed absolute procedunt de quacumque successione entitatum indivisibilium.

11. Quarto et ultimo sumitur speciale argumentum contra praedictam explicationem, quia in intensione non solum perficitur forma quoad esse, sed etiam quoad ipsam entitatem essentiae, etiam secundum eos qui haec in re ipsa distinguunt, ut patet ex Capreolo supra, concl. 4, ubi adducit D. Thomam, II-II, q. 24, a. 4, ad 3, dicentem *propriam vocem ignorare qui dicunt qualitatem, cum intenditur, non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radicationem in esse. Quia, cum sit accidens, eius esse est inesse. Unde nihil aliud est ipsam secundum essentiam augeri, quam eam magis inesse subiecto, quod est eam*

expresiones semejantes en *De Virtutibus*, q. 1, a. 1, y en *In I Sententiarum*, dist. 17, q. 2, a. 1. Esto puede confirmarse por los mismos pasajes; pues mediante la intensificación la forma crece en su virtud activa; luego crece en la misma entidad de la forma, incluso en cuanto es entidad de la esencia actual, porque aquélla es realmente principio formal de obrar, ya tenga un ser distinto, ya no lo tenga. Luego la virtud activa no crece por el solo aumento de la existencia, si ésta es distinta, sino que es preciso que aumente la misma esencia.

12. *Se responde a una objeción.*— Se dirá (y éste es el argumento de Egidio): la esencia consiste en algo indivisible; porque las especies son como los números, según el lib. VIII de la *Metafísica;* luego la esencia misma no puede aumentar. Respondo que en estos términos hay equivocidad, como observó Nifo, VIII *Metaph.*, disp. XI, c. 4, ya que el que la esencia aumente puede entenderse en dos sentidos. De un modo, por lo que respecta a las partes esenciales en cuanto son esenciales y pueden explicarse mediante el género y la diferencia. De esta manera, es verdad que la esencia no puede aumentar, sino que consiste en algo indivisible, y, en este sentido, tan verdadero y tan esencialmente perfecto es el calor de un grado como el de ocho. De otro modo puede decirse que aumenta la esencia en lo que concierne a la entidad de la misma esencia y como a su integridad; así, por ejemplo, cuando una línea de dos pies se hace de tres pies, la esencia de la línea no aumenta metafísica o esencialmente, pero la misma entidad de la esencia de la línea aumenta y se hace mayor cuasi integralmente; y lo mismo sucede, a su manera, con el agua o el fuego. De igual modo, pues, decimos que, mediante la intensificación, se perfecciona la misma esencia de la forma, no porque se haga esencialmente más perfecta, sino porque la misma entidad de la esencia de la forma se perfecciona entitativa, modal o integralmente, o de cualquier otra manera que se llame, y acerca de esa perfección se pregunta en qué consiste, si la forma misma y la entidad de la esencia es indivisible, puesto que se ha demostrado que no puede consistir en la variación de las formas o de las existencias.

magis in subiecto radicari. Et similia habet D. Thomas, q. 1 de Virtutib., a. 11, et In I Sent., dist. 17, q. 2, a. 1. Et ex eisdem locis potest hoc ipsum confirmari; nam per intensionem crescit forma in virtute agendi; ergo crescit in ipsa entitate formae, etiam ut est entitas essentiae actualis, quia illa revera est formale principium agendi, sive habeat esse distinctum, sive non. Virtus ergo agendi non crescit ex solo augmento existentiae, si haec distincta est, sed oportet ipsam essentiam augeri.

12. *Obiectioni satisfit.*— Dices (quod est argumentum Aegidii): essentia consistit in indivisibili, nam species sunt sicut numeri, VIII Metaph.; ergo non potest essentia ipsa augeri. Respondeo in his terminis esse aequivocationem, ut notavit Niphus, VIII Metaph., disp. XI, c. 4, nam augeri essentiam dupliciter intelligi potest. Uno modo, quantum ad partes essentiales ut essentiales sunt et per genus et differentiam explicari possunt. Et hoc modo, est verum non posse augeri essentiam, sed consistere in indivisibili, et sic tam est verus calor et tam essentialiter perfectus ut unum ac ut octo. Alio vero modo potest dici augeri essentia quantum ad entitatem ipsius essentiae et quasi integritatem eius; ut, verbi gratia, quando linea bipedalis fit tripedalis, essentia lineae metaphysice seu essentialiter non augetur, tamen ipsamet entitas essentiae lineae augetur et fit maior quasi integraliter; et idem est suo modo in aqua vel in igne. Ad eumdem ergo modum dicimus per intensionem perfici ipsammet essentiam formae, non quia fiat essentialiter perfectior, sed quia entitative, modaliter aut integraliter, vel quovis alio nomine appelletur, ipsamet entitas essentiae formae perficitur, de qua perfectione inquiritur in quo consistat, si forma ipsa et entitas essentiae indivisibilis est, cum ostensum sit non posse consistere in variatione formarum aut existentiarum.

Se expone y reprueba el segundo modo de explicar la misma opinión

13. Hay, pues, un segundo modo de explicar la misma primera opinión, a saber, que una misma forma indivisible se perfecciona cada vez más por intensificación, porque se educe cada vez más de la potencia del sujeto, y mediante esa educción se arraiga más y más en el sujeto. Así se expresa también Capréolo, citado arriba, en la conclusión 5.ª; Cayetano, I-II, q. 52, a. 2, al final. Pero, como el educirse de la potencia del sujeto no consiste en otra cosa sino en que aquello que estaba sólo en potencia se hace en acto, dependiendo en su producción y en su ser del sujeto, falta que estos autores expliquen de qué manera esa forma se educe cada vez más, si su entidad es indivisible. Pues, cuando esa forma comenzó a estar en acto por primera vez en tal sujeto, fue educida de la potencia al acto; luego, si es indivisible, cuando fue educida por primera vez, fue educida toda y en su totalidad, pues en una realidad indivisible no es posible entender que sea educida según algo y permanezca en potencia según algo; porque, de esta manera, o una cosa indivisible se divide realmente, o a una cosa indivisible se le aplican al mismo tiempo atributos contradictorios, a saber, estar en acto y permanecer en potencia. Entonces, ¿cómo una misma forma indivisible puede ser educida más y más? O bien, ¿qué es lo que se educe de nuevo, si anteriormente se había educido toda la forma?

14. *Evasiva de la razón precedente.*— A esto cabe responder, según los autores citados, que el educirse cada vez más una forma capaz de intensificación es lo mismo que unirse cada vez más al sujeto; porque en semejante forma accidental hay dos elementos: uno es la entidad de la forma, en la cual incluyo la esencia actual con la existencia, ya se distingan éstas, ya no, puesto que no importa para el caso presente, como consta por lo dicho contra la opinión anterior. El otro es la unión de tal entidad con el sujeto, unión cuya distinción real con respecto a la entidad misma de la forma se ha demostrado frecuentemente en lo que precede, sobre todo en la disp. XV. Y aparte de estos dos elementos no puede imaginarse o pensarse, en una forma de esta clase, ninguna otra cosa, especialmente una cosa

Proponitur secundus modus explicandi eamdem sententiam, et improbatur

13. Est igitur secundus modus explicandi eamdem primam sententiam, nimirum, eamdem indivisibilem formam magis et magis perfici per intensionem, quia magis ac magis educitur de potentia subiecti, per quam eductionem magis ac magis radicatur in subiecto. Ita loquitur etiam Capreolus supra, conclusione 5; Caietan., I-II, q. 52, a. 2, in fine. Sed, cum educi de potentia subiecti nihil aliud sit quam quod id quod erat in potentia tantum fiat in actu, dependenter in fieri et in esse a subiecto, explicandum superest his auctoribus quo modo illa forma magis ac magis educatur, si entitas eius indivisibilis est. Nam, cum primum talis forma coepit actu esse in tali subiecto, educta fuit de potentia in actum; ergo, si est indivisibilis, cum primum fuit educta, tota fuit educta et secundum se totam, nam in re indivisibili non potest intelligi quod secundum aliquid sit educta, et secundum aliquid maneat in potentia; sic enim aut res indivisibilis in re ipsa dividitur, aut eidem rei indivisibili contradictoria simul tribuuntur, scilicet, esse in actu et manere in potentia. Quomodo ergo eadem forma indivisibilis potest magis ac magis educi? Aut quid est illud quod de novo educitur, si tota forma prius educta erat?

14. *Evasio praedictae rationis.*— Ad hoc responderi potest ex dictis auctoribus formam intensibilem magis ac magis educi, idem esse quod magis ac magis uniri subiecto; in huiusmodi enim forma accidentali duo sunt: unum est entitas formae, in qua includo essentiam actualem cum existentia, sive haec distincta sint, sive non, nam ad praesens non refert, ut ex dictis contra praecedentem sententiam constat. Aliud est unio talis entitatis ad subiectum, quam esse aliquid ex natura rei distinctum ab ipsa entitate formae saepe est in superioribus ostensum, praesertim disp. XV. Praeter haec autem duo nihil aliud fingi aut excogitari potest in huiusmodi forma, praesertim quod possit

que pueda contribuir a la intensificación. Por tanto, como la razón aducida demuestra con evidencia que la forma misma, si es indivisible y siempre permanece idéntica, no puede ser educida cada vez más según su entidad, sino toda simultáneamente, resta que esa mayor educción sólo puede consistir en la unión; pero una y otra cosa se realizan mediante la educción, y por eso, para afirmar que la forma se educe más, es suficiente con que se una más, por lo cual se dice muy bien asimismo que se arraiga más. Y, en último término, parece que Cayetano expone así esta opinión, en el lugar citado, donde afirma que mediante la intensificación se perfecciona la esencia simple de la forma *precisamente porque somete a sí misma el sujeto en mayor medida, de manera formal.* Pero él no explica en qué consiste el someter a sí misma el sujeto en mayor medida, de manera formal. Parece, sin embargo, que esto lo enseña Santo Tomás, II-II, q. 24, a. 5, ad 3, donde dice: En la mutación según más y menos *no es preciso que esté* (en el sujeto) *algo que antes no estaba en él, sino que esté en él en mayor medida lo que anteriormente estaba en él en menor medida.* Mas la inhesión y la unión son lo mismo. Por consiguiente, todo el aumento o perfección de la intensificación se encuentra en la unión o en la razón de unión. Y esta exposición parece ser admitida bastante comúnmente en la escuela de Santo Tomás.

15. *Refutación.*— Parece, sin embargo, que contra ella pueden aplicarse, con la misma proporción y eficacia, todas las razones que se han aducido contra la exposición anterior. Porque esta mutación o mayor perfección en la unión de la forma que se intensifica puede entenderse de dos modos. Primero, que la unión misma sea también indivisible y, consecuentemente, se produzca toda de manera simultánea y, por tanto, no se perfeccione sino en cuanto se elimina una unión imperfecta al llegar otra más perfecta, mediante la acción intensificadora. De un segundo modo puede entenderse que en la misma unión existe cierta escala, por razón de la cual puede producirse y crecer poco a poco, a la manera como la unión del alma racional con el cuerpo crece conforme va creciendo el cuerpo, salvando la diferencia de que en este caso el aumento es extensivo, mientras que en aquél es intensivo. Por tanto, si esta opinión entiende que la unión se hace y se perfecciona del primer modo, en contra de ella proceden evidentemente las razones

ad intensionem conferre. Cum ergo ratio facta evidenter ostendat formam ipsam, si indivisibilis est et semper eadem manet, non posse secundum entitatem suam magis ac magis educi, sed simul totam, relinquitur ut illa maior eductio solum possit in unione consistere; utrumque enim fit per eductionem, et ideo, ut forma dicatur magis educi, satis est ut magis uniatur, propter quod etiam optime dicitur magis radicari. Et ita tandem videtur hanc sententiam exponere Caiet., citato loco, ubi ait per intensionem simplicem essentiam formae perfici *in hoc ipso quod subiectum sibi magis subiicit formaliter.* Quid autem sit magis sibi subiicere subiectum formaliter, ipse non explicat. Videtur autem id docere D. Thomas, II-II, q. 24, a. 5, ad 3, ubi ait: In mutatione secundum magis et minus *non oportet quod aliquid insit quod prius non infuerit, sed quod magis insit quod prius minus inerat.* Idem autem sunt inhaesio et unio. Tota ergo augmentatio aut perfectio intensionis est in unione, seu ratione unionis. Atque haec expositio videtur communius recepta in schola D. Thomae.

15. *Refutatur.*— Contra eam vero applicari posse videntur, cum eadem proportione et efficacia, rationes omnes quae contra praecedentem expositionem allatae sunt. Duobus enim modis intelligi potest haec mutatio vel maior perfectio in unione formae quae intenditur. Primo, quod ipsa etiam unio indivisibilis sit, et consequenter tota simul fiat, ac subinde non perficiatur nisi quatenus quaedam imperfecta unio tollitur, adveniente alia perfectiori, per actionem intensivam. Secundo modo intelligi potest in ipsamet unione esse quamdam latitudinem, ratione cuius paulatim fieri et crescere possit, ad eum modum quo unio animae rationalis ad corpus crescit crescente corpore, servata differentia quod hic augmentum est extensivum, ibi vero intensivum. Si ergo haec sententia intelligat unionem fieri et perfici priori modo, contra eam manifeste procedunt ra-

aducidas contra la anterior. La primera, que mediante la intensificación no se suprime de la forma que se intensifica nada positivo; porque un agente semejante no rompe la unión de una forma semejante, ni ello está en conformidad con la razón o con los sentidos. La segunda, que, en otro caso, también en la remisión se rompería toda la unión inmediatamente al principio y no habría un agente que pudiese unir la forma de nuevo, por lo cual no se produciría una remisión, sino la total corrupción de la forma.

16. La tercera, que la alteración no podría ser continua, pues, si cada unión es en sí indivisible, debe ser producida simultáneamente en su totalidad mediante una mutación indivisible, y, en consecuencia, la intensificación será una sucesión de mutaciones indivisibles, sucesión que no puede ser continua, ya porque las cosas indivisibles no pueden tener continuidad, ya también porque, según la coexistencia con nuestro tiempo, no es posible que todas esas mutaciones duren sólo un instante, si una sucede a otra inmediatamente y sin interrupción de la acción, porque después del instante sigue de manera inmediata el tiempo; por tanto, si una dura sólo un instante, la otra, que sigue inmediatamente, durará por necesidad a través del tiempo, puesto que comienza coexistiendo con el tiempo, y ese tiempo de su duración estará necesariamente determinado de tal suerte que quede limitado entre dos instantes, de los cuales uno sea el último no-ser de tal mutación con respecto a nuestro tiempo, y el otro sea el instante de la desaparición; porque, ya se asigne extrínsecamente por su primer no-ser, ya intrínsecamente por el último instante de su ser, no obstante debe asignarse alguno. Por tanto, durante ese tiempo no avanzará la intensificación, sino que permanecerá en el mismo estado, con lo cual no será continua. Y si esas mutaciones no se suceden inmediatamente, sino que pasa algún tiempo entre una y otra, la acción ya será discreta y no continua.

17. La cuarta razón puede ser que de este modo no se perfeccionaría la forma que se intensifica en cuanto a la entidad de la esencia o de la existencia, sino únicamente en cuanto a la unión o inherencia; y eso está en contra de Santo Tomás y de las razones antes aducidas. Por eso Cayetano, arriba, dice que la esencia de la forma se perfecciona por el hecho de someter a sí misma el sujeto

tiones factae contra praecedentem. Prima, quod per intensionem nihil positivum tollitur a forma quae intenditur; nam agens simile non dissolvit unionem similis formae; neque id est consentaneum rationi aut sensui. Secunda, quia alias etiam in remissione dissolveretur statim a principio tota unio, neque esset agens a quo posset iterum forma uniri; unde non fieret remissio, sed totalis corruptio formae.

16. Tertia, quia non posset alteratio esse continua, quia, si unaquaeque unio in se est indivisibilis, tota simul per mutationem indivisibilem fieri debet, et consequenter intensio erit successio mutationum indivisibilium, quae non potest esse continua, tum quia indivisibilia continuari non possunt, tum etiam quia secundum coexistentiam ad tempus nostrum fieri non potest ut omnes mutationes illae durent per solum instans, si immediate et sine interruptione actionis una post alteram succedit, quia post instans immediate sequitur tempus; si ergo una durat per solum instans, altera, quae immediate sequitur, necessario durat per tempus, quia incipit coexistendo tempori, quod tempus durationis eius necessario erit ita determinatum, ut claudatur inter duo instantia quorum unum sit ultimum non esse talis mutationis per respectum ad nostrum tempus, aliud vero sit instans desitionis; nam, sive assignetur extrinsece per primum non esse, sive intrinsece per ultimum sui esse, aliquod tamen assignandum est. Pro illo ergo tempore non procedet intensio, sed in eodem statu manebit, et ita non erit continua. Quod si mutationes illae non immediate sibi succedant, sed inter unam et alteram tempus aliquod intercedat, iam erit discreta et non continua actio.

17. Quarta ratio sit quia hoc modo non perficeretur forma quae intenditur quoad entitatem essentiae aut existentiae, sed solum quoad unionem seu inhaerentiam; quod est contra D. Thomam et rationes superius factas. Unde Caietanus, supra, dicit essentiam formae perfici hoc ipso quod subiectum sibi

en mayor medida. Y después afirma: *Siempre, cuando es más intensa, se hace más perfecta en la esencia, en la existencia y en el estar en el sujeto.* Lo mismo opinan Capréolo y otros. Sin embargo, se demuestra la consecuencia, en primer lugar por semejanza, pues, cuando el alma racional se une a un cuerpo mayor o mejor dispuesto, no se perfecciona en la entidad de su esencia, ya que únicamente se perfecciona en la unión; luego, si cuando se intensifica la forma se perfecciona la unión sola, no se perfecciona la forma misma según la entidad de la esencia o de la existencia. Además, porque, si suponemos que dos calores, uno intenso y otro remiso, se separan del sujeto y se conservan así, según la opinión antedicha, esas dos cualidades serán igualmente perfectas; luego es señal de que el calor más intenso no se hizo más perfecto en su entidad de esencia o de existencia. Finalmente, la razón está en que la unión es algo realmente distinto de la entidad de la forma, y la unión sola es la que se perfecciona; luego no se perfecciona la entidad de la forma misma en sí. Quizá se diga que es verdad que no se perfecciona la entidad de la forma con otra perfección distinta de la unión, pero que mediante ésta se perfecciona, porque la inherencia misma es el modo natural y, por tanto, la perfección de tal forma. Pero de esta manera también puede decirse que se perfecciona el alma cuando se une al cuerpo, mas no se dice verdaderamente y propiamente que se perfecciona en la entidad de la esencia. Y, sea lo que fuere del modo de expresarse, parece que ello no es suficiente para la realidad misma, como parece demostrar el argumento *a posteriori* tomado de la virtud activa, la cual crece por intensificación, ya que la forma no actúa formalmente por la inherencia, sino por su propia entidad; luego, como crece la virtud activa interna, es señal de que la propia entidad aumenta y se perfecciona en sí misma. Y no importa decir que la inherencia es la condición requerida para obrar, y que por la perfección de una condición suele aumentar también la facilidad o la virtud operativa, al menos en cuanto al modo o porque se eliminan los impedimentos. Esto —digo— no es suficiente, ya que la inherencia en tanto es necesaria al accidente para obrar en cuanto le es necesaria para poder existir; por tanto, si toda la entidad y la existencia de la cualidad se conserva en el ser en sí misma con una inherencia imperfecta tan bien como con una perfecta, aun cuando formal-

magis subiicit. Et infra ait: *Semper quando est intensior, fit perfectior secundum essentiam, esse, et inesse subiecto.* Et idem sentit Capreolus et alii. Nihilominus tamen probatur sequela, primo a simili, nam, cum anima rationalis unitur maiori corpori aut melius disposito, non perficitur in entitate suae essentiae, quia solum perficitur in unione; ergo, si dum forma intenditur, sola unio perficitur, non perficitur ipsa forma secundum entitatem esentiae vel existentiae. Deinde, quia, si supponamus duos calores, unum intensum et alium remissum, separari a subiecto, et ita conservari, iuxta praedictam sententiam, illae duae qualitates erunt aeque perfectae; ergo signum est calorem intensiorem non fuisse factum perfectiorem in sua entitate essentiae aut existentiae. Ratio denique est quia unio est aliquid ex natura rei distinctum ab entitate formae, et sola unio est quae perficitur; ergo non perficitur entitas ipsius formae in se. Dicetur fortasse verum quidem esse non perfici entitatem formae alia perfectione distincta ab unione, per ipsam vero perfici, quia ipsa inhaerentia est naturalis modus atque adeo perfectio talis formae. Sed hoc modo etiam potest dici perfici anima dum unitur corpori, non tamen vere ac proprie dicitur perfici in entitate essentiae. Et, quidquid sit de modo loquendi, id non videtur ad rem ipsam sufficere, ut probare videtur ratio a posteriori sumpta ex virtute agendi, quae crescit per intensionem, nam forma non agit formaliter per inhaerentiam, sed per suammet entitatem; ergo, cum crescat interna vis agendi, signum est ipsam entitatem in seipsa augeri et perfici. Nec refert dicere inhaerentiam esse conditionem requisitam ad agendum, et ex perfectione conditionis requisitae solere etiam augeri facilitatem aut vim agendi, saltem quoad modum, vel quia tolluntur impedimenta. Hoc (inquam) non satis est, nam inhaerentia in tantum est accidenti necessaria ad agendum in quantum est illi necessaria ut possit esse; si ergo tota entitas et existentia qualitatis aeque bene conservatur in esse secundum seipsam cum imperfecta inhaerentia, sicut cum perfecta, etiam-

mente no se comunique por igual al sujeto, tendrá igual virtud de obrar en otro, y podrá ejercerla por igual. Sobre todo cuando el sujeto no contribuye en nada a la acción, si no es como sustentador de tal cualidad.

18. Además de estas razones podemos añadir otra, que demuestra especialmente que semejante mutación de la inherencia o de la unión no es posible de modo natural en la forma, sobre todo en la que no es subsistente, sino que depende del sujeto en su producción y en su ser, mediante tal unión. Esto puede explicarse, en primer lugar, porque parece que tal forma, siendo en sí enteramente uniforme e indivisible, no parece ser capaz de diversas uniones indivisibles con respecto a un mismo sujeto; pues, ¿de dónde pueden tener diversidad esas uniones?

19. En segundo lugar, es más difícil entender cómo una de esas uniones es más perfecta que la otra, si se distinguen por completo como modos indivisibles, de los cuales uno no está incluido en el otro. Porque pregunto si esos modos son, en su orden, de diversas esencias o como de la misma especie. Si lo primero, ¿cómo pueden ser connaturales a una misma cualidad simple según la especie? Si lo segundo, ¿de dónde tienen esos modos distinción en una misma cualidad con respecto a un mismo sujeto? O, si en ellos es posible la distinción, ¿por qué no lo es también entre los grados parciales de la forma? Además, ¿cómo uno es más perfecto que el otro, si son de la misma especie y completamente simples? O, si esto se admite también en ellos, ¿por qué no en los grados? Por último, ¿cómo uno expulsa al otro, si tienen la misma naturaleza? Y de suyo es dificilísimo de entender que una forma dependiente del sujeto pierda la unión con él para arraigarse más en él y unirse a él de manera más perfecta.

20. En tercer lugar, si esa forma es capaz de diversas uniones, ¿por qué desde el principio no se une al sujeto tanto como puede unirse? Porque, así como la cualidad natural obra naturalmente cuanto puede, así también informa naturalmente cuanto puede; luego, si toda la cualidad está en el sujeto, necesariamente se une a él del modo más perfecto que puede, al menos en virtud de la natural inclinación que tiene a informar al sujeto, según la cual causa por necesidad natural. Quizá se diga que esto es verdad, a no ser que por parte del sujeto

si non aeque se communicet formaliter subiecto, habebit aequalem vim agendi in aliud et aeque poterit exercere illam. Maxime quando subiectum nihil confert ad actionem, nisi ut sustentans talem qualitatem.

18. Praeter has vero rationes possumus addere aliam, quae peculiariter ostendit huiusmodi mutationem inhaerentiae vel unionis non esse naturaliter possibilem in forma, praesertim non subsistente, sed dependente in fieri et esse a subiecto per talem unionem. Hoc autem declarari potest primo, quia talis forma, cum sit in se omnino uniformis et indivisibilis, non videtur esse capax diversarum unionum indivisibilium respectu eiusdem subiecti; unde enim habere possunt uniones illae diversitatem?

19. Secundo, difficilius intelligitur quomodo una earum unionum sit perfectior alia, si condistinguuntur omnino tamquam modi indivisibiles, quorum unus non includitur in alio. Interrogo enim an illi modi in suo ordine sint diversarum essentiarum aut quasi eiusdem speciei. Si primum, quomodo possunt esse connaturales eidem qualitati simplici secundum speciem? Si secundum, unde habent illi modi distinctionem in eadem qualitate respectu eiusdem subiecti? Vel, si in eis est possibilis illa distinctio, cur non etiam inter partiales gradus formae? Item, quomodo unus est perfectior alio, si sunt eiusdem speciei et omnino simplices?, vel, si hoc etiam in eis admittitur, cur non in gradibus? Denique, quomodo unus expellit alium, cum sint eiusdem rationis? Et per sese est intellectu difficillimum quod forma pendens a subiecto amittat unionem cum illo, ut in eo magis radicetur eique perfectius uniatur.

20. Tertio, si illa forma est capax diversarum unionum, cur a principio non unitur subiecto quantum unibilis est? Nam, sicut naturalis qualitas naturaliter agit quantum potest, ita etiam naturaliter informat quantum potest; ergo, si tota qualitas est in subiecto, necessario unitur illi perfectissimo modo quo potest, saltem ex naturali propensione quam habet ad informandum subiectum, secundum quam ex necessitate naturae causat. Dicetur fortasse hoc esse verum, nisi

exista impedimento o indisposición. Pero es al contrario, porque a veces se da una forma remisa, aunque no exista ninguna indisposición por parte del sujeto, como demostraremos después. Se responderá que, al menos por parte del agente, siempre interviene algún impedimento, por razón del cual no puede unir la forma de modo tan perfecto. Mas ocurre al contrario; pues, si la actividad del agente es suficiente para producir toda la entidad de la forma con toda su perfección entitativa, y por lo demás suponemos que por parte del sujeto en sí mismo no hay ninguna indisposición o impedimento, ¿qué razón puede aducirse por la cual una misma virtud y eficiencia no baste para unir al sujeto esa forma, que puede unirle perfectísimamente, siendo así que esos extremos le están totalmente presentes y entre ellos no existe repugnancia, sino más bien una inclinación natural para la unión perfecta? Antes al contrario, Enrique y otros —como dije arriba, en la disp. XV— afirman con probabilidad que, incluso exceptuada la actividad de un agente extrínseco, la forma se une naturalmente a su recipiente próximo, si están íntimamente presentes y no hay ningún impedimento por otra parte.

21 *Opinión de Cayetano.*— Falta tratar del otro miembro del primer dilema. Porque alguien puede decir que esta unión de la forma capaz de intensificación con el sujeto no es indivisible ni se perfecciona por mutación de una menos perfecta en otra más perfecta, sino que posee un ámbito y se perfecciona por aumento de la unión preexistente. Parecen indicar más este modo los tomistas, y en especial Cayetano, en el lugar citado, cuando dice que *en la intensificación se perfecciona la cualidad según la esencia, la existencia y el estar-en;* y añade: *Y ahí no interviene ninguna corrupción, sino el solo aumento de todas las cosas antedichas.* Sin embargo, también esta parte parece impugnarse con razones eficacísimas. En primer lugar, la cuarta razón aducida en el primer miembro es asimismo válida contra éste, a saber, que de este modo no se perfecciona la cualidad en cuanto a la entidad de la esencia, sino únicamente en cuanto a la unión, como fácilmente constará aplicando todo lo que allí se ha dicho. En segundo lugar, casi todo el último razonamiento, hecho en el miembro anterior, procede también contra esta parte. Porque realmente es muy difícil de entender que la entidad indivisible en cuanto

ex parte subiecti sit impedimentum vel indispositio. Sed contra, quia interdum est forma remissa, etiamsi nulla sit indispositio ex parte subiecti, ut inferius ostendemus. Respondebitur saltem ex parte agentis semper intervenire aliquod impedimentum, ob quod non potest tam perfecte unire formam. Sed contra, nam, si activitas agentis est sufficiens ad producendum totam entitatem formae cum tota perfectione entitativa eius, et alioqui supponimus ex parte subiecti secundum se nullam esse indispositionem vel impedimentum, quae ratio afferri potest ob quam eadem virtus et efficientia non sufficiat ad uniendam talem formam subiecto, quam perfectissime unire potest? quandoquidem iam illa extrema sibi sunt praesentissima et inter ea non est repugnantia, sed potius naturalis propensio ad perfectam unionem. Quin potius Henricus et alii, ut supra dixi, disp. XV, probabiliter asserunt, etiam seclusa activitate extrinseci agentis, formam naturaliter sese unire suo proximo susceptivo, si intime sibi adsint et alias nullum sit impedimentum.

21. *Caietani sententia.*— Superest ut dicamus de alio membro primi dilemmatis. Potest enim quis dicere unionem hanc formae intensibilis cum subiecto non esse indivisibilem nec perfici per mutationem unius minus perfectae in aliam perfectiorem, sed habere latitudinem et perfici per augmentum praeexistentis unionis. Quem modum videntur magis indicare thomistae, et praesertim Caietanus, citato loco, dum ait *in intensione perfici qualitatem secundum essentiam, esse et inesse;* et subdit: *Nec aliqua ibi intervenit corruptio, sed sola omnium praedictorum augmentatio.*— Verumtamen, haec etiam pars videtur efficacissimis rationibus impugnari. Et primo quidem, quarta ratio facta in priori membro contra hoc etiam procedit, nimirum, hoc modo non perfici qualitatem quoad entitatem essentiae, sed solum quoad unionem, ut facile constabit applicando omnia ibi dicta. Secundo, fere totus ultimus discursus, factus in praecedenti membro, procedit etiam contra hanc partem. Nam revera est difficillimum intellectu quod entitas indivisibilis quoad perfectionem intensivam, quae

a la perfección intensiva, que no es subsistente, sino que por su naturaleza está necesariamente unida al sujeto y dependiente de él, sea capaz de una unión divisible y que posea una escala intensiva. Ni puede concebirse suficientemente en qué consiste esa unión cada vez mayor, siendo así que toda la forma, en su totalidad, está unida a tal sujeto. Lo confirmo, pues si toda la forma está unida al sujeto, entonces le confiere todo el efecto que puede conferirle; luego no puede entenderse que se una más o que le confiera un efecto formal mayor. La primera consecuencia es patente, porque, así como la forma no puede unirse al sujeto sin conferirle un efecto formal, tampoco puede unirse toda sin unirse totalmente para conferir el efecto formal, en la medida que puede.

22. *Se sale al paso de una objeción.*— Pero se insiste, ya en el caso de la forma sustancial, sobre todo la que informa a un cuerpo orgánico, la cual no informa por igual cada una de las partes de la materia, aunque se una toda a ellas; ya también en el caso de la cantidad, que, aun cuando esté toda unida al sujeto, no siempre se extiende igualmente, pues unas veces ocupa un lugar mayor y otras uno menor. Pero, ante todo, el primer ejemplo puede volverse en sentido contrario; en efecto, la forma sustancial, en cuanto es indivisible o de naturaleza semejante, no puede tener una unión diversa y desigual con la materia, sino que, así como informa toda a la materia, así también la informa y se une a ella en la medida que puede; luego, de manera semejante, la cualidad, en cuanto es indivisible y se refiere a un mismo sujeto, siempre lo informa en la medida que puede. En segundo lugar, en las formas sustanciales que informan cuerpos heterogéneos (a excepción del alma racional), así como se estima que en las partes diversamente dispuestas existen uniones parciales de la forma desigualmente perfectas, de igual modo es más verosímil que también las mismas partes de la forma sean de alguna manera desemejantes o desiguales en sus entidades parciales; porque es más probable que todas esas formas sean divisibles y compuestas de partes que informen las partes de la materia, mas no parece verosímil que esas partes de la forma, que requieren en la materia disposiciones muy desemejantes, sean entre sí totalmente semejantes en sus entidades. Por ello, si se hace una comparación proporcional, concretamente comparando toda la forma con toda la materia y

non est subsistens, sed natura sua necessario unita et pendens a subiecto, sit capax divisibilis unionis et habentis latitudinem intensivam. Nec satis concipi potest in quo consistat illa maior et maior unio, quandoquidem tota forma secundum se totam est unita tali subiecto. Et confirmo, nam, si tota forma est unita subiecto, ergo confert illi totum effectum quem potest conferre; ergo non potest intelligi quod magis uniatur aut quod maiorem effectum formalem illi conferat. Prima consequentia patet, quia, sicut non potest forma uniri subiecto quin conferat ei effectum formalem, ita etiam non potest tota uniri quin totaliter uniatur ad formalem effectum conferendum, quantum potest.

22. *Obiectioni occurritur.*— Sed instatur, tum in forma substantiali, praesertim illa quae informat corpus organicum, quae non aeque informat singulas partes materiae, etiamsi tota eis uniatur; tum etiam in quantitate, quae, licet tota sit unita subiecto, non semper aeque se extendit, nam interdum occupat maiorem locum, interdum minorem. Sed primum exemplum retorqueri imprimis potest; nam forma substantialis, quatenus indivisibilis vel similaris est, non potest habere diversam et inaequalem unionem ad materiam, sed sicut tota informat materiam, ita etiam informat et unitur illi quantum potest; ergo similiter qualitas, prout est indivisibilis et respicit idem subiectum, semper informat illud quantum potest. Deinde, in formis substantialibus informantibus corpora heterogenea (excepta anima rationali), sicut in partibus diversimode dispositis censentur esse partiales uniones formae inaequaliter perfectae, ita verisimilius est etiam ipsas partes formae esse aliquo modo dissimiles seu inaequales in suis entitatibus partialibus; nam probabilius est omnes illas formas esse divisibiles et constantes ex partibus informantibus partes materiae, non videtur autem verisimile illas partes formae, quae requirunt in materia dispositiones valde dissimiles, esse inter se in suis entitatibus omnino similes. Quocirca, si proportionalis fiat comparatio, talis forma semper unitur materiae et informat illam quantum potest, comparando, scilicet, totam formam ad totam materiam et

cada una de las partes de la forma con cada una de las partes de la materia que les son proporcionadas, tal forma siempre se une a la materia y la informa cuanto puede.

23. Por último, con respecto al alma racional, aunque resulta claro que en las diversas partes orgánicas tiene diversos efectos accidentales y secundarios, sin embargo no resulta tan claro que la misma unión sustancial con las diversas partes de la materia sea de diversa naturaleza, ya que esa diversidad en los efectos secundarios puede provenir de la diversidad de accidentes y no de la diversidad de unión. Pero admitamos —cosa que es bastante verosímil— que la unión total del alma racional con el cuerpo heterogéneo es en sí de algún modo heterogénea, pues, como las disposiciones de la materia contribuyen mucho a la unión, es verosímil que las uniones parciales con las partes de la materia diversamente dispuestas sean en sí de algún modo desemejantes y de perfección desigual. Pero de aquí no puede obtenerse ningún argumento a propósito de la cuestión que tratamos. Ya porque esto es peculiar del alma racional, por su eminente perfección y porque es subsistente, por lo cual también le compete el poder informar toda el todo y toda cada una de las partes, y además el poder informar toda un cuerpo extensivamente mayor y menor sin que se le haga ninguna adición, a no ser únicamente en cuanto a la unión, cosa que no conviene a ninguna otra forma; ya también porque, aun cuando esta alma informe desigualmente las diversas partes, no obstante, informa a cada una cuanto puede, en conformidad con la disposición de las mismas, ni esa unión puede ser, con respecto a ellas, más o menos perfecta; con esto, si se hace un argumento proporcional, más bien se confirma lo que pretendemos.

24. El otro ejemplo acerca de la cantidad viene mucho menos al caso; porque una misma cantidad, si no se hace ninguna adición o disminución en su entidad, no puede tener diversa unión con la materia o conferir a ésta un efecto formal mayor o menor, pues siempre extiende por igual las partes de la materia en orden a sí misma, y la extensión en orden al lugar no es efecto formal de la cantidad, sino de la presencia local, supuesto un determinado enrarecimiento o una determinada densidad; y cada una de estas formas o modificaciones siempre tiene en el

singulas partes formae ad singulas partes materiae sibi proportionatas.

23. De rationali tandem anima, quamvis constet in diversis partibus organicis diversos habere effectus accidentales et secundarios, non tamen est ita constans unionem ipsam substantialem ad diversas partes materiae esse diversae rationis, quia illa diversitas in effectibus secundariis potest provenire ex diversitate accidentium, et non ex diversitate unionis. Admittamus vero id quod est satis verisimile, totalem unionem animae rationalis ad corpus heterogeneum esse in se aliquo modo heterogeneam, quia, cum dispositiones materiae multum conferant ad unionem, verisimile est partiales uniones ad partes materiae diversimode dispositas esse in se aliquo modo dissimiles et inaequalis perfectionis. Hinc vero nullum argumentum ad rem de qua agimus sumi potest. Tum quia hoc est singulare in anima rationali propter eminentem perfectionem eius, et quia subsistens est; unde etiam habet quod possit tota informare totum et tota singulas partes, itemque ut possit tota informare maius et minus corpus extensive sine additione ipsi facta, nisi tantum quoad unionem, quod nulli alii formae convenit. Tum etiam quia, licet haec anima inaequaliter informet diversas partes, tamen singulas informat quantum potest, iuxta illarum dispositionem, nec respectu illarum potest illa unio esse magis vel minus perfecta; ex quo, si proportionale fiat argumentum, potius confirmatur quod intendimus.

24. Aliud vero exemplum de quantitate multo minus est ad rem; nam eadem quantitas, si in eius entitate nulla fiat additio vel diminutio, non potest aut diversam unionem habere ad materiam, aut maiorem vel minorem effectum formalem ei conferre; semper enim aeque extendit partes materiae in ordine ad se; extensio autem in ordine ad locum non est formalis effectus quantitatis, sed praesentiae localis, supposita tali raritate vel densitate; et unaquaeque ex his

sujeto todo el efecto formal que puede tener por razón de su entidad. Con esto, finalmente, puede confirmarse este razonamiento con el argumento aducido en el anterior; pues, aunque concediésemos que en la unión de una misma cualidad indivisible existe un ámbito, no obstante, la cualidad siempre se uniría al sujeto perfectísimamente y cuanto pudiese, sobre todo si por parte del sujeto no hubiese ninguna indisposición o repugnancia, cosa que, sin embargo, consta que no sucede así; luego es señal de que la intensificación no puede restringirse al solo ámbito de la unión.

25. En tercer lugar, y principalmente, podemos argumentar *ad hominem* contra esta exposición; porque, si la unión de la forma que se intensifica posee en sí misma una escala intensiva, o bien esa escala consiste en que dicha unión consta de partes realmente distintas, de las cuales una se añade a la anterior cuando se realiza la intensificación, y del conjunto de ambas resulta una mayor unión, por la cual la forma recibe la denominación de más arraigada e intensa, o bien en la misma unión no hay ninguna distinción o adición real de tales partes. No puede afirmarse esto último, en primer lugar, porque esto equivale a establecer que esa unión es indivisible, ya que no consta de partes realmente distintas. De ello se sigue abiertamente que tal unión se hace, de manera necesaria, toda simultáneamente, pues lo que es indivisible no puede hacerse poco a poco, ya que esto equivale a hacerse por partes, lo cual repugna a una realidad indivisible. En tercer lugar, porque, si no se hace adición alguna ni en la entidad de la forma, tanto de la esencia como de la existencia, ni tampoco en la misma unión, entonces no se produce aumento en ninguna realidad o modo de tal forma, puesto que el aumento real ni siquiera puede concebirse mentalmente sin adición en alguna realidad o modo real. Pero en una forma de este tipo sólo existe su entidad o su unión; por tanto, si no se produce adición en ninguna de éstas, no se produce en ninguna realidad o modo real; luego no se produce ningún aumento real. Se confirma, pues se decía que la forma misma —según esta opinión— no aumenta en sí misma por razón de ella, sino por razón de la unión, ya que la entidad de la forma es indivisible y en cuanto tal no se le añade nada; consiguientemente, si la unión es también indivisible y en cuanto tal no se le añade nada, no podrá

formis seu affectionibus semper habet in subiecto totum effectum formalem quem habere potest ratione suae entitatis. Unde tandem confirmari potest hic discursus ratione facta in superiori, quia, licet daremus in unione eiusdem qualitatis indivisibilis esse latitudinem, nihilominus qualitas semper uniretur subiecto perfectissime et quantum posset, praesertim si ex parte subiecti nulla esset indispositio vel repugnantia, quod tamen constat non ita fieri; ergo signum est non consistere intensionem in sola latitudine unionis.

25. Tertio ac praecipue argumentari possumus ad hominem contra hanc expositionem; quia, si unio formae quae intenditur habet in se latitudinem intensivam, aut illa latitudo consistit in hoc quod illa unio constat ex partibus in re distinctis, quarum una additur praeexistenti cum fit intensio, et ex utraque simul consurgit quaedam maior unio, a qua denominatur forma magis radicata et intensa, vel in ipsa etiam unione nulla est talium partium distinctio aut realis additio. Hoc posterius dici non potest, primo, quia hoc est asserere illam unionem esse indivisibilem, quia non constat ex partibus in re distinctis. Ex quo aperte sequitur talem unionem necessario fieri simul totam, quia quod indivisibile est non potest paulatim fieri; quia hoc est fieri per partes, quod repugnat rei indivisibili. Tertio, quia, si neque in entitate formae, tam essentiae quam existentiae, aliqua fit additio, neque etiam in ipsa unione, ergo in nulla re vel modo talis formae fit augmentum, quia augmentum reale sine additione in aliqua re vel modo reali, nec mente concipi potest. In huiusmodi autem forma tantum est entitas aut unio eius; si ergo in neutro horum fit additio, in nulla re vel modo reali fit additio; ergo nullum fit reale augmentum. Et confirmatur, nam ipsa forma dicebatur iuxta hanc sententiam non augeri in seipsa ratione sui, sed ratione unionis, quia entitas formae est indivisibilis et ei ut sic nihil additur; si ergo etiam unio est indivisibilis et ei ut sic nihil additur, non poterit ipsa perfici

perfeccionarse por razón de sí misma, sino por razón de otra cosa. ¿Qué es, pues, esa cosa? Verdaderamente es inexplicable; y, cualquiera que sea el modo de explicarla o imaginarla, acerca de él preguntaré de nuevo si es algo indivisible o que posee un ámbito y recibe adición; pues, cualquiera de estas cosas que se afirme, se refutará con una proporción semejante y con el mismo dilema. Así, pues, esta parte es manifiestamente imposible procediendo en consecuencia con la opinión indicada.

26. Ahora bien, si la unión misma posee un ámbito y se le hace adición de partes de la unión, contra esta sentencia tienen validez todos los argumentos con que los autores de esta primera opinión prueban que no puede darse un ámbito y una adición de partes en la forma misma, de suerte que haya que decir necesariamente, o que esos argumentos son ineficaces, o que esa opinión, con respecto a lo que admite sobre el aumento de la unión, es falsa. El antecedente es manifiesto, pues pregunto, de manera semejante, si esas partes de la unión son de la misma naturaleza o de diversa. Si son de diversa, ¿cómo componen una sola unión? Si de la misma, ¿cómo se encuentran simultáneamente en un mismo sujeto? Respondan lo que respondan, puede aplicarse con facilidad a unas preguntas semejantes acerca de los grados de la forma. Y podrá procederse de modo parecido en los demás argumentos o razones. Porque es suficiente con haberlo explicado en el dilema ya expuesto, que es como la base y fundamento de dicha opinión. Se confirma, por último, porque, si en la unión misma se concibe un ámbito y una adición de partes, ¿qué motivo hay para que parezca tan imposible en la entidad de la forma?

Se refuta la tercera explicación de la opinión antes expuesta

27. La tercera y última exposición de la opinión dicha es que la cualidad sólo se intensifica cuasi accidentalmente por la acción de rechazar a un contrario u otras disposiciones que repugnan a esa cualidad. Insinúa esta opinión Egidio, en el citado *Quodl. II*, q. 14, y en I *De Generat.*, q. 18 y 15. Pero esta opinión puede tener un doble sentido. El primero es que la misma remoción de una cualidad contraria o de una disposición impediente sea condición necesaria para que la

ratione sui, sed ratione alterius. Quid ergo est illud? Est sane inexplicabile; et quomodocumque explicetur aut fingatur, de illo rursus interrogabo an sit aliquid indivisibile vel latitudinem habens et additionem recipiens; quodcumque enim horum asseratur, simili proportione eodemque dilemmate refutabitur. Haec igitur pars manifeste est impossibilis, consequenter procedendo iuxta illam sententiam.

26. At vero, si unio ipsa latitudinem habet eique fit additio partium unionis, procedunt contra hanc sententiam omnia argumenta quibus auctores huius primae opinionis probant non posse dari latitudinem et additionem partium in ipsa forma, ita ut necessario dicendum sit vel illa argumenta esse inefficacia, vel illam sententiam, quantum ad id quod admittit de augmento unionis, esse falsam. Antecedens patet, nam similiter inquiro an illae partes unionis sint eiusdem rationis, vel diversae. Si diversae, quomodo componunt unam unionem? Si eiusdem, quomodo sunt simul in eodem subiecto? Quidquid responderint, facile applicari potest ad similes interrogationes circa gradus formae. Et simili modo procedi poterit in caeteris argumentis seu rationibus. Sufficit enim id explicasse in illo dilemmate, quod est quasi basis et fundamentum illius opinionis. Et confirmatur tandem, nam, si in ipsa unione intelligitur latitudo et partium additio, quid causae est quod in entitate formae tam impossibilis videatur?

Tertia explicatio praedictae sententiae improbatur

27. Tertia et ultima expositio illius sententiae est qualitatem solum intendi quasi per accidens per abiectionem contrarii vel aliarum dispositionum repugnantium tali qualitati. Quae sententia insinuatur ab Aegid., dict. Quodl. II, q. 14, et I de Generat., q. 18 et 15. Haec vero opinio duplicem potest habere sensum. Primus est quod ipsa remotio contrariae qualitatis vel dispositionis impedientis sit necessaria conditio ut forma

forma que se intensifica actúe e informe en mayor medida al sujeto, aunque no se haga más perfecta en sí misma. Este parece ser el sentido que Egidio pretende; sin embargo, no contiene nada diverso del anterior, pues esa eliminación del impedimento que a veces preexiste en el sujeto es, sin duda, necesaria para la intensificación de la forma y, según la razón, precede en el género de causa material, aunque se sigue de la misma intensificación de la forma en el género de causa formal; por eso es manifiesto que, de manera formal y esencial, la intensificación de la forma no consiste, según esta opinión, en la misma acción de rechazar a un contrario, y, por tanto, le queda por explicar en qué consiste o cuál es esa mayor actuación del sujeto y si aumenta por adición en la misma unión, y entonces se repiten todos los razonamientos hechos contra las opiniones anteriores. Tanto más cuanto que no es verdad en sentido universal que, en la intensificación de la forma, el sujeto rechace a un contrario o una disposición repugnante, como vamos a decir en seguida.

28. Así, pues, el otro sentido de esa opinión es que la intensificación consiste formal y precisivamente en la acción de rechazar a un contrario o a los impedimentos. De ahí resulta que, de acuerdo con esta opinión, no se da un verdadero y real aumento de la forma o de su efecto formal, sino sólo cuasi accidentalmente, ya en cuanto a la eliminación de un impedimento, ya en apariencia y con respecto a nosotros; porque, eliminados los impedimentos, esa realidad obra o mueve con mayor perfección, y por eso nosotros la consideramos más perfecta. Y éste es el primer absurdo que se sigue de tal opinión. La consecuencia es patente, ya que a la forma y a su unión no se le añade nada positivo; luego no crece positivamente; por tanto, sólo puede quedar, o la remoción de los impedimentos, o cierta apariencia. Pero la falsedad del consiguiente, según los principios de la fe, es certísima, y en filosofía es clarísima. Lo primero resulta manifiesto, ya que es erróneo decir que la fe, la caridad y la gracia no aumentan verdadera y realmente en nosotros, o que ese aumento consiste en la sola acción de rechazar a un contrario, pues nada hay propiamente contrario a la gracia o a la caridad si no es el pecado, ni a la fe, sino la infidelidad; y esos contrarios se rechazan completamente por una gracia o una fe mínima, respectivamente, y después esas cualidades pueden

quae intenditur magis actuet et informet subiectum, quamquam in se perfectior non fiat. Et hunc sensum videtur Aegidius intendere; nihil tamen continet diversum a praecedenti, nam illa ablatio impedimenti, quod interdum praeest in subiecto, sine dubio est necessaria ad intensionem formae et secundum rationem praecedit in genere causae materialis; subsequitur tamen ex ipsa intensione formae in genere causae formalis; unde manifestum est formaliter ac per se non consistere intensionem formae, iuxta hanc sententiam, in ipsa abiectione contrarii, et ideo explicandum illi superest in quo consistat aut quae sit illa maior actuatio subiecti, et an augeatur per additionem in ipsa unione, et redeunt omnes discursus facti contra praecedentes sententias. Eo vel maxime quod non est in universum verum in intensione formae abiici contrarium, aut dispositionem repugnantem a subiecto, ut iam dicemus.

28. Alius ergo sensus illius sententiae est intensionem formaliter ac praecise consistere in abiectione contrarii vel impedimentorum. Quo fit ut, iuxta hanc sententiam, non sit verum et reale augmentum formae aut effectus formalis eius, sed solum quasi per accidens vel quantum ad ablationem impedimenti, vel secundum apparentiam et quoad nos; quia ablatis impedimentis illa res perfectius agit aut movet, et ideo a nobis perfectior censetur. Et hoc est primum absurdum quod ex illa sententia sequitur. Sequela patet, quia formae et unioni eius nihil positivum additur; ergo positive non crescit; ergo solum superesse potest aut remotio impedimentorum aut apparentia quaedam. Falsitas autem consequentis, iuxta principia fidei, est certissima et in philosophia clarissima. Primum patet, quia erroneum est dicere fidem, charitatem et gratiam non augeri in nobis vere ac realiter, aut illud augmentum positum esse in sola abiectione contrarii; quia gratiae vel charitati nihil est proprie contrarium nisi peccatum, nec fidei, nisi infidelitas; quae contraria omnino abiiciuntur per minimam gratiam vel fidem, respective loquendo, et postea possunt illae qua-

aumentar y perfeccionarse esencialmente. Y, en los bienaventurados, los *lumina gloriae* o visiones son desiguales, aunque en la acción de rechazar a los contrarios no exista una propia y formal desigualdad entre los bienaventurados. Lo segundo es patente, porque parece abiertamente contra el testimonio de los sentidos negar que la luz se perfecciona en el aire de manera esencial y directa al iluminarse más, y lo mismo sucede en los actos de nuestra alma cuando amamos o tendemos con mayor esfuerzo. De ahí se elabora también un argumento, pues una mayor o menor intensificación no proviene sólo de la disposición material del recipiente, sino también de parte del agente: si es natural, porque es más fuerte o más débil, o porque está a mayor o menor distancia; si es libre, porque voluntariamente ejerce más o menos su virtud.

29. Además, de aquí puede concluirse con evidencia, de varios modos, que la intensificación no consiste en la acción de rechazar las disposiciones contrarias o repugnantes. En primer lugar, porque en un sujeto enteramente no repugnante o igualmente dispuesto una forma puede ser más o menos intensa por razón del agente, como se ha demostrado con ejemplos y por la razón. En segundo lugar, porque la expulsión de una disposición contraria o repugnante se realiza por la misma acción por la que se intensifica la forma; pues el fuego no aminora el frío sino intensificando el calor, y así en otros casos; luego esa acción, aparte de la acción de rechazar a un contrario, tiene un término positivo anterior, pues, como se ha dicho muchas veces, la acción positiva no tiende esencial y primariamente al no-ser; luego ese término no es sino una perfección positiva de la forma que se intensifica, en la cual consiste esencial y formalmente la intensificación; pues ¿qué otro término puede excogitarse en ese caso? Porque, si alguno dice que hay alguna otra disposición positiva del sujeto, por razón de la cual otra forma actúa más al sujeto, eso es completamente falso, ya que para la cualidad que se intensifica no siempre se requiere otra disposición; de lo contrario, se incurriría en un proceso al infinito. Además, no se explica la dificultad, pues acerca de esa misma disposición falta preguntar cómo aumenta, ya que puede ser mayor y menor; y también a propósito de la otra cualidad, para la que dispone, queda por explicar cómo la actúa más, siendo ella indivisible, y habrá que recurrir necesariamente a alguno

litates per se augeri ac perfici. Et in beatis lumina gloriae aut visiones inaequales sunt, licet in abiectione contrariorum non sit inter beatos propria et formalis inaequalitas. Secundum patet, quia videtur aperte contra sensum negare lumen per se ac directe perfici in aere dum magis illuminatur, et idem est in actibus animae nostrae dum maiori conatu amamus aut intendimus. Unde etiam sumitur ratio, nam maior vel minor intensio non solum provenit ex materiali dispositione recipientis, sed etiam ex parte agentis: si naturale sit, quia est fortius aut debilius, vel quia magis vel minus distat; si liberum, quia voluntarie magis vel minus exercet virtutem suam.

29. Et hinc ulterius evidenter concludi potest variis modis, intensionem non consistere in abiectione contrariarum vel repugnantium dispositionum. Primo, quia in subiecto omnino non repugnante vel aeque disposito potest aliqua forma esse magis vel minus intensa ratione agentis, ut exemplis et ratione ostensum est. Secundo, quia expulsio contrariae vel repugnantis dispositionis fit per eamdem actionem per quam intenditur forma; ignis enim non remittit frigus nisi intendendo calorem, et sic de aliis; ergo illa actio, praeter abiectionem contrarii, habet priorem terminum positivum, quia, ut saepe dictum est, positiva actio non tendit per se primo ad non esse; ergo ille terminus non est nisi positiva perfectio formae quae intenditur, in qua per se et formaliter consistit intensio; quis enim alius terminus ibi excogitari potest? Nam, si quis dicat esse aliquam aliam positivam dispositionem subiecti, ratione cuius alia forma magis actuat subiectum, illud est plane falsum, quia ad qualitatem quae intenditur non semper requiritur alia dispositio; alioqui in infinitum procederetur. Et deinde non explicatur difficultas, quia de illamet dispositione quaerendum restat quomodo augeatur, cum possit esse maior et minor; et de altera etiam qualitate ad quam disponit restat declarandum quomodo magis actuet, si ipsa est indivisibilis, et necessario recurrendum erit ad

de los modos ya rechazados. En tercer lugar, porque arriba se ha demostrado que los contrarios en su ser remiso pueden existir simultáneamente en un mismo sujeto; luego, si la forma remisa es en sí igualmente perfecta que la intensa en cuanto a la entidad y a la unión, cuando dos contrarios están en simultaneidad, ambos poseen toda su perfección positiva; luego también existen simultáneamente en el grado supremo, y uno no puede quedar debilitado por la introducción del otro, ni el otro puede intensificarse por la expulsión del uno. Porque aquí se da un círculo totalmente imposible, pues, si la forma no se intensifica en sí misma, tampoco se debilita en sí misma; luego, mientras permanece un contrario, no se rechaza nada de él; luego tampoco se intensifica el otro contrario; el mismo argumento puede hacerse, en sentido inverso, acerca de la debilitación de la forma.

Se propone la segunda opinión sobre el ámbito de la cualidad intensificable

30. Así, pues, como parece que no queda ningún modo probable según el cual pueda aumentar realmente en el mismo sujeto una cualidad indivisible, por eso hay una segunda opinión principal, que afirma que la cualidad intensificable es divisible y está compuesta de diversas partes de la misma forma, que informan una misma parte del sujeto o un mismo sujeto indivisible. Y los que así opinan estiman que la escala intensiva de la forma consiste en esta composición. Añaden, además, que estas partes de la forma son enteramente de la misma naturaleza y no difieren entre sí, por lo que respecta a sus entidades parciales, más de lo que difieren dos partes de una misma forma existentes en dos partes del sujeto, y toda la diferencia entre ellas radica en la unión con el sujeto; pues, cuando están en diversas partes del sujeto, aumentan la cualidad extensivamente, y cuando están en un mismo sujeto, la aumentan de manera intensiva. Y no consideran inconveniente el que dos partes de la cualidad, numéricamente distintas, pero unidas entre sí, estén en una misma parte del sujeto, ya que no reciben formalmente del sujeto la individuación, sino de sus entidades que poseen unas referencias a tal sujeto, referencias que pueden diferir en número, aunque su término sea idéntico. Mas, por el hecho de que esas partes no están divididas, sino unidas y componiendo una cualidad perfecta, pueden estar simultáneamente en una misma parte del sujeto; y ello no es superfluo, sino que se ordena a una mayor perfección, tanto del sujeto como de la cualidad misma. Por último, la presente opinión denomina a estas partes de la cualidad grados de la misma; por eso se dice comúnmente, según esta opinión, que la intensificación se realiza por adición de un grado a otro. Esta sentencia, así explicada, la sostienen muchos teólogos, *In I*, dist. 17; Alberto, a. 10; Buenaventura, en la 2.ª parte de la distinción, a. 1, q. 1, ad 2; Ricardo, a. 2, q. 2; Escoto, q. 3; Ockam, q. 6; Gabriel, Gregorio y otros, en el mismo pasaje; Marsilio, *In II*, q. 1, a. 1, supposit. 8; Nifo, en VIII *Metaph.*, desde la disp. V hasta el final, sobre todo en la VI y la XI; Antonio Andrés, VIII *Metph.*, q. 6; Toledo, I *De Generat.*, c. 3, q. 4. El fundamento de esta opinión se ha propuesto al impugnar la anterior y al explicarla, a saber, que en este género de composición no hay repugnancia alguna, y, por otra parte, es necesaria para salvar la verdadera intensificación y desigualdad de perfección que se encuentra en una misma forma intensa o remisa.

Dificultad que encierra la segunda opinión

31. Pero en esta opinión hay un punto que me resulta difícil, concretamente, que establece esta escala de la cualidad intensificable del todo uniforme y compuesta de partes de igual naturaleza que las partes de la extensión, según se ha explicado. Pues de ahí se sigue que, si dos calores como de un grado existentes en dos sujetos se ponen en uno mismo y en una misma parte, de ellos resulta un calor más intenso, a saber, de dos grados, cosa que concederán fácilmente los autores citados. Mas de ahí parecen seguirse muchos inconvenientes. El primero, que este aumento intensivo es, con respecto a la forma, igualmente accidental que el extensivo, por ser accidental para la cualidad el que sus partes sean recibidas en una misma parte del sujeto o en diversas; luego la cualidad no se hace más perfecta por intensificación en mayor medida que por extensión.

aliquem ex modis iam impugnatis. Tertio, quia supra ostensum est contraria in esse remisso posse simul esse in eodem subiecto; ergo, si forma remissa in se est aeque perfecta ac intensa quoad entitatem et unionem, cum duo contraria sint simul, utrumque habet totam suam perfectionem positivam; ergo et sunt simul in summo, et unum non potest esse remissum ob introductionem alterius, neque aliud intensum ob alterius abiectionem. Est enim hic circulus plane impossibilis, quia, si forma in se non intenditur, etiam in se non remittitur; ergo quamdiu contrarium manet, nihil illius abiicitur; ergo neque aliud contrarium intenditur; et e converso potest idem argumentum fieri de remissione formae.

Secunda sententia de latitudine qualitatis intensibilis proponitur

30. Quoniam ergo nullus probabilis modus relinqui videtur, quo qualitas indivisibilis possit in eodem subiecto realiter augeri, ideo est secunda principalis sententia, quae affirmat qualitatem intensibilem esse divisibilem et compositam ex diversis partibus ipsius formae, quae eamdem partem subiecti vel idem indivisibile subiectum informant. Et in hac compositione existimant sic opinantes consistere latitudinem intensivam formae. Addunt deinde has partes formae omnino esse eiusdem rationis, nec magis differre inter se quoad suas partiales entitates, quam duas partes eiusdem formae existentes in duabus partibus subiecti; totumque discrimen earum positum esse in unione ad subiectum; nam, quando sunt in diversis partibus subiecti, augent qualitatem extensive; quando vero sunt in eodem subiecto, augent intensive. Neque reputant inconveniens quod duae partes qualitatis numero distinctae, inter se tamen unitae, insint eidem parti subiecti, quia non accipiunt formaliter individuationem a subiecto, sed ex suis entitatibus habentibus habitudines ad tale subiectum, quae habitudines possunt esse numero differentes, etiamsi terminus earum idem sit. Ex eo vero quod illae partes non sunt divisae, sed unitae et componentes unam perfectam qualitatem, possunt simul esse in eadem parte subiecti; et id non est superfluum, sed ad maiorem perfectionem, tum subiecti, tum ipsius qualitatis pertinens. Denique, has partes qualitatis vocat haec sententia gradus eius; et ideo dicitur communiter, iuxta hanc sententiam, intensionem fieri per additionem gradus ad gradum. Haec sententia sic explicata, est multorum theologorum, In I, dist. 17; Albert., a. 10; Bonavent., in 2.ª p. dist., a. 1, q. 1, ad 2; Richard., a. 2, q. 2; Scoti, q. 3; Ocham, q. 6; Gabr., Gregorii et aliorum, ibi; Marsilii, In II, q. 1, a. 1, supposit. 8; Niph., in VIII Metaph., a disp. V usque ad finem, praesertim in VI et XI; Anton. Andr., VIII Metaph., q. 6; Tolet., I de Generat., c. 3, q. 4. Fundamentum vero huius sententiae, impugnando praecedentem et explicando illam, propositum est, nimirum, quia in hoc genere compositionis nulla est repugnantia, et alioqui est necessaria ad salvandam veram intensionem et inaequalitatem perfectionis quae in eadem forma intensa vel remissa reperitur.

Quae difficultas in secunda sententia

31. In hac vero sententia unum est mihi difficile, nimirum, quod ponit hanc latitudinem qualitatis intensibilis omnino uniformem et constantem ex partibus eiusdem rationis cum partibus extensionis, ut explicatum est. Nam ex hoc sequitur, si duo calores ut unum existentes in duobus subiectis, in eodem et in eadem parte ponantur, consurgere ex illis unum calorem intensiorem, nempe ut duo, quod dicti auctores facile concedent. Videntur autem inde multa sequi incommoda. Primum, quod hoc augmentum intensivum aeque accidentarium sit formae ac extensivum, quia accidentarium est qualitati quod partes eius in eadem vel in diversis partibus subiecti recipiantur; non ergo fit perfectior qualitas per intensionem magis quam per extensionem.

32. En segundo lugar, se sigue que semejante aumento puede avanzar hasta el infinito, lo mismo que el aumento extensivo; pero el consiguiente es ajeno a la naturaleza de las cosas, en cuanto puede inferirse de la experiencia de las cualidades físicas. La consecuencia es patente, porque la composición y unión de dos grados de calor en diversas partes del sujeto es de igual naturaleza que en una misma parte; luego la diversidad en el sujeto no es obstáculo para que la composición y unión de grados pueda avanzar hasta el infinito en una misma parte del sujeto igual que en partes diversas. Antes bien, podrá hacerse con mayor facilidad en una misma parte, porque entonces ni siquiera resulta necesaria la multiplicación del sujeto. Se confirma y explica, porque no hay mayor repugnancia en que el cuarto grado se una al quinto que en que el tercero se una al cuarto, y lo mismo sucede con cualquier grado respecto del siguiente. Quizá se diga que con este argumento se prueba legítimamente que no hay repugnancia por parte de la cualidad, pero puede haberla por la capacidad limitada del sujeto, la cual se extiende a un determinado número de grados y no a un número mayor. Pero, en verdad, si esos grados son enteramente de la misma naturaleza, y por parte de ellos no repugna la existencia simultánea cualquiera que sea su número, no hay motivo para que repugne por parte del sujeto, ya que éste es de suyo indiferente y capaz de cada uno de ellos y de muchos simultáneamente, y, por otra parte, aquéllos no ocupan un lugar —por así decirlo— ni tienen efectos repugnantes entre sí; entonces, ¿por qué se va a decir que esa capacidad es limitada, y no más bien que de suyo es infinita en sentido negativo y potencial o pasivo?

33. En tercer lugar, de la opinión indicada se sigue que, por ejemplo, un calor como de un grado, de igual manera que puede producir muchos calores de un grado en diversos sujetos, así también puede producirlos en uno solo e idéntico; y, en consecuencia, puede producir un calor no sólo igual, sino también más intenso que él. La consecuencia es patente, porque esos calores son por completo de igual naturaleza, y la diversidad de sujetos es accidental para el agente, con tal de que en uno solo e idéntico exista capacidad. Se dirá que no basta la capacidad sin la privación y desemejanza del paciente con respecto al agente. Pero, después que una cosa caliente como de un grado ha producido un grado de calor en el

32. Secundo, quia sequitur huiusmodi augmentum posse procedere in infinitum, aeque ac augmentum extensivum; consequens autem est praeter naturam rerum, quantum ex physicarum qualitatum experientia colligi potest. Sequela vero patet, quia eiusdem rationis est compositio et unio duorum graduum caloris in diversis partibus subiecti, et in eadem; ergo diversitas in subiecto non obstat quominus compositio et unio graduum aeque possit in eadem parte subiecti in infinitum procedere, ac in diversis. Quin potius facilius poterit fieri in eadem parte, quia tunc neque multiplicatio subiecti necessaria est. Et confirmatur ac declaratur, quia non magis repugnat quartum gradum uniri quinto, quam tertium quarto, et idem est de quolibet gradu respectu ulterioris. Dicetur forte hoc argumento recte probari ex parte qualitatis non esse repugnantiam, esse tamen posse ex limitata capacitate subiecti, quae usque ad tot gradus extenditur et non ad plures. Sed certe, si gradus illi eiusdem omnino rationis sunt, et ex parte illorum non repugnat esse simul in quocumque numero, non est cur repugnet ex parte subiecti, quia ipsum de se indifferens est et capax singulorum et multorum simul, et alioqui illi non occupant locum (ut ita dicam) neque habent effectus repugnantes inter se; cur ergo illa capacitas dicetur limitata, et non potius ex se infinita negative et potentialiter seu passive?

33. Tertio sequitur ex dicta sententia, calorem, verbi gratia, ut unum, sicut potest facere plures calores ut unum in diversis subiectis, ita in uno et eodem posse; et consequenter non solum posse facere aequalem calorem, sed etiam intensiorem se. Sequela patet, quia illi calores sunt eiusdem omnino rationis, et diversitas subiectorum accidentaria est agenti, dummodo in uno et eodem sit capacitas. Dices non sufficere capacitatem sine privatione et dissimilitudine passi ad agens. Postquam vero calidum ut unum fecit unum gradum caloris in passo,

paciente, éste ya es semejante al agente y no tiene privación de tal calor, por lo que no puede recibir nada de parte de ese agente. Pero esto no es satisfactorio, ya que el paciente tiene privación de otro grado, pues en otro caso no podría recibirlo de ningún agente; luego, por este capítulo, no queda impedida la acción. En cuanto a la desemejanza entre el agente y el paciente, es necesaria precisamente porque, si el paciente tiene toda la forma semejante a la forma del agente, no puede recibir otra enteramente semejante; y si pudiese, no habría ninguna razón o fundamento para que dicha condición fuese necesaria. Luego, en el presente caso, si un mismo sujeto es capaz de varios grados de calor por completo semejantes, aun cuando posea uno, y en él sea ya semejante al agente, no hay razón para que esa semejanza impida la acción ulterior; pues, en cuanto carece de otro grado semejante, es lo bastante desemejante para poder recibirlo. Y así resulta que una cosa caliente como de un grado puede producir un calor de dos grados y, consecuentemente, de ocho, si por otra parte no existe una mayor resistencia del paciente. Resulta asimismo, en consecuencia, que dos cosas calientes como de un grado pueden hacerse mutuamente crecer en el calor, incluso hasta la combustión que sigue al calor de ocho grados. Más aún: también se sigue que un mismo calor de un grado puede, en virtud del solo calor, intensificarse hasta los dos y tres, y hasta cualesquiera grados, como se patentiza aplicando el argumento aducido. Pues el hecho de que el supuesto o una parte de él opere sobre sí mismo no constituirá impedimento, si por otra parte se supone (como realmente supone esa opinión) que un mismo sujeto, según un mismo aspecto, puede estar simultáneamente en acto formal con respecto a un grado y en potencia también formal para otro grado del todo semejante.

34. En cuarto lugar, de esa opinión se infiere que, en la debilitación de la cualidad, no puede señalarse ningún grado que, por naturaleza, se rechace primeramente en virtud de la introducción del primer grado de la cualidad contraria; pero el consiguiente es inconveniente; luego. Se prueba la consecuencia, porque todos los grados de esa cualidad son enteramente semejantes entre sí, y también están igualmente unidos entre sí; luego no es posible indicar ninguna razón natural de que un grado se rechace con anterioridad a otro. Quizá se diga que

iam illud est simile agenti et non habet privationem talis caloris et ideo pati non potest ab illo agente. Sed hoc non satisfacit, quia passum illud habet privationem alterius gradus, alias a nullo agente posset illum recipere; ergo ex hac parte non impeditur actio. Dissimilitudo autem inter agens et patiens ideo necessaria est quia, si passum habet totam formam similem formae agentis, non potest aliam omnino similem recipere; si autem hoc posset, nulla esset ratio aut fundamentum cur illa conditio esset necessaria. Ergo in praesenti, si idem subiectum est capax plurium graduum caloris omnino similium, etiamsi unum habeat, et in illo iam sit simile agenti, non est cur illa similitudo ulteriorem actionem impediat; nam, quatenus alio simili gradu caret, est sufficienter dissimile ut illum possit recipere. Atque ita fit ut calidum ut unum possit efficere calorem ut duo, et consequenter ut octo, si aliunde non sit maior resistentia passi. Fit etiam consequenter ut duo calida ut unum possint se invicem augere in calore etiam usque ad ignitionem quae consequitur ad calorem ut octo. Immo etiam sequitur quod idem calor ut unum possit ex vi solius caloris se intendere usque ad duos et tres et quoscumque gradus, ut patet applicando argumentum factum. Nam quod suppositum aut pars eius agat in se, non erit impedimentum, si aliunde supponitur (ut revera illa sententia supponit) idem subiectum secundum idem posse simul esse in actu formali respectu unius gradus et in potentia etiam formali ad alium gradum omnino similem.

34. Quarto sequitur ex illa sententia in remissione qualitatis nullum gradum designari posse qui ex natura rei primo abiiciatur ex vi introductionis primi gradus contrariae qualitatis; consequens est inconveniens; ergo. Sequela probatur, quia omnes gradus illius qualitatis sunt inter se omnino similes et aeque etiam inter se uniti; ergo nulla potest naturalis ratio assignari cur unus gradus prius abiiciatur quam alius. Dicetur

naturalmente se rechaza primero aquel que se ha adquirido en último lugar, ya que el orden de la resolución es contrario al orden de la generación. Pero esto no satisface, ya porque eso es accidental cuando del orden de la generación no se origina en la realidad un orden especial de las partes que exija un orden opuesto en la resolución; ya también porque no siempre es necesario que una forma intensa se haya hecho en ese orden, pues a veces una luz intensa se produce en un instante. Se demuestra la falsedad del consiguiente, porque de no ser así nunca podría incoarse la debilitación de la forma, ya que no hay razón alguna para que se expulse un grado más bien que otro; por eso, o no se excluirá ninguno, o se excluirán todos juntos. Cabe decir que, en los acontecimientos de este tipo, la primera causa determina qué es lo que debe hacerse o expulsarse con preferencia a otra cosa. Mas esta respuesta no impide que sea verdad que, por la naturaleza de los grados de la forma, no puede darse razón de que uno sea expulsado antes que otro; y no hay que recurrir a la determinación de la primera causa, si no obliga a ello una necesidad evidente o un defecto de las causas, cosa que no ocurre ahora. Añádase que, si la intensificación es sólo una colección y unión de grados enteramente semejantes, todos y cada uno de ellos tendrán la misma oposición formal con cualquier grado de la otra cualidad, y por eso, si en un sujeto que estaba frío como de ocho grados se introduce un grado de calor, o se expulsarán todos los grados de frío o no se expulsará ninguno. Pues, como todos los grados de frío son por completo semejantes, si un grado de calor repugna formalmente con algún grado de frialdad, tendrá la misma repugnancia con cualquier otro; o, si puede coexistir con uno, también lo podrá con todos juntos, ya que la colección de todos no introduce una repugnancia o incapacidad especial en el sujeto. Sobre todo, por haberse demostrado también que de esa opinión se sigue que tal capacidad no está de suyo limitada a un determinado número de grados, si esos grados son del todo semejantes y lo único que hacen es como amontonarse accidentalmente. En consecuencia, según esta opinión, no se explica suficientemente la escala de la cualidad intensificable.

forte illum ex natura rei prius expelli qui ultimo acquisitus est, quia ordo resolutionis est contrarius ordini generationis. Sed hoc non satisfacit, tum quia illud est per accidens, quando ex ordine generationis non consurgit in re specialis ordo partium qui postulet oppositum ordinem in resolutione; tum etiam quia non semper necesse est ut intensa forma illo ordine sit facta; interdum enim lumen intensum in instanti fit. Falsitas autem consequentis probatur, quia alias nunquam remissio formae posset inchoari, quia nulla est ratio cur potius expellatur unus gradus quam alius; unde vel nullus excludetur, vel omnes simul. Dici potest in huiusmodi eventibus determinari per primam causam quid potius agendum sit vel expellendum, quam aliud. Sed haec responsio non impedit quominus verum sit ex natura graduum formae non posse reddi rationem cur unus prius expellatur quam alius; ad determinationem autem primae causae recurrendum non est, nisi evidens necessitas vel defectus causarum coegerit, quod in praesenti non occurrit. Adde quod, si intensio solum est collectio et unio graduum omnino similium, omnes et singuli eorum habebunt eamdem oppositionem formalem cum quolibet gradu alterius qualitatis, et ideo, si in subiecto quod erat frigidum ut octo introducatur unus gradus caloris, vel expellentur omnes gradus frigoris, vel nullus. Quia, cum omnes gradus frigoris sint omnino similes, si unus gradus caloris formaliter repugnat cum aliquo gradu frigiditatis, cum quolibet habebit eamdem repugnantiam; vel, si cum uno compati potest, etiam cum omnibus simul, quia collectio omnium non inducit specialem repugnantiam vel incapacitatem in subiecto. Praesertim cum etiam ostensum sit ex illa sententia sequi talem capacitatem ex se non limitari ad certum numerum graduum, si gradus illi sunt omnino similes et solum quasi per accidens coacervantur. Igitur, iuxta hanc sententiam, non satis explicatur latitudo qualitatis intensibilis.

Opinión verdadera y solución de la cuestión

35. *La cualidad intensificable no es indivisible en su entidad.*— Así, pues, pienso que, entre estas opiniones, hay que optar por un camino intermedio. Porque, en primer lugar, debe afirmarse que la cualidad intensificable no es indivisible en su entidad, sino que posee cierta escala de partes, por razón de la cual puede unas veces estar en el sujeto toda ella, y otras una parte mayor o menor; y como una cualidad tal no existe de modo natural en la naturaleza, a no ser que también esté (en un sujeto), por eso su entidad es asimismo de tal manera que en unas ocasiones puede existir toda en la naturaleza, y en otras puede estar en parte, y de ahí proviene el que pueda ser más intensa y más débil, y el que pueda modificar al sujeto en mayor y en menor medida. A mi juicio, parecen persuadir y demostrar esta afirmación todas las cosas que hemos aducido a propósito de la primera opinión, ya que sin semejante escala y divisibilidad no es posible entender cómo una misma forma inherente indivisible modifica más o menos al sujeto. Porque ni puede entenderse que ella sea en sí una entidad mayor o menor, ni que tenga una unión mayor o menor con el sujeto; ni, aparte de esas dos cosas, se encuentra en tal forma alguna otra positiva y real, por razón de la cual pueda, bien ser término de una nueva acción real, bien conferir al sujeto un efecto formal mayor o menor. Y todas estas cosas se han explicado y demostrado suficientemente en los razonamientos aducidos más atrás.

36. De esta conclusión se sigue que la forma intensa y la remisa no sólo se distinguen en el modo de afectar actualmente al sujeto, sino también en la entidad por la cual son aptas para afectar al sujeto. Es más: pueden tener un modo más o menos perfecto de afectar precisamente porque pueden tener una mayor o menor perfección o integridad en su entidad; pues, en la medida en que poseen entidad, en esa misma medida tienen aptitud para afectar al sujeto, y, en la medida en que poseen aptitud, en esa misma medida afectan actualmente al sujeto (hablando en sentido natural), porque una forma de esa clase está (en el sujeto) tanto cuanto es y cuanto puede estar. Por ello, si dos calores, de uno y ocho grados, fuesen sepa-

Vera sententia et quaestionis resolutio

35. *Qualitas intensibilis non est indivisibilis in sua entitate.*— Inter has ergo sententias mediam quamdam viam amplectendam censeo. Primum enim dicendum est qualitatem intensibilem non esse in entitate sua indivisibilem, sed habere aliquam latitudinem partium, ratione cuius potest interdum secundum se totam inesse subiecto, interdum secundum partem maiorem vel minorem; et quia talis qualitas naturaliter non est in rerum natura, nisi etiam insit, ideo talis est etiam illa entitas, ut aliquando possit tota esse in rerum natura, aliquando vero secundum partem, et inde provenit ut possit esse intensior et remissior, et ut possit magis et minus afficere subiectum. Hanc assertionem videntur mihi convincere et demonstrare omnia quae circa primam sententiam adducta sunt, quia sine huiusmodi latitudine et divisibilitate non potest intelligi quomodo eadem indivisibilis forma inhaerens magis vel minus afficiat subiectum. Nec enim potest intelligi quod ipsa in se maior vel minor entitas sit, nec quod maiorem vel minorem unionem habeat ad subiectum; nec praeter illa duo aliquid aliud positivum et reale reperitur in tali forma, ratione cuius possit vel terminare novam actionem realem, vel maiorem aut minorem effectum formalem subiecto conferre. Quae omnia in discursibus superius factis satis declarata et probata sunt.

36. Et ex hac conclusione sequitur formas intensam et remissam non tantum distingui in modo actualiter afficiendi subiectum, sed etiam in entitate per quam sunt aptae afficere subiectum. Immo ideo possunt habere modum afficiendi magis vel minus perfectum, quia possunt in entitate sua habere maiorem vel minorem perfectionem seu integritatem; nam, quantum habent de entitate, tantum habent de aptitudine ad afficiendum subiectum, et quantum habent de aptitudine, tantum habent (naturaliter loquendo) de actuali affectione subiecti, quia talis forma tantum inest quantum est et quantum inesse potest. Quocirca, si duo calores, ut unum et ut octo, divina virtute se-

rados y conservados fuera del sujeto por virtud divina, no serían iguales en su entidad y en su perfección, ya que uno tendría toda la entidad que le es debida, y el otro no; y siempre uno de ellos es de tal manera que, si se une de nuevo al sujeto, necesariamente lo convierte en caliente como de ocho grados, mientras que el otro, por mucho que se una, nunca puede causar ese efecto, sino sólo como un grado.

37. *Si podría intensificarse un calor separado.*— Se dirá: luego el calor de un grado, separado del sujeto, podría intensificarse y convertirse en un calor de ocho grados, cosa que parece imposible, ya que la intensificación es ininteligible sin un orden al sujeto. Por eso, Santo Tomás suele decir a veces que, si la forma está separada, posee necesariamente toda la perfección de la especie; así, en I, q. 54, a. 1 y 2, y en otros muchos lugares. Respondo distinguiendo la consecuencia según se trate de la acción de un agente natural o por virtud de Dios. Porque, del primer modo, un accidente separado no puede ser intensificado por un agente natural, ya que no es posible añadirle nada que se eduzca de la potencia del sujeto, por suponerse que tal accidente está fuera del sujeto; y un agente natural no puede obrar nada sino por educción de la potencia del sujeto. En cambio, por potencia divina puede esa entidad aumentar y perfeccionarse en su entidad según su escala de intensificación, y en este sentido dicha acción puede denominarse intensificación, no en cuanto este término significa una mutación a partir del sujeto, sino en cuanto significa producción de algunos grados de cualidad intensificable. Porque este perfeccionamiento puede realizarse por modo de creación; luego puede ser producido por Dios. El antecedente es manifiesto, porque, así como Dios puede conservar en acto un accidente sin sujeto, igualmente puede producirlo; pero esa producción es de la nada, y, por ello, es cierta creación. Asimismo, igual que puede producir simultáneamente fuera del sujeto todo el accidente, también puede producirlo por partes, si es divisible, y de este modo Dios podría aumentar sucesivamente, en su extensión, una línea o una superficie separada; luego por la misma razón podría aumentar en su perfección intensiva un calor separado. Por tanto, quienes afirman que la intensificación no puede producirse fuera del sujeto, para decir la verdad

pararentur et conservarentur extra subiectum, non essent in entitate et perfectione aequales, quia unus haberet totam entitatem sibi debitam, alius vero minime; et semper alter illorum est talis ut, si iterum uniatur subiecto, necessario reddat illud calidum ut octo; alius vero, quantumcumque uniatur, nunquam potest causare illum effectum, sed tantum ut unum.

37. *Calor separatus an posset intendi.*— Dices: ergo calor ut unus separatus a subiecto posset intendi et fieri calor ut octo; quod videtur impossibile, quia sine ordine ad subiectum non potest intelligi intensio. Unde interdum solet D. Thom. dicere quod, si forma est separata, necessario habet totam perfectionem speciei, ut I, q. 54, a. 1 et 2, et saepe alias. Respondeo distinguendo sequelam de actione agentis naturalis aut per virtutem Dei. Priori enim modo non potest separatum accidens intendi ab agente naturali, quia nihil potest ei addi quod de potentia subiecti educatur, cum supponatur tale accidens esse extra subiectum; agens autem naturale nihil agere potest nisi per eductionem de potentia subiecti. At vero per divinam potentiam augeri potest illa entitas et perfici in entitate sua secundum latitudinem intensibilem eius, quo sensu potest illa actio vocari intensio, non prout haec vox significat mutationem ex subiecto, sed prout significat effectionem aliquorum graduum qualitatis intensibilis. Haec enim perfectio fieri potest per modum creationis; ergo potest fieri a Deo. Antecedens patet, quia, sicut Deus potest conservare actu accidens sine subiecto, ita et efficere; illa autem effectio est ex nihilo, et ideo est creatio quaedam. Item, sicut potest efficere simul extra subiectum totum accidens, ita etiam potest illud efficere per partes, si divisibile sit, et ita posset Deus successive augere secundum extensionem lineam vel superficiem separatam; ergo eadem ratione posset augere in perfectione intensiva calorem separatum. Qui ergo dicunt intensionem non posse fieri extra subiectum, intelligere id debent, ut verum dicant, de naturali intensione, quae per mu-

deben entenderlo acerca de la intensificación natural, que se realiza mediante una mutación natural. De manera semejante, cuando se dice que en una forma separada del sujeto no puede haber escala de intensificación, hay que entenderlo de una forma que está separada por su naturaleza y que, por ello, no sólo está fuera del sujeto, sino que además carece de aptitud y de orden al sujeto; porque una forma tal ya no será accidente, sino sustancia, la cual no es capaz de intensificación, como diré en la sección siguiente.

38. *Si un calor es calor en mayor medida que otro.*— Pero se insistirá, pues se sigue no sólo que una cosa caliente está más caliente que otra, sino además que un calor es más calor que otro; pues no sólo queda más modificado el sujeto, sino que también el propio calor posee más entidad de calor. Pero el consiguiente está en contra de Aristóteles, en los *Praedicam.*, capítulo sobre la cualidad, donde da a entender que los concretos son susceptibles de más y de menos, pero no los abstractos. Respondo: en lo que atañe a la cuestión, es verdad que la forma misma de calor es más y menos perfecta e íntegra en su entidad; y si esto es lo único que se significa con dichas palabras, concedo la consecuencia; y Aristóteles no pudo enseñar lo contrario. Mas, en lo que respecta a la forma de expresión, esa locución se admite más en los concretos que en los abstractos, ya sea por lo que decíamos arriba, que la forma separada no puede aumentar naturalmente, y, puesto que en el abstracto se significa como teniendo consistencia por sí mismo, por eso no se dice que, en cuanto tal, sea susceptible de más y de menos, pero se dice del concreto, ya que participa de la forma en mayor o menor medida. O, por lo menos, esa expresión se niega en los abstractos porque parece significar lo más y lo menos en la misma diferencia constitutiva del calor y, por tanto, en la razón esencial de calor, en la cual, empero, no existe escala, sino en la integridad del calor, según dijimos antes, y por ello ninguno se denomina más calor que otro, sino mayor y más perfecto, lo mismo que la línea no se llama más línea, sino mayor. Ahora bien, lo caliente se dice más caliente porque sólo se expresa el exceso en la participación de la forma constitutiva de lo caliente, y en este sentido únicamente se indica un exceso accidental, no esencial.

tationem naturalem fit. Similiter, cum dicitur in forma separata a subiecto non posse esse latitudinem intensionis, intelligendum est de forma quae natura sua est separata, quae proinde non solum est extra subiectum, sed etiam caret aptitudine et ordine ad subiectum; nam talis forma iam non erit accidens, sed substantia, quae intensibilis non est, ut sectione sequenti dicam.

38. *An unus calor sit magis calor quam alius.*— Sed urgebis, nam sequitur non solum unum calidum esse magis calidum quam aliud, sed etiam unum calorem esse magis calorem quam alium; quia non solum ipsum subiectum magis afficitur, sed etiam ipse calor magis habet de entitate caloris. Consequens autem est contra Aristotelem, in Praedicam., c. de Qualit., ubi significat concreta suscipere magis et minus, non abstracta. Respondeo: quod ad rem spectat, verum est ipsam formam caloris esse magis et minus perfectam et integram in sua entitate; quod si hoc tantum significetur illis verbis, concedo sequelam; neque Aristoteles potuit contrarium docere. Quod vero attinet ad formam locutionis, magis admittitur illa locutio in concretis quam in abstractis, vel propter id quod supra dicebamus, nempe, formam separatam non posse naturaliter augeri, et quia in abstracto significatur ut per se stans, ideo ut sic non dicitur suscipere magis et minus, de ipso vero concreto id dicitur quia magis vel minus participat formam. Vel certe illa locutio negatur in abstractis quia significari videtur magis et minus in ipsa differentia constitutiva caloris, atque adeo in essentiali ratione caloris, in qua tamen non est latitudo, sed in integritate caloris, ut supra diximus, et ideo nullus dicitur magis calor quam alius, sed maior et perfectior; sicut linea non dicitur magis linea, sed maior. At vero calidum dicitur magis calidum quia solum significatur excessus in participatione formae constituentis calidum, et ita solum indicatur excessus accidentalis, non essentialis.

39. En segundo lugar hay que decir que el ámbito entitativo de la cualidad intensificable no es el mero amontonamiento de muchos grados de una misma cualidad enteramente semejantes, sino que es cierta composición *per se* de tales partes o grados, de los cuales uno supone por su naturaleza al otro; y por razón de esa subordinación uno se llama primero, y otro segundo, tercero, etc., de suerte que el primero y el segundo no se distingan solamente como los dos primeros grados existentes en las diversas partes del sujeto, sino también porque son por su naturaleza primero y segundo, y así en los demás. Prueban suficientemente la primera parte negativa de esta afirmación las razones que hemos elaborado contra la segunda opinión; pues, aunque algunas de ellas puedan eludirse de alguna manera, sin embargo no pueden refutarse de modo suficiente, y todas en conjunto demuestran con suficiencia que ese modo de intensificación por la sola agregación no basta para salvar todas las cosas que experimentamos de estas cualidades y de su eficiencia y virtud. Además, también confirma esta parte en no pequeña medida el fundamento de la primera opinión acerca de la distinción numérica de los grados enteramente semejantes en una misma parte del sujeto. Pues, como se ha tratado por extenso arriba, en la disp. V, los accidentes que sólo se distinguen numéricamente y son del todo semejantes en el efecto individual no pueden multiplicarse en un mismo sujeto. Y las razones allí aducidas son igualmente demostrativas, ya sean totales esos accidentes, ya sean parciales. Y, en verdad, si tales accidentes pudiesen reunirse en un mismo sujeto, cualquiera que fuese el número en que pudieran multiplicarse, tampoco podría decidirse con ninguna razón sólida el término de tal reunión.

40. La segunda parte afirmativa de esta afirmación se sigue de las anteriores. Primeramente, por enumeración suficiente de las partes, pues, excluidos los demás modos, no parece posible pensar en otro con el que pueda explicarse la naturaleza de tal entidad y ámbito. En segundo lugar, porque de esta manera se salva la divisibilidad, la verdadera adición real y el aumento posible en tal entidad; se salva asimismo la unidad y la composición *per se* en tal cualidad y, por otra parte, no se descubre repugnancia en ese modo de entidad y de unidad; luego así debe opinarse a propósito de semejante ámbito. El antecedente, en cuanto a sus dos prime-

39. Secundo dicendum est latitudinem entitativam qualitatis intensibilis non esse meram coacervationem plurium graduum eiusdem qualitatis omnino similium, sed esse quamdam compositionem per se talium partium seu graduum, quorum unus natura sua supponit alium; ratione cuius subordinationis unus dicitur primus, et alius secundus, tertius, etc., ita ut primus et secundus non solum distinguantur sicut duo primi gradus existentes in diversis partibus subiecti, sed etiam quia sunt natura sua primus et secundus, et sic de caeteris. Priorem partem negativam huius assertionis probant sufficienter rationes quas confecimus contra secundam sententiam; quamvis enim aliquae earum possint aliqua ratione eludi, non tamen sufficienter solvi, et omnes simul satis ostendunt illum modum intensionis per solam aggregationem non esse sufficientem ad salvanda omnia quae de his qualitatibus et de earum efficientia et virtute experimur. Deinde hanc etiam partem non parum confirmat fundamentum primae sententiae de distinctione numerica graduum omnino similium in eadem parte subiecti. Quia, ut supra late tractatum est disp. V, accidentia solo numero distincta et omnino similia in effectu individuali non possunt in eodem subiecto multiplicari. Rationes autem ibi factae aeque probant, sive illa accidentia sint totalia, sive partialia. Et sane, si talia accidentia congregari possent in eodem subiecto, in quocumque numero multiplicari possent, neque posset firma aliqua ratione definiri terminus talis aggregationis.

40. Posterior vero pars affirmativa huius assertionis sequitur ex praecedentibus. Primo a sufficienti partium enumeratione, quia, seclusis aliis modis, non videtur excogitari posse alius, quo possit natura talis entitatis et latitudinis declarari. Secundo, quia hoc modo salvatur divisibilitas, et vera additio realis, et augmentum possibile in tali entitate; salvatur etiam unitas et compositio per se in tali qualitate, et aliunde non apparet repugnantia in tali modo entitatis et unitatis; ergo ita sentiendum est de huiusmodi lati-

ras partes, es manifiesto por lo dicho; en cuanto a la última, es patente, porque de este modo se resuelven facilísimamente las dificultades apuntadas en ambas opiniones. En efecto, concedemos que una forma de esta clase no es indivisible en su entidad y unión, sino que en ambas recibe una adición y un aumento real, ya que esto lo persuaden las dificultades indicadas en contra de la primera opinión.

Se responde a las razones aducidas en contrario

41. Resolvemos con facilidad su fundamento, en cuanto tiene validez contra esta parte, porque esos grados parciales, aunque sean de la misma razón esencial en su entidad individual y parcial, no son enteramente semejantes, al menos en referirse al sujeto con un determinado orden entre sí, de suerte que el primero se presupone, por su naturaleza, al segundo, y el segundo, por su naturaleza, no es apto para inherir en el sujeto, a no ser en cuanto ya modificado y dispuesto por el primer grado, diversidad que es suficiente para que puedan versar sobre el mismo sujeto, aunque según su modo parcial sólo se distingan numéricamente. En cuanto a las otras razones que confirman dicha opinión, por nuestra parte las admitimos fácilmente, pues no demuestran que tal forma sea indivisible, sino que es una *per se* y requiere una escala y una composición más *per se* de la que se obtiene por la sola reunión de grados enteramente semejantes. Confirman esto mismo en mayor medida los argumentos que se han objetado contra la segunda opinión.

42. En cuanto a aquellos en los que se apoya ésta, únicamente prueban que la cualidad intensificable no es indivisible. De ahí parecen haber inferido inmediatamente los autores de dicha opinión la composición por esa mera agregación, como si en la cualidad no fuese posible otro modo de composición más *per se*, cosa que, sin embargo, no han probado. Y no se me ocurre razón alguna que demuestre siquiera con visos de apariencia la imposibilidad de esa escala de cualidad con cierto orden esencial y definido por la naturaleza entre las partes de la misma. Así, en el animal o en la planta se da un orden esencial entre las partes heterogéneas de su forma, aunque en dicha forma sea extensivà esa composición,

tudine. Antecedens quoad duas primas partes notum est ex dictis; quoad ultimam vero patet, quia hoc modo facillime solvuntur difficultates tactae in utraque sententia. Nam concedimus huiusmodi formam non esse indivisibilem in sua entitate et unione, sed in utraque recipere realem additionem et augmentum, quia hoc convincunt difficultates tactae contra primam opinionem.

Satisfit rationibus in contrarium adductis

41. Facile autem solvimus fundamentum eius, quatenus contra hanc partem procedit, quia illi gradus partiales, licet sint eiusdem rationis essentialis in sua entitate individuali et partiali, non sunt omnino similes, saltem quoad hoc quod respiciunt subiectum cum certo ordine inter se, ita ut primus natura sua supponatur ad secundum, et secundus natura sua non sit aptus inhaerere subiecto nisi ut iam affecto et disposito per primum gradum, quae diversitas satis est ut possint circa idem subiectum versari, etiamsi suo partiali modo solo numero distinguantur. Alias vero rationes confirmantes illam sententiam nos facile admittimus, quia non probant talem formam esse indivisibilem, sed esse per se unam et requirere latitudinem et compositionem magis per se quam sit per solam congregationem graduum omnino similium. Id ipsum magis confirmant argumenta obiecta contra secundam sententiam.

42. Illa vero quibus ipsa nititur, solum probant qualitatem intensibilem non esse indivisibilem. Ex quo videntur auctores illius opinionis immediate intulisse compositionem per illam meram aggregationem, ac si in qualitate non esset possibilis alius modus compositionis magis per se quam sit ille, quod tamen ab illis probatum non est. Neque mihi occurrit aliqua ratio, quae vel apparenter ostendat esse impossibilem illam latitudinem qualitatis cum quodam ordine per se et a natura definito inter partes eius. Sicut in animali vel planta est ordo per se inter partes heterogeneas formae eius, quamvis in illa forma illa compositio sit extensiva, in

mientras que en la cualidad de que tratamos es intensiva; y tampoco hay que buscar en los ejemplos una semejanza omnímoda. Y si por ventura alguno opina que esta opinión nuestra no es contraria a las anteriores, sino que es como una concordia e interpretación legítima de las mismas, no sólo no le contradecimos, sino que incluso es lo que más deseamos. Y, por lo menos, estimo que no es ajena al pensamiento de algunos autores a los que hemos citado en favor de dichas opiniones, y en especial de Santo Tomás, de cuya manera de pensar haremos más consideraciones en la sección tercera.

SECCION II

SI SÓLO SON INTENSIFICABLES LAS CUALIDADES, Y POR QUÉ NO CONVIENE ESTO A TODAS ELLAS

1. *La raíz primaria de la intensificación está en la cualidad sola.*— Puesto que el ser susceptible de más y de menos se asigna como propiedad de la cualidad, debemos explicar de qué modo es propio de ella, lo cual depende de dos puntos que se han propuesto en la cuestión, concretamente si conviene a la cualidad sola, y a todas ellas.

En qué sentido es capaz de intensificación la cualidad sola

2. *Si la velocidad del movimiento es intensificación.*— Así, pues, en primer lugar hay que afirmar que la raíz primaria (por así decirlo) de la intensificación se encuentra únicamente en la cualidad. Propongo la presente afirmación en esta forma porque también a propósito de la acción y la pasión dice Aristóteles, en los *Predicamentos,* que son susceptibles de más y de menos, pero eso no conviene a la acción y a la pasión sino por razón de su término, en cuanto en él se da una escala de intensidad. Por eso, ni en la generación sustancial ni en el aumento, en cuanto tiene por término la cantidad, se da ese modo de ser susceptible de más y de menos, sino solamente según una adición extensiva. Y lo mismo sucede, de manera proporcional, en el movimiento local, que se denomina mayor o menor por su extensión a un espacio mayor o menor, o por el mayor o menor número de

partes del sujeto, pero no según la intensificación. Se dirá: un movimiento local puede ser más veloz que otro, y ése parece un modo de intensificación. Se responde: la velocidad del movimiento no es propiamente intensificación, sino como una condensación de las partes del movimiento dentro de un tiempo más breve, por lo que esa condición puede encontrarse tanto en el movimiento extensivo como en el intensivo, y también en la remisión. Así, pues, con respecto a la acción o a la pasión o movimiento, la intensificación sólo tiene lugar por razón de la cualidad intensificable a la que tiende, y por tanto se dice que la escala intensiva está esencial y primariamente, y como en su raíz, en la cualidad.

3. Explicada, pues, la conclusión de esta manera, se prueba porque a la cualidad le conviene esta escala de tal suerte que le conviene por su propia razón, y no por razón de otra cosa; pero a otra cosa no le conviene de este modo; luego esta propiedad es exclusiva de la cualidad. La mayor se patentiza por inducción en el calor, la luz, el amor, etc., a los cuales conviene dicha escala, y no por razón de otro, ya que no puede indicarse ninguna cosa por razón de la cual les convenga. Alguno dirá que les conviene por razón del agente aplicado desigualmente, o por razón del sujeto desigualmente dispuesto, según Durando, *In I,* dist. 17, q. 6, n. 6. Pero esto no obsta, pues, como añade el propio Durando, en el n. 7, una y otra causa, tanto la eficiente como la material, supone en la forma intensificable una naturaleza tal, que posea una escala en su entidad y requiera para su integridad una determinada composición. En este sentido decimos que la cualidad tiene de suyo tal naturaleza, y no por razón de otra cosa, aunque con respecto a la existencia sea reducida a un acto más o menos perfecto por un agente desigual, ya sea en la virtud, ya sea en la aproximación, ya sea en la voluntad, si es libre; y a veces puede también concurrir la disposición del sujeto, aunque no sea siempre necesaria.

4. *De qué manera la relación es susceptible de más y de menos.*— La menor se prueba porque las cosas de otros predicamentos, o no son intensificables, o lo son únicamente por razón de la cualidad. Esto resulta patente por inducción, ya que la sustancia y la cantidad no son susceptibles de más y de menos. En cuanto a la relación, aunque se diga que de alguna manera es susceptible de más y de menos, no lo es, empero, por su propia razón, sino por razón del fundamento, y

---

qualitate vero de qua agimus sit intensiva; neque enim in exemplis quaerenda est omnimoda similitudo. Quod si fortasse quis sentiat hanc nostram sententiam non esse contrariam praecedentibus, sed esse quamdam concordiam et legitimam interpretationem earum, non solum non contradicimus, sed etiam id maxime optamus. Et saltem existimo non esse alienam a mente aliquorum auctorum quos pro illis sententiis citavimus, et praesertim D. Thomae, de cuius mente plura dicemus sectione tertia.

SECTIO II

AN SOLAE QUALITATES INTENSIBILES SINT, ET CUR NON OMNIBUS ID CONVENIAT

1. *Prima radix intensionis est in sola qualitate.*— Quoniam suscipere maius et minus assignatur proprietas qualitatis, explicandum a nobis est quomodo sit illi proprium: quod ex duobus quae in quaestione proposita sunt pendent, scilicet, an illi soli et an omni conveniat.

Quomodo sola qualitas intensionis sit capax

2. *Motus velocitas an sit intensio.*— Imprimis ergo dicendum est primam (ut ita dicam) radicem intensionis in sola qualitate inveniri. Hanc assertionem sub hac forma propono, quia etiam de actione et passione dicit Aristoteles, in Praedicamentis, suscipere magis et minus, tamen id non convenit actioni et passioni nisi ratione sui termini, quatenus in illo est latitudo intensionis. Unde neque in substantiali generatione, neque in augmentatione, ut ad quantitatem terminatur, est ille modus suscipiendi magis et minus, sed solum secundum additionem extensivam. Et idem est proportionaliter in locali motu, qui maior aut minor dicitur propter extensionem ad maius vel minus spatium, vel per plures aut pauciores partes subiecti, non vero secundum intensionem. Dices: unus motus localis potest esse velocior alio, qui videtur quidam modus intensionis. Respondetur: velocitas motus non est proprie intensio, sed est veluti condensatio partium motus intra brevius tempus; unde illa conditio tam in motu extensivo quam in intensivo, et in remissione etiam inveniri potest. Itaque, respectu actionis vel passionis seu motus, intensio solum habet locum ratione qualitatis intensibilis ad quam tendit; ideoque latitudo intensiva dicitur esse per se primo, et tamquam in radice, in qualitate.

3. Sic ergo explicata conclusio probatur, quia qualitati ita convenit haec latitudo, ut ratione sui et non ratione alterius illi conveniat; alteri autem non ita convenit; ergo est haec proprietas solius qualitatis. Maior patet inductione in calore, lumine, amore, etc., quibus convenit talis latitudo, et non ratione alterius, nihil enim assignari potest ratione cuius eis conveniat. Dicet aliquis convenire ratione agentis inaequaliter applicati, vel ratione subiecti inaequaliter dispositi, ex Durando, In I, dist. 17, q. 6, n. 6. Sed hoc non obstat, quia, ut idem Durandus subiicit, n. 7, utraque causa, tam efficiens quam materialis, supponit in forma intensibili talem naturam, quae latitudinem in sua entitate habeat et talem compositionem requirat ad sui integritatem. Et hoc modo dicimus qualitatem ex se habere talem naturam, et non ratione alterius, quamvis quoad existentiam redigatur in actum magis vel minus perfectum ab agente inaequali, vel in virtute, vel in approximatione, vel in voluntate, si sit liberum; et subiecti etiam dispositio potest aliquando concurrere, licet non semper necessaria sit.

4. *Relatio ut suscipiat magis et minus.*— Minor probatur, quia res aliorum praedicamentorum vel intensibiles non sunt, vel nonnisi ratione qualitatis. Quod patet inductione, nam substantia et quantitas non suscipiunt magis vel minus. Relatio vero, licet dicatur aliquo modo suscipere magis et minus, non tamen ratione sui, sed ratione fundamenti,

no propiamente según la intensificación, sino según la variación, como explicaremos en la disputación siguiente, sección última. De la acción y la pasión se ha hablado ya. Con respecto a los otros cuatro predicamentos, la cuestión es manifiesta, ya porque se considera que son denominaciones extrínsecas, como consta acerca del hábito, y opinan muchos a propósito de los otros, ya porque, si son modos intrínsecos, se adaptan a las cosas mismas, como la duración puede, en verdad, ser mayor o menor extensivamente, o también en perfección esencial, pero no propiamente de modo intensivo, a no ser, quizá, en cuanto la cosa misma que existe posee en sí misma y en su existencia una intensidad de la cual no se distingue realmente la duración, como diremos después. En el "donde" y en el "sitio", como no están-en, o sólo se conciben a manera de cantidad, puede comprenderse la extensión, pero no la intensificación.

Por qué no es capaz de intensificación la forma sustancial

5. *Si los géneros últimos son susceptibles de intensificación.*— Pero la dificultad está en explicar por qué la sustancia y la cantidad no son capaces de esta escala; porque en los restantes predicamentos inferiores no hay motivo ninguno de dificultad, según consta por lo dicho. Acerca de la sustancia, puede aducirse como razón el que no está en un sujeto, y la escala de intensidad no es inteligible sino en orden al sujeto, como decíamos antes; porque, si está fuera del sujeto, se tratará de una escala extensiva, no de una intensiva. Y, ciertamente, esta razón es excelente a propósito de la materia prima, y de cualquier realidad subsistente en cuanto tal. Sin embargo, con respecto a las formas sustanciales materiales, que a su manera están en la materia y se educen de la potencia de ésta, la razón indicada no tiene validez, pues, según el modo como están en la materia, podrán también arraigarse más en ella o educirse de ella en mayor medida. Por eso no faltaron quienes afirmasen que las formas sustanciales de los elementos son capaces de intensificación y de remisión, como apuntamos anteriormente, en la disp. XV, sec. 10, n. 41 y siguientes, tomándolo del Comentador y de otros.

6. Sin embargo, la verdad es que tales formas no pueden intensificarse y remitirse; en otro caso, también sus efectos, o los compuestos mismos, serían

et non proprie secundum intensionem, sed secundum variationem, ut in disputatione sequenti, sectione ultima, declarabimus. De actione item et passione iam dictum est. De caeteris vero quatuor praedicamentis res est manifesta, vel quia censentur esse denominationes extrinsecae, ut de habitu constat, et de aliis multi opinantur; vel quia, si sint modi intrinseci, accommodantur ipsis rebus; ut duratio extensive quidem potest esse maior et minor, vel etiam perfectione essentiali, non tamen proprie intensive, nisi fortasse quatenus ipsa res quae existit intensionem habet in se et in sua existentia, a qua duratio non distinguitur ex natura rei, ut infra dicemus. In ubi autem et situ, cum vel non sint in, vel non concipiantur nisi ad modum quantitatis, intelligi quidem potest extensio, non tamen intensio.

Cur forma substantialis non sit capax intensionis

5. *Ultima genera an recipiant intensionem.*— Sed difficultas est in reddenda ratione cur substantia et quantitas non sint capaces huius latitudinis; in reliquis enim inferioribus praedicamentis nulla est difficultatis ratio, ut ex dictis satis constat. De substantia vero ratio reddi potest, quia illa non est in subiecto; latitudo autem intensionis non potest intelligi nisi in ordine ad subiectum, ut supra dicebamus; si enim sit extra subiectum, erit latitudo extensiva, non intensiva. Quae ratio est quidem optima de materia prima et de quacumque re subsistenti ut sic. Tamen, de formis substantialibus materialibus, quae suo modo insunt materiae et de eius potentia educuntur, non procedit illa ratio, nam eo modo quo sunt in materia, poterunt etiam magis radicari in illa, vel magis educi ex illa. Unde non defuerunt qui dicerent formas substantiales elementorum esse intensibiles et remissibiles, ut supra tetigimus, disp. XV, sect. 10, n. 41, et seq., ex Commentat. et aliis.

6. Nihilominus tamen veritas est huiusmodi formas non posse intendi et remitti; alioqui etiam effectus earum, seu composita

susceptibles de más y de menos. Pues, así como está más caliente lo que posee un calor más intenso, igualmente sería más fuego lo que tuviese una forma de fuego más intensa. Pero es difícil la razón *a priori* de esto. Por eso Durando, en el lugar antes citado, se limita a probarlo *a posteriori* por el modo de producción de estas formas: efectivamente, la forma intensificable puede adquirirse con un movimiento sucesivo, mientras que la forma sustancial nunca se adquiere de ese modo, sino indivisiblemente en una misma parte del sujeto. Pero, en este argumento, parece igualmente difícil probar lo que se da por supuesto, a saber, que la forma sustancial se adquiere siempre de manera indivisible en una misma parte del sujeto, puesto que nosotros no tenemos experiencia de la introducción de la forma sustancial en sí misma, sino sólo en los accidentes. De ahí que por la sola experiencia no conste si la forma de fuego, por ejemplo, se introduce de modo divisible con el calor, o indivisiblemente y toda al mismo tiempo en la consumación del calor. A pesar de ello, por lo dicho antes, en la disp. XV, sec. 1, puede persuadirse esto con bastante probabilidad, ya que experimentamos que, en el calentamiento del agua, verbigracia, aunque se introduzcan muchos grados de calor, con tal de que no se haya perdido la forma de agua, con gran facilidad se expulsa el calor, una vez eliminado el agente extrínseco, y el agua se reduce a su grado primitivo; luego es señal de que ni se remitió la forma sustancial del agua ni se introdujo la forma sustancial del fuego en algunos grados. De lo contrario, aquélla no podría intensificarse de nuevo a sí misma; y ésta superaría muchas veces a la otra, y lo haría por sí misma, y la vencería como desde dentro, si fuese posible tal acción entre ellas. Porque con frecuencia parece que se introducen muchos grados de calor.

7. De este experimento cabe tomar una razón en cierto modo *a priori* por la causa final, ya que la forma sustancial se le confiere al supuesto como fundamento de su ser completo y de todas sus propiedades, siendo, por ello, necesario que tal fundamento sea fijo e invariable mientras permanece la esencia de la cosa, para que en virtud del mismo pueda la cosa defenderse y reducirse a su estado natural, si ha sufrido algún perjuicio. Y a esto parece apuntar el argumento de

ipsa reciperent magis et minus Sicut enim est magis calidum quod intensiorem habet calorem, ita esset magis ignis qui intensiorem haberet formam ignis. Rationem autem huius rei a priori reddere difficile est. Unde Durandus, supra, id solum probat a posteriori ex modo productionis harum formarum: nam forma intensibilis potest acquiri successivo motu; forma autem substantialis nunquam acquiritur hoc modo, sed indivisibiliter in eadem parte subiecti. Sed in hac ratione aeque difficile videtur probare id quod subsumitur, nempe formam substantialem semper indivisibiliter acquiri in eadem parte subiecti, quia nos non experimur introductionem formae substantialis in seipsa, sed solum in accidentibus. Unde ex sola experientia non constat an forma ignis, verbi gratia, introducatur partibiliter cum ipso calore, vel indivisibiliter et tota simul in consummatione caloris. Sed nihilominus, ex dictis supra, disp. XV, sect. 1, potest satis probabiliter hoc persuaderi, quia experimur in calefactione aquae, verbi gratia, etiamsi plures gradus caloris introducti sint, si tamen forma aquae non est amissa, ablato extrinseco agente facillimo negotio calorem expelli et aquam ad pristinum gradum se revocare; ergo signum est neque formam substantialem aquae fuisse remissam, neque formam substantialem ignis quoad aliquos gradus fuisse introductam. Alioqui illa non posset seipsam iterum intendere; et haec saepe superaret, et per seipsam et quasi ab intrinseco vinceret aliam, si possibilis esset inter ipsas talis actio. Quia saepe videntur plures gradus caloris introduci.

7. Ex quo experimento potest sumi ratio aliquo modo a priori ex causa finali, quia forma substantialis datur supposito tamquam fundamentum sui esse completi et omnium proprietatum, et ideo necesse est ut illud fundamentum sit fixum et invariabile, quamdiu rei essentia manet, ut ex vi eius possit res sese tueri et ad suum statum naturalem se revocare, si aliquid incommodi passa fuerit. Et huc videtur tendere ratio D. Tho-

Santo Tomás, en I, q. 66, a. 4, ad 4, y en II-II, q. 52, a. 1, a saber, que la forma sustancial no puede intensificarse o debilitarse, porque es ella la que constituye primeramente la esencia de la cosa, la cual debe ser fija e invariable. Acerca de este argumento y de toda esta parte nos hemos ocupado por extenso en la disp. XV, sec. 10, n. 45, etc.

Por qué no se intensifica la cantidad

8. *Si el enrarecimiento y la condensación son una intensificación y una remisión.*— Con ello resulta fácil dar razón de por qué en la cantidad no tiene lugar la escala de intensificación. En efecto, la cantidad propia, que es continua, es una propiedad natural unida a la materia y muy cercana a ella; por eso, así como la materia no posee esta escala, tampoco la posee su propiedad. Más aún: sucede lo mismo con toda propiedad intrínseca y connatural a la esencia sustancial, como voy a decir en seguida. También puede obtenerse un argumento bastante probable del efecto formal de la cantidad y de su modo; porque el efecto formal de la cantidad es la extensión de la materia o de la sustancia corpórea; mas, para este efecto, no resulta proporcionada la escala intensiva, pues ésta se ordena a que un mismo sujeto participe del efecto formal de la forma en mayor medida; y, como el efecto formal de la cantidad es la extensión, participar de tal efecto en mayor o menor medida sólo es participar de una extensión mayor o menor, pues, así como se comporta lo absoluto con respecto a lo absoluto, igualmente se comporta lo que es más con relación a lo que es más; luego en la cantidad tiene lugar el aumento extensivo, no el intensivo. Se dirá: una misma cantidad, cuando se condensa o se enrarece, parece intensificarse y remitirse, como opina también Santo Tomás, II-II, q. 24, a. 5, ad 1. Se responde en primer lugar: esa variación no se da en el efecto propio y formal de la cantidad, sino en un modo suyo. En segundo lugar, no existe propiamente una mayor intensidad, sino una mayor o menor extensión en orden al lugar, aunque, con respecto a esa cualidad que es la densidad o el enrarecimiento, posea un modo de intensificación. Y, como en orden al lugar parece producirse un aumento de la misma cantidad sin una nueva cantidad, por eso se denomina a veces intensificación en cierto sentido pro-

mae, I, q. 66, a. 4, ad 4, et I-II, q. 52, a. 1, scilicet substantialem formam non posse intendi aut remitti, quia illa est quae primo constituit rei essentiam, quae fixa esse debet et invariabilis. De qua ratione et de tota hac parte plura diximus disp. XV, sect. 10, n. 45, etc.

Cur quantitas non intendatur

8. *Rarefactio et condensatio an sint intensio et remissio.*— Ex quibus facile est rationem reddere cur in quantitate non habeat locum latitudo intensionis. Nam propria quantitas, quae est continua, est naturalis proprietas coniuncta materiae eique propinquissima; et ideo, sicut materia non habet hanc latitudinem, ita nec proprietas eius. Immo idem contingit in omni proprietate intrinseca et connaturali essentiae substantiali, ut statim dicam. Potest etiam ex formali effectu quantitatis et modo eius probabilis ratio sumi, nam effectus formalis quantitatis est extensio materiae seu substantiae corporeae; ad hunc autem effectum non est proportionata latitudo intensiva, nam haec est ut idem subiectum magis participet effectum formalem formae; cum autem effectus formalis quantitatis sit extensio, participare magis vel minus talem effectum solum est participare maiorem vel minorem extensionem, quia, sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis; ergo in quantitate habet locum augmentum extensivum, non intensivum. Dices: eadem quantitas cum condensatur vel rarefit, videtur intendi et remitti, ut D. Thomas etiam sentit, II-II, q. 24, a. 5, ad 1. Respondetur primo: illa variatio non est in proprio et formali effectu quantitatis, sed in quodam modo eius. Deinde, non est proprie maior intensio, sed maior vel minor extensio in ordine ad locum, quamquam respectu illius qualitatis quae est densitas vel raritas habeat modum intensionis. Et quia in ordine ad locum videtur fieri augmentum ipsius quantitatis sine nova quantitate, ideo secundum quamdam proportionem aliquando

porcional; así se expresó Santo Tomás, como hizo notar Soncinas, VIII *Metaph.*, q. 27, ad 1. Y esa locución tiene fundamento en Aristóteles, lib. IV de la *Física*, texto 84; pero el tratar del enrarecimiento y la densidad es incumbencia del físico, porque esas cualidades y las mutaciones que se hacen según ellas son enteramente físicas y materiales.

9. Con respecto a la cantidad discreta, la razón de que no pueda intensificarse es que cada una de sus especies queda constituida por un término indivisible y, al cambiar éste por adición o sustracción, cambia la especie de esta cantidad. Y, en proporción con estas especies, explica lo mismo Santo Tomás, en el lugar antes citado, acerca de la cantidad continua, porque también sus especies, como son "de dos codos" y "de tres codos", cambian por cierta adición o sustracción. Pero, como dije más atrás, éstas no son especies propias, sino que se conciben o denominan a manera de ellas, y por eso mediante las mismas se explica cómodamente que estas cantidades no sean susceptibles de más y de menos según la intensidad.

Cuáles son las especies de cualidad que admiten intensificación, y por qué

10. *La figura no recibe intensificación, y por qué.*— En segundo lugar, hay que decir que esta propiedad o escala intensiva no conviene a todas las cualidades, sino a algunas solamente. Esta afirmación es también cierta y se pone de manifiesto por inducción. Y parece que en esta propiedad están divididas entre sí las especies de la cualidad, pues las cualidades de las especies primera y tercera gozan de la propiedad dicha, pero no las cualidades de las especies segunda y cuarta, a no ser en cuanto participan en alguna medida de las otras especies. Esto debe entenderse, no sólo de manera regular, sino también en cuanto nosotros, por una razón probable, podemos hacer conjeturas a propósito de estas cualidades. Así, pues, con respecto a la cuarta especie, es decir, la figura, hizo notar esto Santo Tomás, arriba, y aduce como causa el que esa cualidad queda formalmente constituida y como completada en su especie por cierta indivisibilidad, como, por ejemplo, el estar limitada por unos determinados términos o líneas. Además, porque la figura es cierto término de la cantidad, por lo cual, como la cantidad no es susceptible de

vocatur intensio; et ita locutus est D. Thom., ut Soncin. notavit, VIII Metaph., q. 27, ad 1. Et habet fundamentum illa locutio in Aristotele, IV Phys., textu 84; sed de raritate et densitate proprium est physici disputare; quia illae qualitates, et mutationes secundum illas, omnino physicae et materiales sunt.

9. De quantitate autem discreta, ratio cur intendi non possit est quia unaquaeque species eius constituitur per indivisibilem terminum, quo mutato per additionem aut ablationem, mutatur species huius quantitatis. Et ad proportionem harum specierum idem declarat D. Thomas supra in quantitate continua, quia etiam eius species, quales sunt bicubitum et tricubitum, per quamvis additionem vel ablationem mutantur. Sed, ut supra dixi, hae non sunt propriae species, sed ad modum earum concipiuntur vel nominantur, ideoque per illas commode explicatur has quantitates non suscipere magis et minus secundum intensionem.

Quae species qualitatis intensionem admittant, et cur

10. *Figura non recipit intensionem, et cur.*— Secundo dicendum est hanc proprietatem seu latitudinem intensivam non convenire omnibus qualitatibus, sed aliquibus tantum. Haec assertio etiam est certa et constat inductione. Videntur autem in hac proprietate esse condivisae species qualitatis, nam qualitates primae et tertiae speciei hac proprietate gaudent, non vero qualitates secundae et quartae, nisi quatenus aliquid ex aliis speciebus participant. Quod intelligendum est, et regulariter et quantum probabili ratione nos possumus de his qualitatibus coniecturam facere. Igitur de quarta specie, scilicet, figura, id notavit D. Thom. supra, et causam reddit, quia talis qualitas in sua specie formaliter constituitur et quasi completur quadam indivisibilitate, ut, verbi gratia, quod talibus terminis seu lineis claudatur. Item, quia figura est quidam terminus quan-

intensificación, tampoco la figura será susceptible de ella, sobre todo porque el término en cuanto tal exige indivisibilidad. Se dirá: en esta especie no sólo se coloca la figura, sino también la forma, como la belleza, la cual puede intensificarse y debilitarse. Respondo, en primer lugar, que ya se ha dicho antes que ésta no es una especie propia sino por razón de la figura. En segundo lugar, según el modo como aquélla es especie, puede intensificarse en tanto en cuanto consta de alguna cualidad pasible, como la blancura u otra semejante.

11. *Si algunas cualidades de la segunda especie son susceptibles de intensificación.*— Acerca de la potencia, se patentiza lo mismo por inducción en el caso del entendimiento, la voluntad, los sentidos, etc. Y la razón parece consistir en que estas cualidades dimanan intrínsecamente de la esencia sustancial, de suerte que no pueden producirse de otra manera, y por eso participan de la entidad indivisible proporcionada a la esencia. Esta razón, si es eficaz, demuestra lo mismo con respecto a todas las potencias, que se ordenan esencial y primariamente a obrar y no tienen de suyo otro modo de producción, sino únicamente por dimanación a partir de la sustancia. Aunque es incierto si esto es verdad en sentido universal acerca de todas las virtudes naturales de las hierbas, de las piedras y de otras cosas semejantes que no son principios de actos vitales, sino de alteraciones materiales; porque ésas son verdaderamente potencias y cualidades de la segunda especie y, sin embargo, la experiencia parece demostrar que algunas veces disminuyen, ya que dependen de la mezcla proporcionada y de disposiciones que se intensifican y debilitan. No obstante, esta experiencia no prueba suficientemente que se debiliten las propias virtudes en sí mismas, sino sus acciones, porque en ellas quizá sean ayudadas de alguna manera por la mezcla proporcionada de las cualidades primarias, y, al debilitarse y cambiar dicha mezcla, también se hace más débil la acción.

12. Y, del hecho de que tales virtudes requieran una determinada mezcla proporcional o unas determinadas disposiciones para su estado connatural, puede inferirse legítimamente que se debilitan al debilitarse las disposiciones, pues la forma sustancial exige mucho más las mismas disposiciones, y, sin embargo, no disminuye en sí, aunque se debiliten las disposiciones. Porque, dentro de cierta escala, una disposición mínima basta para conservar en la materia la forma, la

titatis, unde, cum quantitas non suscipiat intensionem, nec figura illam suscipiet, maxime cum terminus ut sic postulet indivisibilitatem. Dices: in hac specie non solum ponitur figura, sed etiam forma, ut pulchritudo, quae potest intendi et remitti. Respondeo primo iam supra dictum esse hanc non esse propriam speciem nisi ratione figurae. Deinde, eo modo quo illa est species, in tantum potest intendi in quantum constat aliqua passibili qualitate, ut albedine, vel alia simili.

11. *In secunda specie an aliquae qualitates recipiant intensionem.*—De potentia idem patet inductione in intellectu, voluntate, sensibus, etc. Et ratio esse videtur quia hae qualitates sunt intrinsece manantes ab essentia substantiali, ita ut non possint aliter fieri, et ideo participant indivisibilem entitatem proportionatam essentiae. Quae ratio, si efficax est, idem probat de omnibus potentiis, quae per se primo sunt ad agendum et non habent alium modum productionis per se, sed solum per dimanationem a substantia. Quamquam incertum est an universaliter id verum sit de omnibus virtutibus naturalibus herbarum, lapidum, et similium quae non sunt principia actuum vitalium, sed materialium alterationum; illae enim vere sunt potentiae et qualitates secundae speciei, et tamen experientia videtur ostendi aliquando minui, quia pendent ex temperamento et dispositionibus quae intenduntur et remittuntur. Haec tamen experientia non satis probat ipsas virtutes in se remitti, sed actiones earum, quia in eis fortasse iuvantur aliquo modo a temperamento primarum qualitatum, quo debilitato et immutato, actio etiam fit debilior.

12. Neque ex eo quod tales virtutes requirant tale temperamentum vel dispositiones ad statum connaturalem, recte inferri potest eas remitti remissis dispositionibus, nam multo magis forma substantialis easdem dispositiones postulat, et tamen in se non minuitur, etiamsi dispositiones remittantur. Quia intra certam latitudinem minima dispositio

cual es indivisible intensivamente. Mas estas potencias o facultades naturales dimanan próximamente de la forma y no dependen de las disposiciones en mayor medida que ella, por lo cual no es necesario que ellas disminuyan en sí más que la forma. De igual manera que la potencia visiva, por ejemplo, requiere en su órgano una determinada mezcla proporcional, pero ella no se intensifica o debilita cuando varía dicha mezcla, sino que, o perece totalmente, cuando la descomposición de la mezcla llega a cierto término, o se conserva toda, aunque con mayor o menor aptitud para obrar por parte de la mezcla. Así, pues, es probable, aunque incierto, que suceda lo mismo en las propias potencias connaturales, que ni son cualidades pasibles ni de suyo pueden ser producidas por una acción propia, sino únicamente por dimanación natural a partir de la forma sustancial. Y si acaso algunas de estas facultades pueden intensificarse y debilitarse, ello les compete en cuanto sólo tienen dependencia de la mezcla proporcionada de las cualidades pasibles, para intensificarse o debilitarse con ella. Por último, siempre he limitado esta parte a las potencias naturales, porque las virtudes instrumentales, que pueden advenir extrínsecamente y pertenecen a la segunda especie de la cualidad, como el ímpetu y otras semejantes, pueden intensificarse y debilitarse. Por eso he dicho que esto debe entenderse de manera regular.

13. *Las cualidades de la primera y la tercera especie son capaces de intensificación.*— Con esto, pues, se patentiza suficientemente la parte negativa de la conclusión, a saber, cómo es esto verdad en la segunda y en la cuarta especie de la cualidad. Y que la parte afirmativa es verdadera en la primera y en la tercera especie, consta de manera suficiente por inducción en los hábitos y en los actos del alma, y en las primeras cualidades de los elementos, como en los colores y en otras cosas semejantes. Y puede aducirse como razón que en estas cualidades se encuentran todas las cosas que pueden bastar para esta escala intensiva. Porque todas ellas se producen mediante propias acciones sin dimanación natural; o, si algunas de ellas emanan naturalmente de algunas formas, como el calor de la forma del fuego, y el frío de la forma de agua, sin embargo tienen un contrario que puede impedirlas y disminuirlas, y también pueden producirse por sí mismas

sufficit ad formam in materia conservandam, quae intensive indivisibilis est. Hae autem potentiae seu naturales facultates proxime dimanant a forma, et non magis pendent a dispositionibus quam ipsa, et ideo non magis necesse est eas in se minui quam formam. Sicut etiam potentia visiva, verbi gratia, requirit in suo organo certum temperamentum, ipsa vero non intenditur aut remittitur variato temperamento, sed vel tota perit, quando dissolutio temperamenti pervenit ad certum terminum, vel tota conservatur, quamvis cum maiori vel minori aptitudine ad operandum ex parte temperamenti. Sic igitur probabile est, licet incertum, idem contingere in propriis potentiis connaturalibus, quae nec sunt passibiles qualitates, nec per se possunt per propriam actionem fieri, sed solum per naturalem dimanationem a substantiali forma. Quod si fortasse aliquae ex his facultatibus intendi possunt et remitti, id habent quatenus tantum dependentiam habent a temperamento passibilium qualitatum, ut cum illo intendantur vel remittantur. Denique semper limitavi hanc partem ad naturales potentias, quia virtutes instrumentariae, quae ab extrinseco advenire possunt et ad secundam speciem qualitatis pertinent, ut impetus et similes, intendi possunt et remitti. Et ideo dixi regulariter hoc esse intelligendum.

13. *Qualitates primae et tertiae speciei capaces sunt intensionis.*— Ex his ergo satis patet negativa pars conclusionis quo modo in secunda et quarta specie qualitatis verum habeat. Quod vero pars affirmativa sit vera in prima et tertia specie, satis constat inductione in habitibus et actibus animae, et in primis qualitatibus elementorum, ut in coloribus et aliis huiusmodi. Ratio vero reddi potest, quia in his qualitatibus inveniuntur omnia quae ad hanc latitudinem intensivam sufficere possunt. Nam omnes illae fiunt per proprias actiones absque dimanatione naturali, vel si aliquae earum manant naturaliter ab aliquibus formis, ut calor a forma ignis, frigus a forma aquae, habent tamen contrarium a quo impediri possint et minui,

o por su propia acción. Además, estas cualidades, en virtud de sus razones esenciales, no implican una indivisibilidad que repugne con esta escala intensiva; y, por otra parte, tienen sus propias entidades accidentales, en las cuales pueden ser capaces de esta escala. Este razonamiento prueba muy bien que, si en algún género se dan cualidades intensificables —y en realidad se dan—, es sobre todo en éstos. Prueba también que no nos consta que en estos géneros existan algunas cualidades incapaces de esta escala. Y esto nos basta para afirmar que todas las cualidades de estas dos especies son intensificables; no podemos, empero, demostrarlo, porque quizá se dé o sea posible alguna cualidad de estas especies que no pueda intensificarse, pues nosotros no demostramos una repugnancia positiva en esto. Lo mismo que, en sentido inverso, quizá se dé alguna potencia natural que pueda intensificarse y debilitarse, como opinan muchos que es la gravedad o la ingravidez, punto del que nos ocupamos en otro lugar. Y así se desvanecen con facilidad las objeciones que pueden presentarse aquí.

14. Pero hay una dificultad que suele ir aneja a esta cuestión, concretamente si en las formas de la misma especie que no son intensificables puede darse desigualdad en la perfección individual. Pero ya anteriormente he remitido esta cuestión a los libros *De anima,* porque, aun cuando sea general, no obstante, su dificultad afecta a las almas, sobre todo a la racional, y es en gran medida ajena a este lugar, puesto que no contribuye en nada a explicar la intensificación de la cualidad.

SECCION III

DE QUÉ CLASE ES LA ACCIÓN O MUTACIÓN POR LA QUE SE ADQUIERE LA ESCALA INTENSIVA DE LA CUALIDAD

1. Hasta ahora nos hemos ocupado de la intensificación en el segundo de sus significados arriba expuestos, a saber, de la escala gradual que expresa en el

et per se etiam seu per propriam actionem fieri possunt. Rursus hae qualitates ex vi suarum rationum essentialium non includunt indivisibilitatem repugnantem huic latitudini intensivae; et alioqui habent proprias entitates accidentales, in quibus possunt esse capaces huius latitudinis. Qui discursus probat optime, si in aliquo genere dantur qualitates intensibiles, ut revera dantur, in his maxime dari. Probat etiam nobis non constare esse in his generibus aliquas qualitates huius latitudinis incapaces. Et hoc satis est ut nos affirmemus omnes qualitates harum duarum specierum esse intensibiles; id tamen demonstrare non possumus, nam fortasse vel datur vel possibilis est aliqua qualitas harum specierum quae intendi non possit, quia in hoc non ostendimus nos positivam repugnantiam. Sicut e converso, forte datur aliqua naturalis potentia quae intendi possit et remitti, qualem multi censent esse gravitatem aut levitatem, de quo alias. Atque ita cessant facile obiectiones quae hic fieri possunt.

14. Una vero difficultas huic quaestioni solet adiungi, nimirum, an in formis eiusdem speciei, quae intensibiles non sunt, possit dari inaequalitas in perfectione individuali. Sed hanc quaestionem iam supra remisi in libros de Anima, quia, licet generalis sit, eius tamen difficultas in animabus, et praesertim rationali, versatur; et ab hoc loco maxime est aliena, cum ad intensionem qualitatis explicandam nihil conferat.

SECTIO III

QUALIS SIT ACTIO SEU MUTATIO PER QUAM LATITUDO INTENSIVA QUALITATIS ACQUIRITUR

1. Hactenus egimus de intensione in posteriori[1] eius significato superius posito, scilicet, de latitudine quam dicit in ipso

[1] En otras ediciones se lee *in priori,* lectura que no admitimos de acuerdo con lo que expuso Suárez en el prólogo de la Disputación. (N. de los EE.)

mismo término o en la cualidad; falta tratar del otro significado, concretamente de la adquisición de esa escala, pues ayuda mucho para una mayor explicación de esta propiedad; y, aunque la cuestión parezca física, tiene, empero, más amplitud y —según veremos— encierra una propia dificultad metafísica. Ahora bien, para que se entiendan mejor los puntos sobre los que suele dudarse, conviene adelantar algunos que parecen ciertos.

Algunas suposiciones

2. El primero es que esta adquisición de perfección intensiva es una verdadera y real acción y pasión o mutación. Esto consta por experiencia; e incluso no hay ninguna alteración que nos sea más familiar; pues con ésta se transforman en mejores o en peores todas las cosas. El segundo es que semejante adquisición es muchas veces una acción diversa de la primera adquisición o producción de la cualidad misma. Esto resulta claro asimismo por experiencia, tanto en los hábitos del alma como en las cualidades sensibles. En efecto, una acción precede temporalmente a otra. El tercero es que la escala intensiva no siempre se adquiere toda de manera simultánea o mediante una acción indivisible, sino en el transcurso del tiempo, incluso después de la primera adquisición de la forma. Esto también es manifiesto por experiencia, y constará más por lo que se va a decir.

Si la intensificación es un mayor arraigamiento y educción de una misma forma

3. Sentado esto, hay muchas dudas que quedan comprendidas en el título propuesto. La primera es aquella bastante conocida, de si la adquisición o intensificación es una adición real de una forma, o un mayor arraigamiento o educción. Pero en este punto ya no queda problema alguno para nosotros, supuesto lo que se ha dicho en la sección primera. Por eso, ahora sólo falta añadir que esas tres cosas, a saber, el intensificarse por adición, por mayor arraigamiento o por educción, no se oponen entre sí, antes bien todas son verdaderas, si se explican rectamente. Porque, en primer lugar, no puede negarse que en esta adquisición se da una adición real, puesto que la forma preexistente se perfecciona realmente me-

termino, seu qualitate; superest dicendum de altero significato, scilicet, de acquisitione talis latitudinis, nam multum confert ad magis explicandam hanc proprietatem; et, licet quaestio physica videatur, latius tamen patet, et propriam difficultatem continet metaphysicam, ut videbimus. Ut autem ea quae dubitari solent melius intelligantur, praemittere oportet aliqua quae certa videntur.

Nonnullae suppositiones

2. Primum est acquisitionem hanc perfectionis intensivae esse veram et realem actionem et passionem seu mutationem. Hoc constat experientia; immo nulla est alteratio quae nobis familiarior sit; per hanc enim res omnes in melius vel deterius commutantur. Secundum est huiusmodi acquisitionem saepe esse diversam actionem a prima acquisitione vel effectione ipsius qualitatis. Hoc etiam constat experientia, tam in habitibus animae quam in qualitatibus sensibilibus. Nam una actio tempore antecedit aliam. Tertium est latitudinem intensivam non semper acquiri totam simul aut per unam indivisibilem actionem, sed successu temporis, etiam post primam formae acquisitionem. Quod etiam manifestum est experientia, et ex dicendis magis constabit.

Sitne intensio maior radicatio et eductio eiusdem formae

3. His positis, multa sunt dubia quae in titulo proposito comprehenduntur. Primum est illud vulgare an acquisitio seu intensio sit realis additio formae, vel maior radicatio aut eductio. Sed in hoc iam nobis nulla relinquitur quaestio, suppositis quae in prima sectione dicta sunt. Unde nunc solum addendum restat illa tria, scilicet, intendi per additionem, per maiorem radicationem, aut per eductionem, non esse inter se pugnantia, sed omnia esse vera, si recte explicentur. Primum enim negari non potest, quin in hac acquisitione interveniat realis additio, cum praeexistens forma realiter per-

diante una nueva acción real. Y lo que se añade no puede menos de ser algo de la entidad de la forma, cosas que se han demostrado arriba por extenso. Además, es manifiesto que lo que se añade mediante esta acción no preexistió en acto con anterioridad a dicha acción, pues o preexistiría en el mismo sujeto o en otro; no en el mismo, ya que, de lo contrario, no se haría después ninguna adición; tampoco en otro, porque, o el accidente emigraría de un sujeto a otro para que se produjese tal adición, lo cual es imposible, o habría de añadirse no sólo un accidente a otro, sino también un sujeto a otro, y entonces no habría intensificación, sino extensión. Esto es lo que dijo Aristóteles, lib. IV de la *Física,* c. 9: *lo caliente se convierte en más caliente sin que se produzca nada caliente en la materia,* es decir, sin adición de sujeto o de una parte que se haga caliente de nuevo, como declara expresamente el Comentador. Por tanto, la adición esencialmente necesaria para la intensificación debe ser solamente de una parte o grado de la forma en el mismo sujeto en que preexistía la forma remisa. En consecuencia, lo que se añade mediante la intensificación no preexistía antes, sino que se produce de nuevo.

4. De ahí, pues, se concluye finalmente que lo que se añade en la intensificación se educe de la potencia del sujeto, ya que no se hace por creación, sino que se produce en el sujeto, dependiendo de él en su producción y en su ser. Y no es preciso, a este propósito, excluir la intensificación de las cualidades infusas (como pensó Cayetano, I-II, q. 52, a. 2), porque también esas cualidades se producen por educción, según demostré antes, en la disp. XVI; luego aumentan de modo semejante, ya que existe la misma razón para ambas. De aquí resulta que la intensificación de la forma es una mayor educción de ella de la potencia del sujeto, y esa educción se denomina adición si se compara el término de esta mutación con la realidad preexistente, y se llama educción por comparación con el sujeto en el cual y del cual se hace tal mutación. Y a esa misma educción se la califica de mayor arraigamiento de tal forma en el mismo sujeto, porque la cualidad que ya tiene muchos grados educidos en acto de la potencia del sujeto, domina más sobre él y tiene su entidad más arraigada en él. Con esta expresión se indica especialmente que la adición que se realiza por intensificación no es una

ficiatur per novam realem actionem. Illud autem quod additur non potest non esse aliquid entitatis formae, quae supra late probata sunt. Rursus manifestum est hoc quod additur per hanc actionem non praeextitisse actu ante illam actionem, quia vel praeexisteret in eodem subiecto, vel in alio: non in eodem, alias nulla postea fieret additio; nec in alio, quia vel accidens migraret de subiecto in subiectum, ut talis additio fieret, quod est impossibile, vel addendum esset non solum accidens accidenti, sed subiectum subiecto, et sic non esset intensio, sed extensio. Et hoc est quod Aristoteles dixit, IV Phys., c. 9, *ex calido fieri magis calidum, nullo facto in materia calido,* id est, sine additione subiecti seu partis de novo calidae, ut Commentator expresse declarat. Additio ergo per se necessaria ad intensionem debet esse solius partis seu gradus formae in eodem subiecto in quo praeexistebat forma remissa. Igitur id quod additur per intensionem, antea non praeexistebat, sed de novo fit.

4. Hinc ergo tandem concluditur hoc quod additur in intensione educi de potentia subiecti, quia non fit per creationem, sed fit in subiecto dependenter ab illo in fieri et in esse. Neque oportet quoad hoc excipere intensionem qualitatum infusarum (ut putavit Caiet., I-II, q. 52, a. 2), nam etiam illae qualitates fiunt per eductionem, ut supra probavi, disp. XVI; ergo simili modo augentur, nam est eadem utriusque ratio. Ita fit ut intensio formae sit quaedam maior eductio eius de potentia subiecti, quae vocatur additio, comparando terminum huius mutationis ad rem praeexistentem; eductio autem vocatur per comparationem ad subiectum in quo et ex quo fit talis mutatio. Atque eadem eductio vocatur maior radicatio talis formae in eodem subiecto, quia qualitas quae plures habet gradus iam actu eductos de potentia subiecti, magis illi dominatur magisque habet entitatem suam in illo radicatam. Specialiter autem in hac locutione denotatur hanc additionem quae per intensionem fit non esse meram aggre-

mera agregación de diversas cualidades en una misma parte del sujeto, sino que es educción de una sola e idéntica forma según sus diversos grados o partes, de los cuales se compone una forma una *per se,* y se dice que, cuanto más íntegra se hace, tanto más se arraiga en el sujeto.

5. Y muchos modernos estiman que puede exponerse de este modo la opinión de Santo Tomás acerca de la intensificación de las formas por mayor arraigamiento en un mismo sujeto. Porque, en este sentido y no en otro, puede ser verdadera esa opinión, y parece que las palabras de Santo Tomás no están en contradicción con dicho sentido. Efectivamente, en I-II, q. 52, a. 2, se expresa así: *Esta clase de aumento de los hábitos y de otras formas no se produce por adición de una forma a otra, sino por el hecho de que el sujeto participa de una sola e idéntica forma en mayor o menor medida.* Pero el su jeto no puede participar en mayor o menor medida de una sola e idéntica forma, a no ser en cuanto tal forma es educida de su potencia en mayor o menor medida, y, consecuentemente, porque posee más o menos entidad de la forma actual, cosa que es imposible entender sin alguna adición. Y no parece que Santo Tomás niegue esa adición en sentido universal, sino que niega la adición de una forma a otra, es decir, la mera agregación de varias cualida-
siguen esta opinión, como Egidio, I *De Generat.,* q. 26; Janduno, lib. VIII *Phys.,*
des o grados enteramente semejantes, de acuerdo con el sentido arriba impugnado en la opinión segunda, que se ha tratado en la sec. 1. Y, según esta interpretación y estas palabras, puede exponerse a Santo Tomás, siempre que en otros lugares parece negar la adición, aunque, para confesar la verdad, a veces parece que sus expresiones presentan mayor dificultad.

Si la intensificación se produce por sucesión continua

6. *Opinión de algunos.*— En segundo lugar puede dudarse, sobre esta intensificación o educción de la cualidad, a ver si, por no hacerse toda simultáneamente, se produce por una sucesión continua o discreta. Algunos piensan que no puede hacerse de modo continuo, sino únicamente por mutaciones instantáneas y discretas. Así lo sostiene Soncinas, VIII *Metaph.,* q. 21; le siguen algunos tomistas, y lo atribuyen a Santo Tomás, VIII *Phys.,* lec. 5, donde dice que no es posible que una cosa aumente o disminuya de modo continuo. Se cita asimismo al Comen-

gationem diversarum qualitatum in eadem parte subiecti, sed esse eductionem unius et eiusdem formae secundum diversos gradus seu partes eius, ex quibus forma per se una componitur, et quo magis integra efficitur, eo magis radicari in subiecto dicitur.

5. Et iuxta hunc modum existimant multi recentiores exponi posse D. Thomae sententiam de intensione formarum per maiorem radicationem in eodem subiecto. Nam hoc sensu et non alio potest habere verum illa sententia, et verba D. Thom. huic sensui non videntur contradicere. Nam I-II, q. 52, a. 2, sic ait: *Huiusmodi augmentum habituum et aliarum formarum non fit per additionem formae ad formam, sed fit per hoc, quod subiectum magis vel minus participet unam et eadem formam.* Non potest autem subiectum magis vel minus participare unam et eamdem formam, nisi quatenus talis forma magis vel minus educta est de potentia eius, et consequenter quia plus vel minus habet de entitate actualis formae, quod non potest intelligi sine aliqua additione. Quam non videtur D. Thomas in universum negare, sed negat additionem formae ad formam, id est, meram aggregationem plurium qualitatum aut graduum omnino similium, iuxta sensum superius impugnatum in opinione secunda, tractata in sect. 1. Et iuxta hanc interpreationem et haec verba, potest exponi D. Thom. quandocumque alibi videtur additionem negare, quamquam, ut verum fatear, interdum difficilius loqui videatur

Fiatne intensio successione continua

6 *Aliquorum sententia.*— Secundo, dubitari potest circa hanc intensionem seu eductionem qualitatis, cum non simul tota fiat, an fiat per successionem continuam vel discretam. Aliqui censent non posse continue fieri, sed solum per mutationes instantaneas et discretas. Ita tenet Soncinas, VIII Metaph., q. 21; et sequuntur aliqui thomistae, et tribuunt D. Thomae, VIII Phys., lect. 5, ubi ait non esse possibile aliquid continue augeri vel minui. Citatur

tador, VIII *Phys.*, com. 6, donde da a entender que la intensificación no es un movimiento continuo, sino una pluralidad de alteraciones. E incluso se cita a Aristóteles, VIII de la *Física*, texto 23, el cual dice que es imposible que una cosa aumente o disminuya siempre, sino que entre esos extremos se da un medio. La razón de esta opinión consiste en que la cualidad, al principio de producirse, se hace, mediante una mutación indivisible y en un instante, en algún grado suyo; luego posteriormente aumenta por mutaciones semejantes; luego no puede aumentar de manera continua. Se demuestra el primer antecedente, ya porque una realidad permanente comienza por lo primero de su ser, según Aristóteles, VIII de la *Física*, texto 69, ya también porque en estas cualidades se da un mínimo de intensidad, que necesariamente debe producirse de modo indivisible desde el principio, y, por tanto, mediante una mutación indivisible y momentánea. La primera consecuencia se prueba, ya porque el segundo grado, que se añade al primero por intensificación, es proporcional a él e igualmente indivisible; ya también porque el agente puede obrar en cualquier instante siguiente tanto cuanto obró en el primero, o incluso más, ya que en sí es igualmente potente y el paciente está más dispuesto; luego, así como en el primer instante produjo con una acción instantánea un determinado grado de calor, igualmente lo aumentará después mediante una acción semejante o proporcional. Se prueba asimismo la segunda consecuencia, ya porque las mutaciones indivisibles no pueden continuarse, ya también porque, en otro caso, al final de la acción la cualidad sería infinitamente intensa, puesto que en cualquier instante se le habría añadido un grado igual, y en una sucesión continua hay infinitos instantes. Así, pues, según esta opinión, la escala intensiva de la cualidad sólo está compuesta de grados indivisibles en un número determinado, por ejemplo, ocho o diez, y, mediante otras tantas mutaciones indivisibles, se consuma toda esa escala, y mediante cada una de ellas, después de la primera producción, aumenta o se intensifica.

7. *Se rechaza la opinión expuesta.*— Pero esta opinión es falsa y contraria a la opinión común de los filósofos. Por ello debe advertirse que aquí no se pregunta si la intensificación de la cualidad desde el grado mínimo hasta el máximo

etiam Commentator, VIII Phys., com. 6, ubi significat intensionem non esse unum motum[1] continuum, sed plures alterationes. Immo etiam citatur Arist., VIII Phys., text. 23, dicens impossibile esse aliquid augeri vel minui semper, sed inter ea esse medium. Ratio autem huius sententiae est quia qualitas cum in principio fit, per indivisibilem mutationem et in instanti fit in aliquo gradu suo; ergo postea per similes mutationes augetur; ergo non potest augeri continue. Primum antecedens probatur, tum quia res permanens incipit per primum sui esse, ex Aristotele, VIII Phys., text. 69; tum etiam quia in his qualitatibus datur minimum secundum intensionem, quod necesse est a principio indivisibiliter fieri, atque adeo per mutationem indivisibilem et momentaneam. Prima vero consequentia probatur, tum quia gradus secundus, qui per intensionem additur primo, est proportionalis illi et aeque indivisibilis; tum etiam quia agens tantum potest agere in quolibet instanti sequenti, quantum in primo, vel etiam magis, quia est in se aeque potens, et passum est magis dispositum; ergo, sicut in primo instanti subita actione produxit certum gradum caloris, ita postea illum auget per similem seu proportionalem actionem. Secunda item consequentia probatur, tum quia mutationes indivisibiles non possunt continuari. Tum etiam quia alias in fine actionis qualitas esset infinite intensa, nam in quolibet instanti aequalis gradus illi esset additus; sunt autem in continua successione infinita instantia. Itaque iuxta hanc opinionem, latitudo intensiva qualitatis solum est composita ex indivisibilibus gradibus in quodam definito numero, octo, verbi gratia, aut decem, et per totidem mutationes indivisibiles, tota illa latitudo consummatur et per singulas post primam productionem augetur seu intenditur.

7. *Improbatur allata sententia.*— Haec vero sententia falsa est et contra communem philosophorum sententiam. Quapropter advertendum est hic non quaeri an intensio qualitatis a minimo gradu usque ad sum-

[1] *Medium* en otras ediciones. (N. de los EE.)

se produce necesariamente con una mutación continua; pues está claro que eso no es necesario, ya que puede ocurrir que en alguna ocasión se interrumpa la intensificación y después se prosiga en ella, como consta por experiencia; y en este sentido hablan de la discontinuidad de la alteración o del aumento Aristóteles y el Comentador, en los lugares citados. Por tanto, la cuestión es si la alteración puede producirse por una sucesión continua, y, consecuentemente, si, concurriendo todos los requisitos, sucede así por parte del agente natural y del paciente, o si eso repugna siempre por parte de la cualidad misma.

8. *La intensificación de la cualidad puede hacerse de manera sucesiva y continua.*— En este sentido hay que decir que la escala intensiva de la cualidad, en lo que de ella depende, puede adquirirse con una sucesión continua y así se adquiere frecuentemente en las alteraciones físicas. Esta afirmación está en conformidad con Aristóteles, en los libs. V y VI de la *Física*, donde enumera la alteración entre los movimientos físicos, los cuales son divisibles según el tiempo y requieren continuidad; y el Comentador, III *Phys.*, texto 6, dice que la continuidad pertenece a la razón de movimiento, concretamente del que sea uno *per se* y propiamente. Porque Aristóteles, VI de la *Física*, exigió esta condición para la unidad del movimiento. Pues, si las mutaciones son discontinuas, con ellas no podrá componerse un movimiento que sea verdadera y propiamente uno, sino a lo sumo a manera de número o cantidad discreta. Igual piensa Santo Tomás en los mismos pasajes, y casi todos los autores que admiten una escala gradual en estas cualidades siguen esta opinión, como Egidio, I *De Generat.*, q. 26; Janduno. lib. VIII *Phys.*, q. 8, los cuales, empero, afirman sin motivo que la extensión de la cualidad es necesariamente discreta, aunque sea continua la intensificación; pero, por lo que se ha de decir, resultará claro que lo primero es también falso.

9. Así, pues, se prueba la conclusión, en primer lugar, por experiencia; en efecto, vemos que la mano aproximada al fuego se calienta y siente el calor cada vez más. Quizá se diga que la discontinuidad se produce por unos pequeños intervalos imperceptibles. Pero, en primer lugar, así como esto se afirma gratuitamente y sin un experimento o una razón eficaz, así también se desprecia con facilidad. En segundo lugar, pregunto por qué durante esos pequeños intervalos cesa el

mum necessario fiat una mutatione continua; constat enim id non esse necessarium; fieri enim potest ut aliquando interrumpatur intensio et iterum postea in ea procedatur, ut experientia constat; quo sensu loquuntur de discontinuatione alterationis vel augmentationis Aristoteles et Commentator locis citatis. Quaestio ergo est an alteratio fieri possit continua successione, et consequenter an, concurrentibus omnibus requisitis, ex parte naturalis agentis et passi ita fiat, an vero ex parte ipsius qualitatis semper id repugnet.

8. *Intensio qualitatis successive et continue fieri potest.*— In quo sensu dicendum est latitudinem intensivam qualitatis, quantum est ex se, acquiri posse successione continua et ita frequenter acquiri in physicis alterationibus. Haec assertio est consentanea Aristoteli, in V et VI Phys., ubi alterationem numerat inter physicos motus, qui divisibiles sunt secundum tempus et continuationem requirunt; et Commentator, III Phys., text. 6, ait continuationem esse de ratione motus, scilicet, qui per se et proprie unus sit. Hanc enim conditionem postulavit Arist., VI Phys., ad unitatem motus. Nam, si mutationes sunt discontinuae, non poterit ex illis componi motus qui vere et proprie unus sit, sed ad summum ad modum numeri vel quantitatis discretae. Et idem sentit D. Thom. eisdem locis, et omnes fere auctores qui ponunt in his qualitatibus latitudinem graduum hanc sententiam sequuntur, ut Aegid., I de Generat., q. 26; Iand., lib. VIII Phys., q. 8. Qui tamen sine causa dicunt extensionem qualitatis necessario esse discretam, quamvis intensio sit continua; sed illud primum etiam falsum esse constabit ex dicendis.

9. Conclusio ergo probatur primo experientia; nam videmus manum igni approximatam magis ac magis calefieri et calorem ipsum sentire. Dicent fortasse discontinuationem fieri per morulas imperceptibiles. Sed hoc imprimis sicut gratis et sine experimento vel efficaci ratione dicitur, ita facile contemnitur. Deinde interrogo cur in

agente en su acción, y por qué vuelve de nuevo a ella. Porque no es un agente voluntario para cesar ahora de obrar y después obrar nuevamente, según su arbitrio; ni tampoco es posible dar razón por parte de él; porque supongo que siempre posee la misma virtud e igual o mayor proximidad al paciente. Y, de igual modo, supongo que no existe razón por parte del medio, ya que es idéntico. Finalmente, no puede darse razón por parte del paciente, porque también él es idéntico y está igualmente dispuesto, o más, a recibir la acción del agente. Algunos responden que la razón debe tomarse de la disposición del paciente, disposición que no es igual en el punto en que el agente repite su acción intensiva, sino que entonces el paciente ya está más dispuesto que en el tiempo anterior. Y si se pregunta quién dispuso en mayor medida al paciente, contestan que es el mismo agente el que produjo esa mayor disposición. De ahí resulta que, según esta opinión, aunque el agente que intensifica la forma cese, durante algunos pequeños intervalos, en su acción propia de intensificar tal forma, sin embargo no cesa absolutamente de obrar, ya que siempre está disponiendo al paciente a fin de que sea más idóneo para recibir otro grado de intensificación.

10. Pero quienes así responden, en primer lugar no se expresan consecuentemente, ya que esa disposición que se produce en el sujeto debe hacerse necesariamente de manera continua en cada una de las partes del tiempo que median entre una y otra acción intensiva. En efecto, si no se produce continuamente, preguntaré otra vez por qué se interrumpe esa acción y por qué el agente vuelve de nuevo a ella, y entonces, o habrá que recurrir a otra disposición anterior, a propósito de la cual se repetirá la misma cuestión, con lo que se incurrirá en un proceso al infinito, o habrá que buscar otra razón de tal interrupción. Y si esa disposición se produce en una acción continua, ¿por qué no decir lo mismo de la propia acción intensiva, sin una multiplicación superflua de tales acciones? Tanto más cuanto que, si la acción que tiende a tal disposición no puede ser sino una alteración, ya que no es una moción local del paciente mismo —como doy por supuesto—, entonces la continuidad de dicha acción no puede ser sino una intensificación, porque no es una extensión, pues hablamos de una acción que se realiza sobre un

illis morulis cesset agens ab actione sua, et cur iterum ad illam redeat. Non enim est agens voluntarium, ut pro suo arbitrio nunc cesset ab agendo, postea iterum agat; nec etiam ex parte eius potest reddi ratio, nam suppono habere semper eamdem virtutem et aequalem vel maiorem propinquitatem ad passum. Et eodem modo suppono non esse rationem ex parte medii, quia est idem. Nec denique potest reddi ratio ex parte passi, quia etiam illud est idem, et aeque vel magis dispositum ad recipiendam actionem agentis. Respondent aliqui rationem sumendam esse ex dispositione passi, quae non est aequalis in eo puncto in quo agens iterat actionem intensivam, sed iam tunc passum est magis dispositum quam esset in tempore antecedenti. Quod si interroges a quo fuerit passum magis dispositum, respondent ipsummet agens illam maiorem dispositionem effecisse. Quo fit ut iuxta hanc sententiam, licet agens quod intendit formam cesset in aliquibus morulis a propria actione intendendi talem formam, non vero cesset simpliciter ab agendo, quia semper disponit passum ut magis idoneum sit ad alium gradum intensionis recipiendum.

10. Sed qui ita respondent, imprimis non constanter loquuntur, nam illa dispositio quae fit in subiecto necessario debet continue fieri in singulis partibus temporis quae inter unam et aliam actionem intensivam intercedunt. Nam si non fit continue, interrogabo rursus cur interrumpatur illa actio et cur iterum agens ad illam redeat, et vel recurrendum erit ad aliam priorem dispositionem, de qua eadem redibit quaestio, et sic procedetur in infinitum, vel quaerenda erit alia ratio talis interruptionis. Si autem illa dispositio fit in actione continua, cur non dicetur idem de ipsamet actione intensiva, sine multiplicatione superflua talium actionum? Eo vel maxime quod, si illa actio quae ad talem dispositionem tendit non potest esse nisi alteratio aliqua, quia non est localis motio ipsius passi, ut suppono, ergo continuitas illius actionis esse non potest nisi intensio, quia non est extensio, loqui-

mismo sujeto según una misma parte; luego esa opinión admite ya la continuidad en la acción intensiva de una disposición. Añádase que tal disposición previa a la intensificación de otra cualidad, por ejemplo, el calor, es enteramente ficticia; en efecto, ¿qué puede ser esa disposición, sino otra cualidad? Luego hay que detenerse necesariamente en alguna cualidad primera, para la cual no haya disposición previa; por tanto, la intensificación de esa cualidad primera no puede interrumpirse por defecto de la disposición, o producirse de nuevo por una mayor disposición del sujeto. Mas, entre las cualidades físicas de este tipo, parecen encontrarse sobre todo el calor y otras cualidades primeras, pues, aunque el enrarecimiento, por ejemplo, parezca ser una disposición para el calor, no obstante, hablando en absoluto, no es una disposición previa, sino consiguiente; pues, cuando el calor se produce esencialmente, no se produce mediante la rarefacción, sino que más bien la rarefacción sigue a la producción del calor. El mismo argumento resulta manifiesto en el caso de la luz, que no requiere en el aire puro ninguna disposición aparte de la diafanidad connatural al aire.

11. De ahí se toma, además, un argumento evidente, pues el sol, cuando sale, no sólo asciende, por ejemplo, hacia nuestro hemisferio, sino que también se va acercando continuamente cada vez más a este aire; luego continuamente lo ilumina cada vez más, sin que pueda mediar una interrupción por parte de la disposición del paciente, ya porque esencialmente no se requiere en el paciente ninguna disposición nueva, ya asimismo porque, si sucede que en el aire hay vapores o algo semejante que impida la iluminación perfecta, el sol no lo disipa sino mediante la acción de iluminar; luego esta acción e intensificación de la luz se produce de modo continuo. Responde Soncinas, en el pasaje arriba citado, que entonces la interrupción de la acción no procede de la disposición del paciente, sino de la naturaleza de la cualidad misma, que no puede producirse de manera continua por el hecho de estar compuesta de grados indivisibles. Pero es al contrario; porque, si fuese así, no podría aducirse una razón natural de que la intensificación se produzca con esos pequeños intervalos, y no con otros mayores, o mejor, de que todas esas mutaciones no se realicen simultáneamente en un mismo instante. Lo explico así: concedamos que el sol, en este instante, ha producido el segundo grado

mur enim de actione quae fit circa idem subiectum secundum eamdem partem; ergo iam illa sententia admittit continuitatem in actione intensiva alicuius dispositionis. Adde quod talis dispositio praevia ad intensionem alterius qualitatis, verbi gratia, caloris, est plane conficta; quid enim esse potest illa dispositio, nisi alia qualitas? Ergo sistendum necessario est in aliqua prima qualitate, ad quam non sit praevia dispositio; ergo intensio illius primae qualitatis non potest interrumpi ex defectu dispositionis, vel iterum fieri ob maiorem dispositionem subiecti. Inter qualitates autem physicas huiusmodi videntur maxime esse calor et aliae primae qualitates, nam licet raritas, verbi gratia, videatur esse dispositio ad calorem, tamen, per se loquendo, non est dispositio praevia, sed consequens; quando enim calor per se fit, non fit media rarefactione, sed potius ad effectionem caloris consequitur rarefactio. Idem argumentum est manifestum in lumine, quod in aere puro nullam dispositionem requirit praeter diaphaneitatem connaturalem aeri.

11. Ex quo praeterea sumitur evidens argumentum, nam sol, dum oritur et ascendit, verbi gratia, in nostrum hemisphaerium, et continue magis ac magis fit propinquius huic aeri; ergo continue magis ac magis eum illuminat, nec ex parte dispositionis passi potest intervenire interruptio, tum quia per se nulla requiritur in passo nova dispositio; tum etiam quia, si contingat esse in aere vapores vel aliquid simile impediens perfectam illuminationem, illud ipsum non dissipatur a sole nisi media actione illuminandi; haec ergo actio et intensio luminis continue fit. Respondet Soncinas supra tunc interruptionem actionis non provenire ex dispositione passi, sed ex natura ipsius qualitatis, quae non potest continue fieri, eo quod ex indivisibilibus gradibus componatur. Sed contra; nam, si hoc ita esset, non posset naturalis ratio reddi cur intensio fiat per illas morulas et non per maiores, vel potius cur omnes illae mutationes non fiant simul in eodem instanti. Quod ita declaro: demus solem in hoc instanti fecisse secundum gradum luminis, et per aliquod tempus

de luz y durante algún tiempo posterior cesa, y, pasado algún tiempo, en otro instante produce el tercer grado; entonces, como entre esos dos instantes media un tiempo definido, que puede dividirse en dos partes que se continúan en algún instante intermedio entre esos dos extremos, pregunto por qué el sol no produjo el tercer grado de luz en aquel instante intermedio. Porque ello no repugna ya por parte de la forma, puesto que ya se admite una acción interrumpida por alguna partícula de tiempo, y se admite también que esos grados indivisibles se producen por dos acciones indivisibles discretas, para las cuales es indiferente que el tiempo que media entre ellas sea más largo o más breve. Puede hacerse un argumento idéntico a propósito de cualquier instante concreto; porque entre dos instantes cualesquiera media un tiempo, en el cual pueden señalarse unos instantes anteriores, y así hasta el infinito. Consiguientemente, a partir de las causas naturales no es posible aducir la razón de esa acción, sino que será preciso recurrir a la causa primera, que determine cada uno de los instantes en que han de repetirse las mutaciones con las que se produce la intensificación, cosa que, en verdad, no es filosófica, sobre todo cuando no obliga a ello ninguna razón o experiencia. De ahí se sigue, además, en esa opinión que todos los grados se producen simultáneamente en el mismo instante, pues, como diré más abajo, por parte de la forma no repugna el ser producida de ese modo, como tampoco repugna el existir simultáneamente; tampoco repugnará por parte del agente o del paciente, toda vez que, pasado algún tiempo, se producen esos grados sin que haya tenido lugar ninguna otra mutación en el paciente o en el agente; luego, por parte del agente, había suficiente virtud y capacidad en el paciente; luego esa sucesión e interrupción de tiempo es improcedente.

12. Con esto, pues, queda suficientemente probado, por experiencia y *a posteriori*, que la intensificación de la cualidad puede realizarse por una sucesión continua. La razón *a priori* debe tomarse del principio contrario al fundamento de la primera opinión. Porque la escala intensiva de la cualidad no se compone de un determinado número de grados indivisibles, sino que es divisible hasta el infinito, en igual proporción que la línea u otra cantidad continua. Pues, así como en la línea hay infinitas partes proporcionales, igualmente las hay en la escala intensiva

subsequens cessare, et post aliquod tempus in alio instanti efficere tertium gradum; et tunc cum inter illa duo instantia mediet definitum tempus, quod potest dividi in duas partes quae continuantur in aliquo instanti medio inter illa duo extrema, interrogo cur sol non produxerit tertium gradum luminis in illo instanti medio. Nam ex parte formae iam id non repugnat, cum iam ponatur interrupta actio per aliquam particulam temporis, et gradus illi indivisibiles ponantur fieri per duas actiones indivisibiles discretas, ad quas impertinens est quod tempus inter eas positum sit longius aut brevius. Et idem argumentum fieri potest de quocumque instanti signato; nam inter quaelibet duo instantia mediat tempus, in quo possunt priora instantia designari, atque ita in infinitum. Non potest ergo ex naturalibus causis ratio talis actionis reddi, sed oportebit recurrere ad primam causam, quae determinet singula instantia in quibus iterandae sunt mutationes quibus fit intensio, quod sane philosophicum non est, praesertim ubi nulla ratio vel experientia cogit. Unde ulterius sequitur, in illa sententia, omnes illos gradus simul in eodem instanti fieri, quia, ut infra dicam, ex parte formae non repugnat sic fieri, sicut non repugnat simul esse; nec etiam repugnabit ex parte agentis aut passi, quandoquidem post transactum aliquod tempus, nulla alia facta mutatione in passo vel agente, fiunt illi gradus; ergo ex parte agentis erat sufficiens virtus et capacitas in passo; ergo illa successio et interruptio temporis est impertinens.

12. Ex his ergo satis probatur experientia et a posteriori intensionem qualitatis successione continua fieri posse. Ratio vero a priori petenda est ex principio contrario fundamento primae sententiae. Latitudo enim intensiva qualitatis non componitur ex certo numero indivisibilium graduum, sed est in infinitum divisibilis, eadem proportione qua linea vel alia quantitas continua. Sicut enim in linea sunt infinitae partes proportionales,

del calor, aunque no estén separadas por su situación, como las partes de la línea, sino por la sola composición y escala entitativa. Que la escala intensiva es de esta clase nos lo ponen de manifiesto el movimiento y la adquisición de tal forma. Y no podemos dar otra razón *a priori* de esa composición, fuera de las que se han aducido arriba a propósito de la escala intensiva de las formas; porque la naturaleza de estas cualidades consiste en que tengan este modo de entidad y composición, y no puede demostrarse que en esa composición exista más repugnancia que en la composición que la línea tiene de sus partes divisibles hasta el infinito. Por tanto, supuesta esa composición de las partes de la cualidad según la intensificación, no resulta difícil entender que según ellas pueda producirse una intensificación continua. Porque, señalada una parte cualquiera de esa cualidad, puede señalarse otra menor, ya que es divisible hasta el infinito; luego también cualquier parte menor puede adquirirse en un tiempo más breve, y una mayor en un tiempo mayor, y de esa manera toda la intensificación se lleva a cabo en una sucesión continua.

13. De ahí resulta que, aun cuando en estas cualidades solemos nosotros hacer una división mental en ocho o diez grados, para poder hablar de ellas, no obstante, cada uno de esos grados no son indivisibles, sino que vienen a ser como unas partes iguales, lo mismo que en la línea hacemos la división en palmos, o en el tiempo la hacemos en horas, las cuales, empero, son divisibles hasta el infinito. Y, de esta manera, cuando un calor de dos grados se intensifica sucesivamente, no llega inmediatamente a los tres, sino que primero alcanza los dos y medio, y antes adquiere la cuarta parte del tercer grado, y así hasta el infinito.

14. *Objeción.*— Se dirá que, aunque con esto se explica suficientemente que la sucesión continua no repugna a la intensificación en lo que respecta a la escala de la forma, sin embargo todavía no se ha dado una razón suficiente de que esa escala de la forma se realice de modo sucesivo; pues, aunque esas partes de la forma sean realmente distintas y divisibles de la manera indicada, no obstante pueden producirse todas simultáneamente, como también las partes de la línea son distintas y divisibles hasta el infinito, y, a pesar de eso, pueden producirse de modo simultáneo, o como en el calor, las partes que tiene en la superficie, según

ita etiam sunt in latitudine intensiva caloris, licet non sint situ disiunctae sicut partes lineae, sed sola compositione et latitudine entitativa. Huiusmodi autem esse latitudinem intensivam manifestat nobis motus et acquisitio talis formae. Neque aliam rationem a priori illius compositionis reddere possumus, praeter eas quae de latitudine intensiva formarum in superioribus adductae sunt; nam haec est natura harum qualitatum, quod nimirum habeant hunc modum entitatis et compositionis, in qua nulla potest ostendi repugnantia, magis quam in compositione lineae ex suis partibus in infinitum divisibilibus. Supposita ergo tali compositione partium qualitatis secundum intensionem, non est difficile intelligere, secundum eas posse fieri intensionem continuam. Quia signata qualibet parte illius qualitatis potest signari alia minor, eo quod sit divisibilis in infinitum; ergo etiam quaelibet pars minor potest breviori tempore acquiri, et maior in maiori, atque ita tota intensio fieri successione continua.

13. Quo fit ut, licet in huiusmodi qualitatibus soleant a nobis mente dividi octo vel decem gradus, ut de illis loqui possimus, singuli tamen gradus non sint indivisibiles, sed sint veluti partes aequales, sicut in linea dividimus palmos aut in tempore horas, quae tamen in infinitum divisibiles sunt. Atque ita, quando calor ut duo intenditur successive, non fit immediate ut tria, sed prius fit ut duo et dimidium, et prius acquirit quartam partem tertii gradus, et sic in infinitum.

14. *Obiectio.*— Dices, quamvis hinc sufficienter declaretur successionem continuam non repugnare intensioni ex parte latitudinis formae, tamen nondum esse sufficientem rationem datam, cur illamet latitudo formae successive fiat; nam, licet illae partes formae in re sint distinctae et sint divisibiles illo modo, nihilominus possunt omnes simul fieri, sicut partes lineae etiam sunt distinctae, et divisibiles in infinitum, et nihilominus simul produci possunt, vel sicut in calore partes quas habet in superficie, se-

la extensión, son distintas y divisibles hasta el infinito, igual que las partes de la superficie, y, sin embargo, todas pueden producirse simultáneamente; pues acontece que toda la superficie se calienta al mismo tiempo. Se confirma y explica por la razón, porque todos esos grados de intensidad permanecen simultáneamente en el mismo sujeto, y, si dependen del agente en su conservación, también dura de modo simultáneo en cualquier instante toda la acción mediante la cual se producen, no obstante la distinción de partes y la divisibilidad de esa escala; luego por la misma razón pueden producirse simultáneamente sin sucesión alguna. La consecuencia es patente, ya porque no existe mayor razón para la conservación que para la primera producción, ya también porque las partes de la acción o mutación no tienen entre sí, para ser producidas simultáneamente, mayor repugnancia que las partes del término para existir simultáneamente, porque toda la repugnancia de las acciones debe tomarse de los términos. Luego todas las partes de esa acción pueden hacerse de manera simultánea sin sucesión alguna; luego por ese solo capítulo no se da una razón suficiente de esta sucesión continua.

15. Se responde, en primer lugar, que esta dificultad tiene igual validez acerca de la sucesión discreta que de la continua, pues la razón aducida tiende a demostrar que todos los grados se producen simultáneamente y sin tal sucesión. Además, decimos que la razón aducida concluye legítimamente que, por parte de la sola escala intensiva de la misma cualidad, no hay repugnancia en que la cualidad intensificable, ya en toda su escala, ya en algunos de sus grados, se produzca simultáneamente. Esto lo confirma también la experiencia; en efecto, la luz se produce instantáneamente en algunos grados de intensidad, y nuestra voluntad puede prorrumpir súbitamente en un fervoroso e intenso acto de amor. Y esto no va en contra de lo dicho, pues únicamente hemos afirmado que la intensificación de la cualidad puede realizarse de manera continua; y ambas cosas pueden ser verdaderas, puesto que las dos proposiciones son indefinidas. Y si se pregunta qué modo de producción es más natural a la cualidad o a su intensificación, respondo que, según las diversas características de las cosas que concurren a tal acción, es más connatural uno u otro de los modos indicados. Porque, si por parte de la cualidad intensificable se considera su permanencia, y que todos sus grados pueden existir simultáneamente en el mismo sujeto, el cual posee capacidad suficiente para recibirlos y sustentarlos a todos de modo simultáneo, por esta parte es más connatural a esa cualidad el ser producida toda simultáneamente según toda su intensidad, si por parte del agente hay suficiente virtud y no existe ningún impedimento; y esto lo demuestra también suficientemente la dificultad propuesta. En cambio, si consideramos, ya sea la virtud limitada del agente, ya sea la repugnancia o indisposición del paciente, entonces es más connatural que tal intensificación se realice en una sucesión continua, de la manera que la hemos explicado.

16. *Triple razón de que la intensificación se realice sucesivamente.— Primera.—* De aquí cabe inferir tres causas por las cuales esta mutación se produce de manera sucesiva, suponiendo una escala o capacidad por parte del término; de ellas, dos son bastante ciertas, y la otra más dudosa. La primera causa es la distancia entre el agente y el paciente, distancia que disminuye con el movimiento continuo, al acercarse cada vez más el agente y el paciente; experimentamos esta causa en la iluminación del sol. La razón es que el agente limitado no obra a distancia lo mismo que de cerca, y, por eso, en una parte distante del paciente no obra al principio todo lo que absolutamente puede, sino sólo lo que puede a esa distancia; mas, como tal distancia va disminuyendo de manera sucesiva y continua, por eso también va creciendo sucesiva y continuamente el efecto en las mismas partes del paciente, y este aumento es intensivo. Esta es, pues, la primera causa de esta sucesión continua con respecto a los agentes naturales, a la cual corresponde otra proporcional en los agentes libres; pues, en cuanto son tales, no obran todo lo que pueden, sino todo lo que quieren, y, por eso, si no hay impedimento por otra parte, pueden intensificar la cualidad en una sucesión continua, aplicando cada vez más su virtud; así, la voluntad puede amar continuamente durante algún tiempo e intensificar el amor.

17. *Segunda causa de la sucesión en la intensificación.—* La segunda causa es la resistencia del sujeto mediante una cualidad contraria, o mediante otra disposición que repugna a la introducción de otra cualidad. Porque de esta raíz

cundum extensionem, distinctae sunt et divisibiles in infinitum, sicut partes superficiei, et tamen omnes possunt simul fieri; contingit enim simul calefieri totam superficiem. Et confirmatur ac declaratur ratione, nam omnes illi gradus intensionis simul permanent in eodem subiecto, et, si ab agente pendeant in conservari, simul etiam durat in quolibet instanti tota actio per quam fiunt, non obstante distinctione partium et divisibilitate illius latitudinis; ergo eadem ratione simul fieri possunt absque ulla successione. Patet consequentia, tum quia non est maior ratio de conservatione quam de prima productione; tum etiam quia partes actionis vel mutationis non magis inter se pugnant quominus simul fiant, quam partes termini quominus simul sint, quia tota repugnantia actionum sumenda est ex terminis. Ergo omnes partes illius actionis possunt simul fieri sine ulla successione; ergo ex solo illo capite non redditur sufficiens ratio huius continuae successionis.

15. Respondetur imprimis difficultatem hanc aeque procedere de successione discreta et de continua, quia ratio facta eo tendit, ut probet omnes gradus simul fieri et sine illa successione. Deinde dicimus rationem factam recte concludere ex parte solius latitudinis intensivae ipsius qualitatis non repugnare quominus qualitas intensibilis, aut secundum totam latitudinem suam, aut secundum aliquos gradus eius, simul fiat. Id quod etiam confirmat experientia; nam lumen subito fit secundum aliquos gradus intensionis, et voluntas nostra subito prorumpere potest in ferventem et intensum actum amoris. Neque hoc est contra dicta, quia solum diximus intensionem qualitatis posse continue fieri; utrumque autem verum esse potest, cum utraque sit propositio indefinita. Quod si inquiras quis modus effectionis sit magis naturalis qualitati aut intensioni eius, respondeo, iuxta diversas conditiones rerum concurrentium ad talem actionem, alterutrum ex dictis modis esse magis connaturalem. Si enim ex parte qualitatis intensibilis consideres permanentiam eius et quod omnes gradus eius possunt esse simul in eodem subiecto, quod sufficientem habet capacitatem ad omnes illos simul recipiendos et sustinendos, ex hac parte magis connaturale est tali qualitati, ut tota secundum omnem suam intensionem simul fiat, si ex parte agentis sufficiens sit virtus et nihil sit quod impediat, et hoc etiam sufficienter probat difficultas proposita. At vero si consideremus aut limitatam virtutem agentis, aut repugnantiam vel indispositionem passi, sic magis connaturale est ut talis intensio continua successione fiat, eo modo quo illam declaravimus.

16. *Quare intensio successive fiat triplex ratio.— Prima.—* Atque hinc colligere licet tres causas ob quas mutatio haec successive fit, supposita latitudine seu capacitate ex parte termini, ex quibus duae sunt certiores, alia vero magis dubia. Prima causa est distantia inter agens et passum, quae per continuum motum minuitur, dum magis ac magis appropinquant agens et passum, quam causam experimur in illuminatione solis. Et ratio est, quia agens limitatum non aeque agit in distans ac in propinquum, et ideo in partem distantem passi non agit in principio quantum absolute potest, sed solum quantum potest ad talem distantiam; quia vero illa distantia successive minuitur et continue, ideo etiam successive et continue crescit effectus in eisdem partibus passi, quod augmentum intensivum est. Haec est ergo prima causa huius successionis continuae respectu agentium naturalium, cui alia proportionalis respondet in agentibus liberis; nam quatenus talia sunt, non agunt quantum possunt, sed quantum volunt, et ideo, si aliunde non est impedimentum, possunt successione continua intendere qualitatem, magis ac magis applicando suam virtutem. Ut voluntas potest per aliquod tempus continue amare et amorem ipsum intendere.

17. *Secunda causa successionis in intensione.—* Secunda causa est resistentia subiecti per contrariam qualitatem vel per aliam dispositionem repugnantem introductioni al-

proviene con bastante frecuencia la sucesión que experimentamos en la alteración física y material; por ejemplo, un leño, aunque esté perfectamente aplicado a un fuego intensísimo, no se calienta perfectamente de manera repentina, sino sucesiva, lo cual sólo proviene de la resistencia. Pues, teniendo el agente una virtud finita, no puede superar instantáneamente la resistencia del paciente, y, por ello, cuanto menor es la resistencia del paciente, tanto más velozmente se produce la intensificación. Pero el nombre de alteración, expresado en sentido absoluto, suelen tomarlo los filósofos por la alteración física, material y sensible que tiene lugar entre los contrarios y es un tránsito para las generaciones y corrupciones; de ese modo se dice, en el lib. I *De Generat.*, que todo lo que es alterable es corruptible, y, en consecuencia, tal alteración se denomina absolutamente movimiento sucesivo, porque, así como es natural a estas cualidades el tener contrario, igualmente les es natural el intensificarse y perfeccionarse de modo sucesivo. Aquí se presentaba una especial dificultad acerca de la intensificación de los hábitos, de la cual trataré en seguida.

18. *Tercera causa de la sucesión en la intensificación.*— La tercera causa de esta sucesión puede ser la sola limitación o imperfección de la virtud del agente. Porque de ella puede provenir el que no le sea posible realizar instantáneamente todo el efecto y, por tanto, el que lo produzca poco a poco y por partes. Así, pues, esta causa difiere de las anteriores porque, excluida la resistencia del paciente, y eliminada también toda distancia entre el agente y el paciente, por el hecho preciso de que el agente tiene una virtud imperfecta, queda determinado a un modo de obrar tal que no pueda producir al mismo tiempo todos los grados de la escala de la forma, sino uno después de otro. Concurre también a ello la diferente disposición del sujeto; pues, como al principio no está dispuesto para tal cualidad, el agente no puede introducir en él sino un grado mínimo; pero mediante éste se dispone para el grado siguiente, y así, consecuentemente, mediante cada uno de los grados se dispone al siguiente más perfecto, y de esta manera la intensificación se realiza sucesivamente. Cabe presentar como ejemplo de esto la intensificación de los hábitos: pues el acto que produce al hábito no le confiere de inmediato toda la intensidad que puede, aun cuando no exista en la potencia ningún acto

terius qualitatis. Ex hac enim radice frequentius provenit successio quam in alteratione physica et materiali experimur; ut lignum etiamsi perfecte applicatum sit maximo igni, non subito perfecte calefit, sed successive, quod non provenit nisi a resistentia. Nam cum agens sit finitae virtutis, non potest resistentiam passi subito vincere, unde quo minor est passi resistentia, eo velocius fit intensio. Solet autem alterationis nomen simpliciter dictum apud philosophos sumi pro alteratione physica et materiali ac sensibili, quae fit inter contraria et est via ad generationes et corruptiones; quomodo dicitur, I de Generat., quidquid alterabile est esse corruptibile, et ideo talis alteratio simpliciter dicitur motus successivus, quia sicut naturale est his qualitatibus habere contrarium, ita etiam naturale illis est successive intendi ac perfici. Hic vero occurrebat specialis difficultas de intensione habituum, de qua statim dicam.

18. *Tertia causa successionis in intensione.*— Tertia causa huius successionis esse potest sola limitatio seu imperfectio virtutis agentis. Nam ex illa potest provenire ut non possit subito efficere totum effectum, et ideo paulatim et per partes illum efficiat. Itaque haec causa differt a praecedentibus, quia, seclusa resistentia passi et ablata etiam omni distantia inter agens et passum, ex eo praecise quod agens est imperfectae virtutis, determinatur ad talem modum agendi, ut non possit omnes gradus latitudinis formae simul efficere, sed unum post alium. Ad quod etiam concurrit varia dispositio subiecti; nam cum in principio non sit dispositum ad talem qualitatem, agens non potest in illud introducere nisi minimum gradum; per hunc autem disponitur ad gradum ulteriorem, et ita consequenter per unumquemque gradum ad alium proximum perfectiorem, atque hac ratione successive fit intensio. Exemplum huius dari potest in intensione habituum: actus enim qui efficit habitum non statim confert illi omnem intensionem quam potest, etiamsi in potentia nullus sit actus contrarius. Nam, ut supra

contrario. Porque, según hemos dicho arriba, el primer acto produce el hábito, y no es verosímil que produzca inmediatamente un hábito igual a él en todos sus grados de intensidad; más aún: muchos piensan que el primer acto no produce nada, sino el cuarto o el quinto en virtud de los anteriores; nosotros, empero, consideramos necesario que cada uno de los actos produzca algo, y que, de no ser así, un acto posterior no puede ser ayudado por los precedentes. Añadimos, sin embargo, que es verosímil que el hábito producido mediante el primer o el segundo acto no puede ser tan perfecto o intenso como el que puede ser producido mediante varios actos semejantes. De ahí parece concluirse que el primer acto, por la sola virtud activa imperfecta, no puede producir simultáneamente una intensificación del hábito adecuada a él.

Especial dificultad acerca de la intensificación de los hábitos

19. Se dirá: luego, al menos en el caso de la intensificación de los hábitos, es verdad que no se realiza por sucesión continua, sino por mutaciones discretas; porque parece que un acto produce instantáneamente algún grado de intensidad, y después otro acto añade otra parte de intensidad, y así en los demás. Se responde que, aun cuando se conceda esto, no constituye inconveniente alguno, pues no hemos afirmado que toda la intensificación de la cualidad se produzca en una sucesión continua, y aquí interviene una causa especial para que no se realice continuamente, porque, según el número de actos que varían, así varía el número de agentes que concurren a la intensificación, y cada uno de ellos obra instantáneamente cuanto puede. Además, cabe responder negando la consecuencia, si el sentido del consiguiente es —como debe ser— que la intensificación del hábito no puede realizarse de otro modo que por mutaciones discretas.

20. Mas, para explicar ambas respuestas, advierto que es posible entender de dos maneras que cada uno de los actos posee virtud para producir o intensificar el hábito. En primer lugar, que ningún acto por sí solo es suficiente para producir un hábito igual a él en su intensidad, sino únicamente para producir algún grado del hábito en determinada proporción, como, por ejemplo, que un acto como de cuatro grados pueda introducir en una potencia totalmente desprovista de hábitos

diximus, primus actus efficit habitum, et non est verisimile efficere statim habitum sibi aequalem quoad omnes gradus intensionis; immo multi existimant primum actum nihil efficere, sed quartum vel quintum in virtute praecedentium; nos autem existimamus necessarium esse ut unusquisque actus aliquid efficiat, et alias non posse posteriorem actum iuvari a praecedentibus. Addimus tamen verisimile esse habitum qui fit per primum vel secundum actum non posse esse tam perfectum vel intensum, quantum per plures actus similes fieri potest. Unde concludi videtur primum actum ex sola imperfecta virtute activa non posse simul producere intensionem habitus sibi adaequatam.

De habituum intensione peculiaris difficultas

19. Dices: ergo saltem in intensione habituum verum est non fieri successione continua, sed per mutationes discretas; nam unus actus subito videtur efficere aliquem gradum intensionis, et postea alium actum addere aliam particulam intensionis, et sic de caeteris. Respondetur, quamquam id concedatur, nullum esse inconveniens, quia nos non diximus omnem intensionem qualitatis successione continua fieri, et hic intervenit specialis causa ob quam non continue fiat, quia quot variantur actus, tot variantur agentia concurrentia ad intensionem, et unumquodque eorum subito agit quantum potest. Deinde potest responderi negando sequelam, si sensus consequentis sit, ut esse debet, intensionem habitus non posse aliter fieri quam per mutationes discretas.

20. Ut autem explicem utramque responsionem adverto duobus modis intelligi posse habere unumquemque actum virtutem ad efficiendum vel intendendum habitum. Primo, quod nullus actus per se solus sit sufficiens ad efficiendum habitum sibi aequalem secundum intensionem suam, sed solum ad efficiendum aliquem gradum habitus in certa proportione, ut, verbi gratia, quod actus ut quatuor possit in nuda potentia introducere primum gradum habitus; in potentia

el primer grado del hábito, mientras que en una potencia que ya posee el primer grado puede introducir el segundo, y así en los restantes. Además, porque, si estos actos poseen por su naturaleza una acción perfectiva, y no corruptiva, puede también añadirse que es verosímil que cada uno de los actos produzca instantáneamente todo lo que puede, de acuerdo con la disposición y capacidad de la potencia, de suerte que, si ésta se encuentra más o menos dispuesta, o también modificada por una cualidad contraria, pueda asimismo el acto producir más o menos, aunque siempre de manera instantánea, y produzca simultáneamente todo lo que aquí y ahora puede producir en un sujeto así dispuesto. Y si estas cosas son verdaderas, de ellas se sigue legítimamente que la intensificación del hábito se realiza mediante pequeñas mutaciones discretas, y tiene validez el primer modo de responder.

21. Pero la actividad de los actos puede entenderse de un segundo modo, a saber, que la virtud activa de cada acto no esté limitada a un solo grado del hábito desigual a él, sino que pueda, en lo que de ella depende, producir un hábito igual a él en intensidad, mas de suerte que no tenga poder para realizar súbitamente un efecto que le sea adecuado, sino que vaya avanzando poco a poco de lo imperfecto a lo perfecto. Esto es verosímil, en primer lugar, porque, siendo el acto más perfecto que el hábito adquirido mediante él, no hay ninguna razón por la que, de suyo, no sea productivo de un hábito en toda su intensidad, siendo así que la virtud activa es proporcionada a la entidad de la forma y crece según cada uno de sus grados. En segundo lugar, porque, suponiendo que el primer acto no produzca un hábito igual a él en intensidad, es verosímil que el segundo acto igual aumente ese hábito, y ambas cosas resultan muy probables por experiencia, como he demostrado arriba; luego también un mismo acto que permanece en la potencia intensificará cada vez más el hábito producido por él en el primer instante. La consecuencia es patente, ya que ese acto que permanece no es menos eficaz —hablando en sentido físico— que el otro acto igual a él, y, por el hecho de haber producido algo en el primer instante, no ha quedado disminuida su virtud para que posteriormente pueda asimismo producir mientras existe, si el sujeto es capaz; luego también un mismo acto permanente puede intensificar el hábito producido por él. Parece demostrar esto también la experiencia; pues, siendo iguales las demás circunstancias, uno adquiere un hábito más firme mediante un acto duradero, en el cual perseveró mucho tiempo, que mediante un acto que transcurre en poco tiempo; luego es señal de que el mismo acto es activo, al menos cuando el hábito no ha llegado a una perfección igual a él. Y de esta manera se sigue también que el acto, en cuanto de él depende, posee virtud para producir un hábito igual a él, aunque no pueda ejercer toda esa eficacia simultáneamente, sino poco a poco, por la limitación y determinación de tal virtud, como decíamos en la tercera causa. A eso puede añadirse que no falta alguna resistencia por parte del sujeto recipiente del hábito, por su indeterminación e indiferencia, según afirmábamos antes, en la disp. XLIV. Porque, si en el agente hay virtud suficiente, resulta difícil entender por qué se determina a ese modo de obrar, siendo así que ni el sujeto le resiste de ningún modo ni a la forma le repugna la producción instantánea. En este sentido parece limitada la tercera causa, y casi coincide con la segunda, y sólo habrá diferencia en el modo de esa repugnancia o resistencia por parte del sujeto.

22. *El hábito puede intensificarse por sucesión continua, y de qué modo.*— Establecido este principio, se sigue manifiestamente que la intensificación del hábito puede realizarse también por sucesión continua. Porque, si un mismo acto que permanece en la potencia puede intensificar el hábito que produjo al principio, es necesario que lo intensifique de manera sucesiva y continua un agente idéntico e igualmente aplicado; por eso tiene también la misma virtud y razón para obrar durante todo ese tiempo. Y los argumentos aducidos antes a propósito de los demás agentes tienen asimismo lugar aquí. Esto puede confirmarse sobre todo si un mismo acto aumenta continuamente en la potencia, según dijimos que es posible; pues entonces, por razón de una mayor intensificación continua, también aumentará cada vez más el hábito de modo continuado. Por último, esto parece asimismo sumamente necesario, cuando la potencia está afectada por un hábito contrario en un grado incompatible; porque entonces también ofrece resistencia mediante el hábito a la intensificación del otro hábito, y, por ello, es nece-

vero iam habente primum gradum, possit introducere secundum, et sic de caeteris. Deinde, quia isti actus ex natura sua habent actionem perfectivam et non corruptivam, addi etiam potest verisimile esse unumquemque actum subito efficere quantum potest, iuxta dispositionem et capacitatem potentiae, ita ut si illa sit magis vel minus disposita, aut etiam contraria qualitate affecta, etiam possit actus magis vel minus efficere, semper tamen subito, simulque efficiat totum quod hic et nunc potest circa subiectum sic dispositum. Quod si haec vera sunt, ex illis recte sequitur intensionem habitus fieri per mutatiunculas discretas, et procedit primus modus respondendi.

21. Secundo vero modo intelligi potest haec activitas actuum, nimirum, quod virtus activa uniuscuiusque actus non sit limitata ad unum tantum gradum habitus sibi inaequalem, sed possit, quantum est de se, efficere habitum sibi aequalem in intensione, ita tamen ut non valeat effectum sibi adaequatum subito efficere, sed paulatim procedat ab imperfecto ad perfectum. Est autem hoc verisimile, primo, quia, cum actus sit perfectior quam habitus acquisitus per illum, nulla est ratio ob quam de se non sit effectivus habitus secundum totam suam intensionem, quandoquidem virtus activa est proportionata entitati fomae et crescit per singulos gradus eius. Secundo, quia, supposito quod primus actus non efficiat habitum sibi aequalem in intensione, verisimile est secundum actum aequalem augere illum habitum, et utrumque fit valde probabile ipsa experientia, ut supra ostendi; ergo etiam idem actus perseverans in potentia magis ac magis intendet habitum a se productum in primo instanti. Patet consequentia, quia ille actus perseverans non est minus efficax, physice loquendo, quam alius actus sibi aequalis, et ex eo quod aliquid effecerit in primo instanti, non est diminuta eius virtus, quominus postea etiam possit efficere quamdiu est, si subiectum sit capax; ergo etiam idem actus perseverans potest intendere habitum a se productum. Et hoc etiam videtur ostendere experientia: nam, caeteris paribus, firmiorem habitum aliquis acquirit per diuturnum actum in quo multo tempore perseveravit, quam per actum brevi transeuntem; ergo signum est eumdem actum esse activum, saltem quando habitus non pervenit ad perfectionem ei aequalem. Atque ita etiam sequitur actum, quantum est ex se, virtutem habere ad efficiendum habitum sibi aequalem, quamquam non possit totam illam efficacitatem simul exercere, sed paulatim, propter limitationem et determinationem talis virtutis, ut in tertia causa dicebamus. Cui addi potest non deesse aliquam resistentiam ex parte subiecti susceptivi habitus, propter indeterminationem et indifferentiam eius, ut supra, disp. XLIV, asserebamus. Nam, si in agente est sufficiens virtus, difficile intellectu est cur determinetur ad illum modum agendi, si nec subiectum resistit ullo modo, nec formae repugnat instantanea productio. Atque ita videtur limitata illa tertia causa, et fere coincidit cum secunda solumque erit differentia in modo illius repugnantiae vel resistentiae ex parte subiecti.

22. *Habitus continua successione intendi potest, et quomodo.*— Hoc autem principio posito, manifeste sequitur intensionem habitus posse etiam fieri successione continua. Nam, si idem actus perseverans in potentia intendere potest habitum a se productum in principio, necesse est ut successive et continue illum intendat idem agens et aeque applicatum; unde eamdem etiam vim et rationem habet ad agendum in toto illo tempore. Et argumenta superius facta de caeteris agentibus, hic etiam locum habent. Et maxime hoc potest confirmari, si idem actus in potentia continue augeatur, ut fieri posse diximus; nam tunc ratione maioris intensionis continuae, magis etiam ac magis continue augebit habitum. Denique, hoc etiam videtur maxime necessarium, quando potentia est affecta contrario habitu in gradu incompossibili; nam tunc etiam per habitum

sario que la acción no sea instantánea, sino sucesiva; porque, en este punto, será difícil establecer una diferencia entre los hábitos contrarios y las otras cualidades opuestas, que era la dificultad anteriormente remitida a este lugar.

24. *Se destruyen los fundamentos de la sentencia opuesta.*— Al fundamento de la opinión contraria, en cuanto contiene argumentos de autoridad, ya se ha respondido; porque los doctores citados no niegan que el movimiento de alteración o de aumento pueda ser continuo, sino que niegan que siempre se produzca de manera continua, es decir, sin interrupción o durante toda la vida, o por largo tiempo, lo cual no proviene de la naturaleza intrínseca de tal movimiento o de su término, sino de la múltiple variación de las realidades y causas del universo; de esta cuestión se ocupan más ampliamente los filósofos al tratar del aumento de los cuerpos. La razón de la opinión indicada se resolverá más cómodamente en la sección siguiente.

SECCION IV

SI LA ESCALA INTENSIVA DE LAS CUALIDADES POSEE LÍMITES DEFINIDOS DE INTENSIFICACIÓN Y DE REMISIÓN

1. Los filósofos suelen tratar esta cuestión en el lib. I *Phys.*, donde se ocupan en general de los términos máximo y mínimo de todas las cosas susceptibles de aumento o de disminución. Sin embargo, en cuanto a esta parte, nos ha parecido necesaria en este lugar la presente disputación, ya para refutar el fundamento de la opinión contraria propuesto en la sección anterior, ya también porque, aun cuando el aumento extensivo, que sigue a la materia y a la cantidad, y, consecuentemente, también a su término, pertenecen a la consideración física, no obstante, el aumento intensivo hace, de suyo, abstracción de la materia y de la cantidad, y por eso incumbe propiamente al metafísico tratar tanto de él como de sus términos.

resistit intensioni alterius habitus, et ideo necesse est ut actio non sit instantanea, sed successiva; difficile enim erit differentiam in hoc constituere inter habitus contrarios, et alias qualitates oppositas, quae erat difficultas superius remissa in hunc locum.

23. *Oppositae sententiae fundamenta diruuntur.*— Ad fundamentum contrariae sententiae, quatenus auctoritates continet, responsum iam est; non enim negant illi doctores motum alterationis vel augmentationis posse esse continuum, sed negant semper continue fieri, id est, sine interruptione aut per totam vitam, aut per diuturnum tempus, quod non provenit ex intrinseca natura talis motus aut termini eius, sed ex multiplici variatione rerum et causarum universi; de qua re latius disserunt philosophi agentes de corporum augmentatione. Ratio illius opinionis solvetur commodius sectione sequenti.

SECTIO IV

AN LATITUDO INTENSIVA QUALITATUM HABEAT DEFINITOS TERMINOS INTENSIONIS ET REMISSIONIS

1. Haec quaestio tractari solet a philosophis in I Phys., ubi generatim disputant de terminis maximo et minimo rerum omnium quae augmentum vel decrementum suscipere possunt. Tamen, quoad hanc partem hoc loco visa est necessaria haec disputatio, tum propter solvendum fundamentum contrariae sententiae propositum in sectione praecedenti, tum etiam quia, licet augmentum extensivum, quod materiam et quantitatem consequitur, et consequenter etiam eius termini, ad considerationem physicam pertineant, tamen augmentum intensivum ex se abstrahit a materia et quantitate, ideoque tam de illo quam de terminis eius ad metaphysicum agere per se pertinet.

Sentido de la cuestión

2. El sentido de la cuestión es ver si la cualidad que posee una escala intensiva determina para sí misma algún grado preciso o parte de su entidad, que ella exija, como mínimo, para poder ser producida, de suerte que no pueda ser producida o conservada más débil, y en esto consiste el que la cualidad tenga un término mínimo. Y el tener un término máximo consiste en que se dé algún término de esa entidad más allá del cual no pueda continuar su intensificación. Y, aunque los filósofos suelen distinguir dos clases de términos de magnitud grande y de magnitud pequeña, a saber, el intrínseco y el extrínseco, y, en el caso de la magnitud pequeña, denominan mínimo a lo que sí es (pequeño), o máximo a lo que no lo es, mientras que, en el caso de la magnitud grande, llaman máximo a lo que sí es (grande), y mínimo a lo que no lo es, sin embargo, en el presente caso no tenemos necesidad de esa distinción, porque, si estas cualidades poseen términos, es cierto que son extrínsecos y no intrínsecos, según resultará claro por lo que se ha de decir.

Primera opinión, que enseña que se da un mínimo en la intensificación

3. Así, pues, con respecto al término de la magnitud pequeña, muchos piensan que estas cualidades tienen un término mínimo. Así lo defiende Soncinas, VIII *Metaph.*, q. 13; y lo mismo parece seguir Janduno, lib. VI *Phys.*, q. 15; Egidio, I *De Generat.*, q. 25; y, en dicho pasaje, Toledo, q. 7. Sin embargo, hay discrepancia entre estos autores; porque Soncinas piensa que ese mínimo es algo absolutamente indivisible en su entidad, tanto en lo que respecta a la composición de partes, de la cual carece, como en lo que concierne al modo de afectar al sujeto en mayor o menor medida, puesto que, según la opinión que explica la intensificación de esta manera, ese grado mínimo se establece como incapaz de intensificación, ya que no recibe variación en el modo de afectar, sino que goza de indivisibilidad. Pero este sentido supone la opinión falsa antes impugnada, que toda la escala intensiva se compone de grados indivisibles, motivo por el cual la omito. Si en otro sentido puede explicarse esta entidad indivisible, y

Quaestionis sensus

2. Est autem sensus quaestionis utrum qualitas habens latitudinem intensivam determinet sibi certum aliquem gradum vel particulam suae entitatis, quam, ut minimum, requirat, ut fieri possit, ita ut remissior produci aut conservari non possit, et hoc est qualitatem terminari ad minimum. Ad maximum vero terminari est quod detur aliquis terminus illius entitatis ultra quem non possit eius intensio progredi. Et, quamvis distinguere soleant philosophi duplices terminos magnitudinis et parvitatis, scilicet, intrinsecum et extrinsecum, quos in parvitate vocant minimum quod sic et maximum quod non, in magnitudine vero, maximum quod sic et minimum quod non, in praesenti vero non indigemus illa distinctione, quia, si hae qualitates habent terminos, certum est illos esse extrinsecos et non intrinsecos, ut ex dicendis constabit.

Prima sententia docens dari minimum in intensione

3. De termino ergo parvitatis multi censent has qualitates terminari ad minimum. Ita tenet Soncin., VIII Metaph., q. 13; et idem videtur sequi Iandun., lib. VI Phys., q. 15; Aegid., I de Generat., q. 25; et ibi Toletus, q. 7. Est tamen discrimen inter hos auctores; nam Soncinas putat illud minimum esse quid simpliciter indivisibile in sua entitate, tam quoad partium compositionem, qua caret, quam quoad modum afficiendi subiectum magis vel minus, quia iuxta sententiam explicantem intensionem in hunc modum, ille gradus minimus ponitur incapax intensionis, quia in modo afficiendi non recipit variationem, sed indivisibilitatem habet. Sed hic sensus supponit falsam sententiam supra impugnatam, quod tota latitudo intensiva componatur ex gradibus indivisibilibus, et ideo illam omitto. An vero in alio sensu possit haec entitas indivisibilis expli-

reducirse a la verdad, lo diré después. Por tanto, esa opinión se entiende de otra manera, a saber, que en la escala intensiva de la cualidad no puede señalarse ninguna parte que no esté compuesta de partes, y, por ello, en la misma entidad total no hay ninguna parte designable tan pequeña que no pueda señalarse otra menor; sin embargo, puede señalarse una parte tan pequeña o tan débil, que no sea posible que una menor o más débil se conserve o exista como disociada y separada de las otras partes, cosa que suele denominarse con otras palabras diciendo que no se da un grado mínimo de remisión que exista en toda cualidad, pero se da un mínimo que existe separadamente, ya que la cualidad no puede producirse o conservarse con una intensidad menor.

4. Esta opinión, así expuesta, puede defenderse. En primer lugar, porque toda realidad permanente comienza por lo primero de su ser; luego también toda cualidad intensificable; luego determina para sí un grado preciso, en el cual, como mínimo, debe ser producida en un instante, y mediante lo primero de su ser; porque, de lo contrario, si pudiera producirse siempre cada vez menor, no tendría un comienzo determinado, sino que comenzaría en un tiempo sucesivo. Es más: apenas puede entenderse que el fuego comience a introducir calor en el agua y que no produzca primeramente alguna parte determinada de calor, que sea como el fundamento de las demás. En segundo lugar, porque toda forma determina para sí misma un modo preciso y definido de ser; luego, así como la forma sustancial determina para sí de esta manera unas disposiciones precisas en un grado definido, y la potencia un acto determinado, igualmente la cualidad intensificable determina un modo o grado preciso de remisión. Se confirma, porque parece manifiesto en los actos vitales, ya que la voluntad no puede amar, o el entendimiento atender, si no es con una intensidad definida. Finalmente, por este motivo tienen estas cualidades un término máximo, a saber, porque la esencia de tal forma es limitada, y por eso determina también para sí misma un definido modo de ser; luego la misma razón existe para el término de la remisión que para el término de la intensificación.

cari et ad veritatem reduci, infra dicam. Alio ergo modo intelligitur illa sententia, nimirum, quod in latitudine intensiva qualitatis nulla possit signari pars quae non sit ex partibus composita, et ideo in ipsa totali entitate nulla sit signabilis pars ita parva, quin alia minor signari possit. Nihilominus tamen signari possit aliqua pars tam parva seu tam remissa, ut non possit minor seu remissior conservari aut esse quasi disiuncta et separata ab aliis partibus, quod aliis verbis dici solet non dari minimum gradum remissionis inexistentem in tota qualitate, dari tamen minimum separatim existentem, quia qualitas sub minori intensione fieri aut conservari non potest.

4. Haec autem sententia sic exposita suaderi potest. Primo, quia omnis res permanens incipit per primum sui esse; ergo et omnis qualitas intensibilis; ergo determinat sibi certum gradum, in quo ut minimum produci debeat in instanti, et per primum sui esse; nam alias si semper produci posset minor et minor, non haberet determinatum initium, sed in successivo tempore inciperet. Immo vix intelligi potest, quod ignis incipiat introducere calorem in aquam, et quod non primo producat aliquam determinatam partem caloris, quae sit veluti fundamentum reliquarum. Secundo, quia omnis forma determinat sibi certum ac definitum modum essendi; ergo, sicut forma substantialis hac ratione determinat sibi certas dispositiones in definito gradu, et potentia determinatum actum, ita qualitas intensibilis determinat certum modum seu gradum remissionis. Et confirmatur, nam in actibus vitalibus videtur manifestum; non enim potest voluntas amare aut intellectus attendere, nisi cum aliqua definita intensione. Tandem ob hanc causam hae qualitates terminantur ad maximum, nimirum, quia essentia talis formae limitata est, et ideo etiam sibi determinat definitum modum essendi; ergo eadem ratio est de termino remissionis quae est de termino intensionis.

Se expone la opinión contraria

5. Sin embargo, otros piensan que estas cualidades no tienen, de suyo, un término mínimo de remisión, sino que, señalada una parte cualquiera, es posible —en cuanto de ella depende— que se produzca o conserve otra menor y separada de toda intensificación ulterior. Así opina Soto, en el lib. I *Phys.*, q. 4, a. 3, concl. 5; y los Conimbricenses, I *Phys.*, c. 4, q. 1. Está en favor de esta opinión Aristóteles, lib. VI de la *Física*, c. 6, texto 53 y 54, donde prueba que, en todo movimiento de un contrario a otro, con anterioridad a cualquier ser modificado se da un movimiento, y con anterioridad a cualquier parte del movimiento se da otra menor, y de esa manera la división procede hasta el infinito o puede llegarse a la mínima parte de la mutación. Esta doctrina es general para todo movimiento verdadero y abarca la alteración, según exponen todos. Pero existe la misma razón para el término del movimiento que para el movimiento mismo, sobre todo en el movimiento de alteración intensiva, ya que el ámbito de su divisibilidad no es otro que su escala intensiva; luego tampoco en el término de tal mutación puede darse un mínimo de intensidad. Se prueba asimismo por la razón, porque en las cualidades de esta clase no se da un mínimo existente-en según la intensidad; luego tampoco se da un mínimo que exista por sí o que sea separable de una intensidad ulterior. El antecedente se ha demostrado porque la escala intensiva de la cualidad es a modo de una cosa continua, y, por eso, es divisible hasta el infinito; luego, por designación, no es posible señalar en toda la cualidad una parte mínima existente en ella.

6. La consecuencia puede probarse de varios modos. En primer lugar, por proporción con la cantidad continua, en la cual, así como no se da un mínimo que exista en ella, tampoco se da uno que exista por sí, en cuanto depende de su razón cuantitativa, y lo mismo sucede (según la opinión más verdadera) con la extensión que la cualidad tiene en la superficie o en la cantidad continua, y, así como en ella no se da una extensión mínima de una parte que exista en ella, tampoco de una que esté separada por sí; mas parece que hay la misma proporción en los grados de intensidad. En segundo lugar, porque un grado inferior en

Contraria sententia exponitur

5. Nihilominus alii sentiunt has qualitates ex se non terminari ad minimam remissionem, sed quacumque parte signata, posse, quantum est ex se, fieri aut conservari minorem et separatam ab omni ulteriori intensione. Ita opinatur Soto, in I Phys., q. 4, a. 3, concl. 5; et Conimbricenses, I Phys., c. 4, q. 1. Favetque huic sententiae Aristoteles, VI Phys., c. 6, text. 53 et 54, ubi probat in omni motu ex contrario in contrarium ante quodlibet mutatum esse dari motum, et ante quamlibet partem motus dari aliam minorem, atque ita procedere divisionem in infinitum, vel ad minimam mutationis partem deveniri posse. Quae doctrina generalis est ad omnem verum motum et alterationem comprehendit, ut omnes exponunt. Eadem autem ratio est de termino motus quae de ipso motu, praesertim in motu alterationis intensivae, quia spatium divisibilitatis eius non est aliud quam latitudo intensiva eius; ergo neque in termino talis mutationis dari potest minimum secundum intensionem. Ratione etiam probatur, quia in huiusmodi qualitatibus non datur minimum inexistens secundum intensionem; ergo neque etiam datur minimum per se existens seu separabile ab ulteriori intensione. Antecedens probatum est, quia latitudo intensiva qualitatis est ad modum continui et ideo est divisibilis in infinitum; ergo per designationem in tota qualitate non potest signari minima pars in ea existens.

6. Consequentia variis modis probari potest. Primo, ex proportione ad quantitatem continuam, in qua sicut non datur minimum inexistens, ita neque per se existens, quantum est ex ratione ipsius quantitativa, et idem est (iuxta veriorem sententiam) de extensione qualitatis quam habet in superficie vel quantitate continua, et sicut in ea non datur minima extensio partis inexistentis, ita nec per se separatae; eadem autem proportio esse videtur in gradibus intensionis. Se-

intensidad no depende esencialmente del superior, como el primero del segundo, o el segundo del tercero, sino que más bien, al contrario, el grado superior depende del inferior cuasi materialmente, porque lo supone de manera esencial. Pero esta razón tiene validez acerca de cualquier parte inferior de un grado determinado con respecto al grado ulterior; luego, cualquier parte mínima que se pueda señalar en la cualidad intensa no depende esencialmente de toda la perfección intensiva restante que se le añade; luego, hablando en absoluto, puede conservarse sin ella; luego cualquier parte cada vez menor que puede existir en toda la cualidad podría también existir por sí. Porque ésta es la única razón por la que, según la extensión, cualquier parte de la línea, por más que sea cada vez menor, en lo que de ella depende puede existir por sí misma sin las otras, ya que no depende de ellas, e igual sucede con cualquier calor mínimo en extensión; luego lo mismo ocurre con la intensidad. En tercer lugar, porque, de lo contrario, si la forma se fuese debilitando paulatinamente, y en algún instante llegase a una determinada intensidad mínima, sin poder conservarse con una intensidad menor, tal forma dejaría de existir por lo último de su ser, pues en aquel instante existiría e inmediatamente después de él no podría existir, porque en otro caso ya sería menor que la mínima, toda vez que inmediatamente después de dicho instante se haría más débil. Suelen aducirse otros argumentos para comprobar esta opinión, argumentos que se toman de la sucesión del movimiento, y de la acción uniformemente variada a través de la esfera de actividad; pero no son muy eficaces, por lo cual los omito.

Se prefiere la segunda opinión

7. Así, pues, ninguna de estas opiniones puede demostrarse de manera evidente. Pero, considerando la naturaleza de la cualidad intensiva y el modo de composición de su entidad, que hemos explicado antes, esta segunda opinión parece más probable y más apta para entender el modo de la alteración continua según el cual se realiza la intensificación o la remisión y también el modo de comienzo y desaparición de estas cualidades. Sólo debe advertirse, en primer lugar, que una cosa es hablar de estas cualidades en sí mismas, y otra en cuanto son

cundo, quia gradus inferior in intensione non pendet per se a superiori, ut primus a secundo vel secundus a tertio, sed potius e converso superior gradus pendet ab inferiori quasi materialiter, quia illum per se supponit. Haec autem ratio procedit de quacumque inferiori parte talis gradus respectu ulterioris; ergo quaecumque pars minima designabilis in qualitate intensa, per se non pendet a reliqua perfectione tota intensiva quae ei superadditur; ergo, per se loquendo, potest conservari sine illa; ergo quaelibet pars minor et minor quae potest existere in tota qualitate, posset etiam per se existere. Haec enim sola est ratio ob quam secundum extensionem quaelibet pars lineae, quantumvis minor et minor, quantum est ex se potest per se existere sine aliis, quia ab eis non pendet, et idem est de quocumque calore minimo secundum extensionem: ergo idem est de intensione. Tertio, quia alias si forma paulatim remitteretur et in aliquo instanti perveniret ad certam minimam intensionem et sub minori conservari non posset, talis forma desineret per ultimum sui esse, quia in illo instanti esset, et immediate post illud esse non posset, quia alias iam esset minor minima, nam immediate post illud instans fieret remissior. Alia argumenta fieri solent ad comprobandam hanc sententiam, sumpta ex successione motus et ex actione uniformiter difformi per sphaeram activitatis, quae non sunt adeo efficacia, et ideo illa omitto.

Posterior sententia praefertur

7. Nulla ergo ex his sententiis evidenter demonstrari potest. Considerando autem naturam qualitatis intensivae et modum compositionis entitatis eius quem supra explicuimus, haec secunda sententia probabilior videtur et aptior ad intelligendum modum alterationis continuae quo intensio vel remissio fit, et modum etiam inceptionis ac desitionis harum qualitatum. Solum est advertendum primo aliud esse loqui de his qualitatibus secundum se, aliud vero prout sunt

propiedades o disposiciones de unas formas determinadas; porque de este último modo es cierto que pueden terminar en un grado mínimo de intensidad, porque no es idéntico en todas las formas, sino que varía de acuerdo con la variedad de las formas. Pues cada forma sustancial, así como posee una determinada naturaleza y perfección intensiva, igualmente exige una determinada disposición, tanto en su especie como en su grado de intensidad, y en este sentido decimos que una cualidad puede tener un término mínimo, ya sea intrínsecamente por vía de generación, o en el estado connatural a tal forma, ya sea por lo menos extrínsecamente en el estado preternatural o de conservación, como suele denominarse. Mas ahora no consideramos la cualidad en cuanto disposición para la forma sustancial, sino en sí misma y según su entidad, y excluyendo los impedimentos extrínsecos o los agentes contrarios, y en este sentido afirmamos que la cualidad no tiene un término mínimo, pues, para que la cualidad se encuentre en su estado connatural y perfecto, debe poseer su intensidad íntegra, que puede llamarse mínima, o más bien única para el estado perfecto de tal cualidad, disminuido el cual comienza la cualidad a encontrarse en estado imperfecto, en el que, por tanto, no tiene ningún término definido de pequeñez, ya que siempre puede pasar de lo imperfecto a lo más imperfecto, e inversamente puede adquirir de manera sucesiva toda la escala de su entidad.

8. En segundo lugar, hay que considerar que una cosa es hablar de las partes de la cualidad, y otra hablar de los elementos indivisibles continuativos o terminativos de la misma. Porque opino que en esto también hay proporción entre esta escala intensiva y la extensiva: así como en ellas se dan partes divisibles hasta el infinito, así también se dan ciertos elementos indivisibles continuativos o terminativos de tales partes. Porque existe una razón completamente idéntica, y de otra manera no puede entenderse cómodamente la verdadera unión y continuidad de tales partes, ni tampoco la continuidad del movimiento en que consiste la intensificación de dicha cualidad; porque en él se dan partes y seres modificados, en los cuales es necesario que se produzca algo, y eso no puede ser sino indivisible.

proprietates vel dispositiones talium formarum; hoc enim posteriori modo certum est posse terminari ad minimum gradum intensionis, quia non est idem in omnibus formis, sed varius iuxta varietatem[1] formarum. Unaquaeque enim forma substantialis, sicut determinatam habet naturam et perfectionem intensivam, ita determinatam dispositionem postulat, tam in specie quam in gradu intensionis, et hoc modo dicimus posse qualitatem terminari ad minimum, vel intrinsece via generationis seu in statu connaturali talis formae, vel saltem extrinsece in statu praeternaturali, seu conservationis, ut vocant. Hic autem non consideramus qualitatem ut dispositionem ad formam substantialem, sed secundum se et secundum suam entitatem et seclusis extrinsecis impedimentis vel contrariis agentibus, et sic dicimus qualitatem non terminari ad minimum, quia, ut qualitas sit in suo statu connaturali et perfecto, habere debet integram intensionem suam, quae potest dici minima, vel potius unica ad perfectum statum talis qualitatis, quo diminuto incipit qualitas esse in statu imperfecto, in quo proinde nullum habet definitum terminum parvitatis, quia semper potest procedere ab imperfecto ad imperfectius, et e converso totam latitudinem suae entitatis potest successive acquirere.

8. Secundo est considerandum aliud esse loqui de partibus qualitatis, aliud vero de indivisibilibus continuativis aut terminativis eius. Opinor enim in hoc etiam servari proportionem inter hanc latitudinem intensivam et extensivam, quod sicut in eis dantur partes divisibiles in infinitum, ita etiam dantur quaedam indivisibilia continuantia vel terminantia huiusmodi partes. Est enim eadem omnino ratio, neque aliter potest commode intelligi vera unio et continuitas talium partium, neque etiam continuitas motus qui est intensio talis qualitatis; nam in eo dantur partes et mutata esse, in quibus aliquid fieri necesse est, quod non potest esse nisi indivisibile.

[1] *Veritatem* en otras ediciones. (N. de los EE.)

9. *En las formas divisibles se dan elementos indivisibles terminativos y continuativos.*— De aquí infiero que, así como en el calor de ocho grados se da un elemento indivisible de calor que establece la continuidad entre el séptimo grado y el octavo, y entre el sexto y el séptimo, y lo mismo en todos los demás grados y partes divisibles que tienen continuidad entre sí, igualmente se da un elemento último indivisible que lo termina. Además, porque el calor de ocho grados en cuanto tal comienza por lo primero de su ser, ya que comienza en el instante en que se acaba y consuma el movimiento de intensificación, en el cual es verdad decir: "Ahora no hay intensidad, e inmediatamente antes de este momento la había", e inversamente: "Ahora existe un calor de ocho grados, e inmediatamente antes de este instante no existía"; luego en ese instante se ha añadido algo que consuma y como constituye el calor de ocho grados, lo cual no puede ser sino el término indivisible del calor; porque todas las partes del calor se habían adquirido mediante todas las partes del movimiento durante todo el tiempo anterior.

10. De ahí concluimos, además, que también en el otro extremo de esa escala intensiva se da un término indivisible último o primero que inicia, y, por esa parte, termina el calor; porque existe una proporción y razón idéntica. En efecto, todo continuo finito está limitado por dos términos, y en esto se da, entre las cosas sucesivas y las permanentes, la diferencia de que, en una cosa sucesiva, esos términos son extrínsecos, ya que no existen en simultaneidad con el todo; en cambio, en una cosa permanente son intrínsecos, porque permanecen en acto con el todo y lo componen a su manera, como es manifiesto en los dos puntos extremos de una línea, e igual sucede con cualquier otro continuo permanente. Y no puede aducirse ninguna razón de que la escala intensiva de la cualidad posea elementos indivisibles continuativos y un término terminativo por parte de un extremo, y no tenga otro por la otra parte; en consecuencia, se da un término indivisible de esta escala por ambas partes. Por tanto, cuando decimos que no se da un mínimo en estas cualidades, debe entenderse de las cualidades en cuanto a alguna parte o escala divisible, que es la única que merece el nombre de cualidad; porque este indivisible debe denominarse más bien comienzo de la cualidad. Por eso,

9. *In formis divisibilibus indivisibilia dantur terminantia et continuantia.*— Atque hinc colligo quod, sicut in calore ut octo datur quoddam indivisibile caloris continuans septimum gradum cum octavo et sextum cum septimo, et sic de caeteris omnibus gradibus et partibus divisibilibus quae inter se continuantur, ita etiam datur quoddam ultimum indivisibile terminans illum. Item, quia calor ut octo ut sic incipit per primum sui esse; nam incipit in eo instanti in quo finitur et consummatur motus intensionis, in quo verum est dicere: nunc non est intensio et immediate ante hoc erat, et e converso nunc est calor ut octo et immediate ante hoc non erat; ergo in illo instanti aliquid additum est quod consummat et quasi constituit calorem ut octo, quod non potest esse nisi terminus indivisibilis caloris; nam omnes partes caloris per omnes partes motus toto tempore praecedenti acquisitae fuerant.

10. Unde ulterius concludimus etiam in alio extremo talis latitudinis intensivae dari ultimum seu primum terminum indivisibilem initiantem et ex ea parte terminantem calorem; est enim eadem proportio et ratio. Nam omne continuum finitum clauditur duobus terminis, in quo est differentia inter res successivas et permanentes, quod in re successiva illi termini sunt extrinseci, quia non sunt simul cum toto; at vero in re permanente sunt intrinseci, quia actu permanent cum ipso toto et illud suo modo componunt, ut patet in duobus extremis punctis lineae, et idem est de quolibet alio continuo permanente. Nec potest afferri ulla ratio ob quam latitudo intensiva qualitatis habeat indivisibilia continuantia, et unum terminum terminantem ex parte unius extremi, et non habeat aliud ex alia parte; datur ergo utrinque indivisibilis terminus huius latitudinis. Cum ergo dicimus non dari minimum in his qualitatibus, intelligendum est de qualitatibus quoad aliquam partem seu latitudinem divisibilem, quae tantum meretur nomen qualitatis; nam hoc indivisibile potius vo-

hablando de él, no puede negarse que se dé en la cualidad algún mínimo, incluso existente en la cualidad misma, a saber, ese indivisible en el cual (por así decirlo) viene como a incoarse y cuasi fundamentarse toda la escala intensiva de la cualidad. Por ejemplo, si imaginamos una línea que asciende desde el centro (de la tierra) hasta este lugar, en ella no podremos señalar ningún elemento mínimo hacia el centro, pero podemos señalar un punto existente en el centro, que es como la base de toda la línea; de esta manera, pues, hay que concebir esta escala intensiva de la cualidad. Ahora bien, si ese primer elemento indivisible puede, no únicamente señalarse en el todo, sino también, en alguna ocasión, existir él solo en algún tiempo o instante, sin las otras partes de la cualidad, lo diré en seguida al responder a los fundamentos de la opinión contraria.

Se da respuesta a los fundamentos de la primera opinión y se expone el comienzo de las cualidades

11. Así, pues, la primera razón de la opinión contraria está tomada del modo de comenzar de tales cualidades, y a ella podría responderse, en una palabra, que una cosa permanente, en cuanto de ella depende, comienza por lo primero de su ser, si no obsta ninguna otra cosa, ya que, según decíamos arriba, también la cualidad intensificable, en cuanto de ella depende, se produce toda simultáneamente, lo mismo que existe toda simultáneamente. Sin embargo, en virtud de las características del agente o del paciente que van anejas, así como no repugna que una cosa permanente no se produzca toda de manera simultánea, sino una parte después de otra, tampoco repugna que comience por su último no-ser, de suerte que, con anterioridad a cualquier parte suya se haya producido otra menor, porque entonces no comienza por una mutación indivisible ni con la desaparición del movimiento sucesivo, sino con el comienzo de la alteración o de la intensificación sucesiva.

12. Mas, para explicar esto con mayor amplitud, distingamos entre potencia, intensificación y propia producción de toda la cualidad. Pues siempre que se incoa propiamente la intensificación sola, la cualidad se supone ya producida y terminada hasta cierto grado por un término intrínseco indivisible de ese grado, al que comien-

candum est initium qualitatis. Unde, loquendo de illo, negari non potest quin detur in qualitate aliquid minimum, etiam inexistens ipsi qualitati, nimirum illud indivisibile in quo (ut ita dicam) veluti inchoatur et quasi fundatur tota latitudo intensiva qualitatis. Ut si concipiamus lineam ascendentem a centro usque huc, in illa non poterimus designare minimum quid versus centrum, possumus autem designare punctum existens in centro, qui est veluti basis totius lineae; ad hunc ergo modum concipienda est haec latitudo intensiva qualitatis. An vero illud primum indivisibile possit non solum in toto designari, sed etiam interdum pro aliquo tempore vel instanti esse solum absque aliis partibus qualitatis, dicam statim respondendo ad fundamenta contrariae sententiae.

Satisfit fundamentis prioris opinionis, et inceptio qualitatum exponitur

11. Prima ergo ratio contrariae sententiae sumpta est ex modo incipiendi talium qualitatum, ad quam uno verbo responderi posset rem permanentem, quantum est ex se, incipere per primum sui esse, si nihil aliud obstet, quia, ut supra dicebamus, etiam qualitas intensibilis, quantum est ex se, simul tota fit, sicut tota simul est. At vero ex adiunctis conditionibus agentis aut passi, sicut non repugnat rem permanentem non fieri simul totam, sed partem post partem, ita etiam non repugnat incipere per ultimum non esse, ita ut ante quamlibet partem eius alia minor sit facta, quia tunc non incipit per mutationem indivisibilem, neque ad desitionem motus successivi, sed ad inceptionem alterationis vel intensionis successivae.

12. Ut tamen hoc amplius declaremus, distinguamus inter potentiam, intensionem et propriam productionem totius qualitatis. Quandocumque enim proprie inchoatur sola intensio, supponitur iam qualitas producta et terminata usque ad certum gradum per intrinsecum terminum indivisibilem illius gradus, eique incipit superaddi

za a añadirse el grado siguiente. Luego entonces es cosa bastante clara que ese grado de cualidad que se produce mediante dicha intensificación y se añade a la cualidad preexistente, aun cuando sea una realidad permanente, no comienza por lo primero de su ser, sino por su último no-ser, ya que no comienza en una determinada parte de la cualidad, sino que con anterioridad a cualquiera se produce otra menor, ni comienza tampoco según algo indivisible, puesto que en la cualidad preexistente se suponía el último término indivisible del grado preexistente, término que no se corrompe por una ulterior intensificación, pues, según hemos dicho repetidas veces, mediante la intensificación no se elimina nada positivo de la cualidad preexistente en su ser remiso. Ni tampoco se le añade próximamente otro término indivisible, pues en una escala continua no se dan dos elementos indivisibles inmediatos. Por tanto, la intensificación hace que ese elemento indivisible que antes era terminativo comience a ser continuativo por adición de partes de una misma cualidad, entre las cuales no se da ninguna mínima ni otra que se produzca toda simultáneamente, y, por ello, se entiende con facilidad que ese grado de intensificación comienza por su último no-ser. Así, también es eso evidente en el caso de la extensión, cuando, por ejemplo, la iluminación que en este instante llega intrínsecamente hasta esta superficie del aire, inmediatamente después de él avanza más por acercamiento del sol; pues toda la luz que se concibe que existe en las partes del aire situadas después de esa superficie comienza a existir por su último no-ser, ya que no comienza simultáneamente en una determinada parte del aire, sino que con anterioridad a cualquiera comienza en una menor, y así ha ido progresando continuamente la acción, lo mismo que el sol se va acercando cada vez más de manera continua; luego igual sucede en la intensificación, y no parece que en esto haya dificultad alguna.

13. *Una pequeña duda.*— Ahora bien, cuando la cualidad comienza por primera vez en el sujeto, existe la dificultad de si es preciso que entonces se introduzca simultánea e indivisiblemente algo de la cualidad que sea fundamento de toda la cualidad, y en lo cual comienza la cualidad por lo primero de su ser; porque los autores de la opinión contraria consideran que esto es necesario, y, por ello, admiten un mínimo en la cualidad. En cambio, otros niegan absolutamente que

ulterior gradus. Tunc ergo satis clara res est illum gradum qualitatis qui per illam intensionem fit et praeexistenti qualitati additur, etiamsi sit res permanens, non incipere per primum sui esse, sed per ultimum non esse, quia non incipit in aliqua determinata parte qualitatis, sed ante quamlibet fit alia minor, neque etiam incipit secundum aliquid indivisibile, quia in praeexistenti qualitate supponebatur ultimus terminus indivisibilis gradus praeexistentis, qui terminus non corrumpitur per ulteriorem intensionem, quia, ut saepe diximus, per intensionem nihil positivum tollitur a qualitate praeexistenti in esse remisso. Neque etiam illi proxime additur alius indivisibilis terminus, quia in latitudine continua non dantur duo indivisibilia immediata. Fit ergo per intensionem, ut illud indivisibile quod antea erat terminans incipiat esse continuans per additionem partium eiusdem qualitatis, inter quas partes nulla datur minima, neque alia quae simul tota fiat, et ideo facile intelligitur gradum illum intensionis incipere per ultimum non esse. Sicut etiam in extensione id est evidens, quando illuminatio, verbi gratia, quae in hoc instanti attingit intrinsece usque ad hanc superficiem aeris, immediate post hoc ultra progreditur per accessum solis; quidquid enim luminis intelligitur esse in partibus aeris quae sunt post talem superficiem, incipit esse per ultimum non esse, quia non incipit simul in parte determinata aeris, sed ante quamlibet in minori, et ita continue progressa est actio, sicut sol ipse continue magis ac magis appropinquat; idem ergo est in intensione, nec in hoc esse videtur ulla difficultas.

13. *Dubiolum.*— At vero quando primo incipit qualitas in subiecto, difficultas est an oporteat tunc aliquid qualitatis simul et indivisibiliter introduci quod sit fundamentum totius qualitatis, et in eo qualitas incipiat per primum sui esse; hoc enim necessarium putant auctores contrariae sententiae, et ideo ponunt minimum in qualitate. Alii

sea necesario, incluso en el primer comienzo, y así resuelven con facilidad el argumento. Pero, según lo que hemos dicho, se presenta una dificultad especial, porque en la cualidad se da algún elemento indivisible que la inicia, como hemos dicho; luego es preciso que al menos eso se produzca indivisiblemente en un primer instante; mas no parece posible que se produzca solo, como separado de todas las partes, porque estos elementos indivisibles no pueden existir así de modo natural; luego, al menos por este motivo, es necesario que algo de la cualidad se produzca simultáneamente, y eso será el mínimo de intensidad en ella.

14. *Dos modos posibles de responder a la duda.*— Así, pues, en este punto podemos proceder de dos modos. Primero, admitiendo que siempre se incoa la introducción de la cualidad por lo primero de su ser en algún elemento indivisible, ya sea solo, ya en simultaneidad con algunas partes, no por necesidad del mínimo, sino por otras causas naturales. En segundo lugar, puede defenderse fácilmente, incluso en la primera introducción, que las cualidades se incoan muchas veces por su último no-ser. Para explicar ambos modos, supongo que estas cualidades se producen en algunas ocasiones con resistencia del paciente, y en otras sin resistencia. Además, doy por supuesto que la causa eficiente de las mismas obra algunas veces por necesidad natural y otras de manera libre y voluntaria. Por tanto, cuando el agente obra naturalmente y sin resistencia, obra de modo simultáneo todo lo que puede, ya sea absolutamente, ya según la capacidad y aplicación del paciente. Y, como esta potencia activa nunca se ordena a un solo elemento indivisible de la cualidad, sino, o bien a toda ella, o bien a algún grado determinado de la misma, por eso un agente de este tipo siempre produce simultáneamente tal cualidad o algún grado o parte de ella, no porque ésta tenga un término mínimo, sino porque el agente está determinado a obrar de ese modo. Por eso, en la parte próxima hace más, y en las lejanas cada vez menos, hasta llegar al término de su esfera de actividad. Y si ese término le es intrínseco —según es probable—, producirá en él, o en la última superficie de su esfera de actividad, la cualidad mínima que puede producir; pero de ahí no resulta que sea ése el mínimo de la cualidad considerada en sí misma, ya que dicha

vero absolute negant illud esse necessarium, etiam in prima inceptione, et ita facile expediunt argumentum. Iuxta ea vero quae diximus est peculiaris difficultas, quia datur in qualitate aliquod indivisibile initiativum eius, ut diximus; ergo oportet ut saltem illud in aliquo instanti primo indivisibiliter fiat; non videtur autem posse fieri solum quasi seiunctum ab omnibus partibus, quia haec indivisibilia non possunt naturaliter ita esse; ergo saltem hac ratione necessarium est aliquid qualitatis simul fieri, quod erit minimum intensionis in ipsa.

14. *Duplex modus quo dubiolo satisfieri potest.*— Duobus igitur modis in hoc procedere possumus. Primo, admittendo semper inchoari introductionem qualitatis per primum sui esse in aliquo indivisibili, vel solo vel simul cum aliquibus partibus, non propter necessitatem minimi, sed propter alias causas naturales. Secundo defendi facile potest, etiam in prima introductione, qualitates saepe inchoari per ultimum non esse. Ut utrumque declarem, suppono has qualitates interdum fieri cum resistentia passi, interdum vero sine illa. Item, suppono causam efficientem earum aliquando agere ex necessitate naturae, aliquando libere et voluntarie. Quando ergo agens naturaliter agit et sine resistentia, simul agit quantum potest, vel simpliciter, vel iuxta capacitatem et applicationem passi. Et quia haec potentia agendi nunquam est ad unum solum indivisibile qualitatis, sed vel ad totam illam, vel ad aliquem certum gradum eius, ideo ab huiusmodi agente semper fit simul talis qualitas, vel aliquis gradus seu pars eius, non quia ipsa terminetur ad minimum, sed quia agens est determinatum ad sic agendum. Unde in parte propinqua plus agit, et minus ac minus in remotioribus, donec perveniat ad terminum sphaerae suae activitatis. Quod si terminus ille sit intrinsecus, ut est probabile, faciet quidem in illo, seu in ultima superficie sphaerae suae activitatis, minimam qualitatem quam potest efficere; inde tamen non fit illud esse minimum ipsius qualitatis secundum se spectatae; nam ab alio agente

cualidad podrá producirse más remisa por otro agente voluntario o más débil. Mas, si la esfera de actividad tiene un término extrínseco, según opinan otros, entonces ese agente no hará nada en dicho término o en la superficie última, sino que, sin llegar a ella, obrará en todo ese espacio de manera uniformemente variada, obrando siempre más débilmente en la parte más distante; sin embargo, esa acción podría detenerse toda en algún grado preciso o divisible que se señale, y así, de este modo de obrar no se colige que se dé un mínimo en estas cualidades, ni que no se dé. En cambio, si el agente es libre, usando de su libertad puede aplicar su poder a obrar en mayor o menor medida, y de esa manera, aunque concedamos que siempre hace simultáneamente alguna parte de la cualidad, no hace, empero, una determinada, sino que puede hacer a su arbitrio una cada vez menor; por ello, de este modo de obrar no se colige un mínimo, sino más bien lo opuesto.

15. Esto mismo hay que decir a propósito de nuestros actos vitales, en cuanto dependen de la libertad y son realizados por nosotros en un instante. Porque es más verosímil que no esté en nuestra potestad el producir solamente algún término indivisible de tal cualidad. Y también es probable que, hablando regularmente y de manera humana, siempre aplicamos las potencias a la producción de estos actos con alguna intensidad mayor que la mínima que puede imaginarse, no porque tal intensidad sea absolutamente necesaria para el ser de tal cualidad, sino porque nosotros no aplicamos las potencias a obrar de ese modo matemático, sino física y como confusamente a obrar una cosa perceptible, por así decirlo, y de esta manera quedamos determinados a una intensidad mayor de la que en rigor es necesaria para el ser del acto. Pero Dios, u otro agente que pudiera discernir con distinción entre las partes mínimas de la cualidad, podría producir una determinada cualidad en cualquier grado mínimo, y, al menos con respecto a Dios, no repugnaría que un único elemento indivisible se produjera solo.

16. Ahora bien, cuando estas cualidades se producen con resistencia del paciente, o por un agente de virtud limitada, entonces parece más necesaria la sucesión y el comienzo por el último no-ser. Pero algunos dicen que también en ese caso se introduce primero algún grado o parte de la cualidad en un instante,

voluntario vel debiliori poterit illa qualitas remissior fieri. Si autem sphaera activitatis terminatur extrinsece, ut alii opinantur, tunc illud agens nihil aget in illo termino, seu superficie ultima; sed citra illam aget in toto illo spatio uniformiter difformiter, semper remissius agendo in distantiorem partem; posset tamen illa actio tota consistere supra aliquem certum vel divisibilem gradum signatum, et ita ex hoc modo agendi nec colligitur dari minimum in his qualitatibus neque non dari. At vero si agens sit liberum, potest pro sua libertate applicare vim suam ad magis vel minus agendum, et ita, licet demus semper facere simul aliquam partem qualitatis, non tamen certam, sed pro suo arbitrio potest facere minorem et minorem; unde ex hoc modo agendi non colligitur minimum, sed potius oppositum.

15. Atque hoc idem dicendum est de actibus nostris vitalibus, quatenus a libertate pendent et in instanti in nobis fiunt. Verisimilius enim est non esse in potestate nostra efficere solum aliquem indivisibilem terminum talis qualitatis. Et probabile etiam est quod, regulariter atque humano modo loquendo, semper applicamus potentias ad efficiendos hos actus cum aliqua intensione maiori quam sit aliqua minima quae excogitari potest, non quia talis intensio sit simpliciter necessaria ad esse talis qualitatis, sed quia nos non applicamus potentias ad operandum illo mathematico modo, sed physice, et quasi confuse ad operandum perceptibile, ut sic dicam, et ita determinamur ad maiorem intensionem quam in rigore sit necessaria ad esse actus. Deus autem, vel aliud agens quod posset distincte discernere inter minimas partes qualitatis, posset talem qualitatem in quolibet minimo gradu efficere, et saltem respectu Dei non repugnaret unicum etiam indivisibile solum fieri.

16. At vero quando hae qualitates producuntur cum resistentia passi, vel ab agente limitatae virtutis, tunc videtur magis necessaria successio et inceptio per ultimum non esse. Dicunt vero aliqui etiam tunc semper introduci prius aliquem gradum seu partem

porque el agente, para obrar siempre, posee una proporción de mayor desigualdad por parte del paciente, y, por tanto, según la proporción de ese exceso, primero hace algo simultáneamente y después continúa la intensificación de manera sucesiva. Mas, aunque concedamos esto, no se sigue que se dé un mínimo en estas cualidades, porque tampoco se da un mínimo en esa proporción y exceso, sino que la cualidad puede ser cada vez menor hasta el infinito, y así, aun cuando concedamos que siempre se produce simultáneamente algo en un instante, sin embargo, con respecto a diversos agentes y diversas proporciones, eso puede ser cada vez menos intenso. Además, no parece necesario dicho modo de obrar, porque, de lo contrario, una vez que el agente ha producido en un instante esa parte de la cualidad en el paciente, superará la resistencia de éste mucho más que antes; luego también producirá en cualquier instante más partes que en aquél, lo cual repugna a la sucesión. Más aún: no habría ninguna razón suficiente de sucesión, ya que, en el mismo instante en que se produce ese grado, el agente permanece con igual o mayor proporción; luego podrá producir un efecto más perfecto inmediatamente y en seguida.

17. Por tanto, si en ese caso el agente primeramente introduce, en un instante, algo en tal paciente, eso no es sino el primer elemento indivisible de la cualidad que se va a introducir, ya que para vencer la resistencia en cuanto a él basta un intervalo instantáneo. Y no parece inconveniente que ese elemento indivisible se produzca así, pues sólo está como en producción, y en dicho estado no permanece sino por un instante, ya que inmediatamente después se le añade algo de la cualidad, y en ese momento solamente se encuentra en emanación actual a partir de su agente. Y si esto no agrada, hay que decir que, siempre que la cualidad comienza con resistencia del paciente, comienza de manera sucesiva y por su último no-ser, aunque con mayor lentitud o con mayor velocidad, según la mayor o menor proporción entre la actividad y la resistencia. Entonces, también ese elemento indivisible puede comenzar por el último no-ser, puesto que no comienza adecuadamente y por sí solo, sino en simultaneidad con otras partes y a la manera de ellas, como debe decirse necesariamente en la sucesión extensiva.

qualitatis in instanti, quia agens, ut agat semper, habet proportionem maioris inaequalitatis ex parte passi, et ideo secundum proportionem excessus, aliquid prius simul agit et postea successive continuat intensionem. Sed, licet hoc demus, non sequitur dari minimum in his qualitatibus, quia etiam in illa proportione et excessu non datur minimum, sed potest qualitas esse minor et minor in infinitum, et ita, licet demus aliquid semper simul fieri in instanti, tamen respectu diversorum agentium et diversarum proportionum potest illud esse minus et minus intensum. Et praeterea ille modus agendi non videtur necessarius, quia alias, postquam agens in instanti produxit illam partem qualitatis in passo, multo magis superabit resistentiam eius quam antea; ergo plures etiam aget in quolibet instanti quam in illo, quod repugnat successioni. Immo nulla esset sufficiens ratio successionis, quia in eodem instanti in quo ille gradus producitur, manet agens cum eadem vel maiori proportione; ergo statim sine successione ulla poterit perfectiorem effectum producere.

17. Quocirca, si in eo casu agens prius introducit aliquid in instanti in tale passum, illud non est nisi primum indivisibile qualitatis introducendae, quia ad vincendam resistentiam quoad illud sufficit instantanea mora. Nec videtur inconveniens illud indivisibile ita fieri, quia solum est quasi in fieri, et in eo statu non permanet nisi per instans; nam immediate post illi adiungitur aliquid qualitatis, et pro illo momento solum est in actuali emanatione a suo agente. Quod si hoc non placuerit, dicendum est quotiescumque qualitas incipit cum resistentia passi, incipere successive et per ultimum non esse, tardius autem vel velocius, iuxta maiorem vel minorem proportionem inter activitatem et resistentiam. Et tunc etiam illud indivisibile potest incipere per ultimum non esse, quia non incipit adaequate et per se solum, sed simul cum aliis partibus et ad modum earum, sicut in successione extensiva necessario dicendum est.

18. Con esto, pues, se ha dado respuesta, no sólo a la razón indicada, sino también a todos los fundamentos que quedaron pendientes de la sección anterior. También se ha resuelto la segunda razón, con la inducción que en ella se hacía, ya que la intensificación de la cualidad no es una disposición para ella, sino cierta integridad suya, y, por eso, se requiere una determinada intensidad para su perfección consumada, pero no para su existencia en absoluto.

El término máximo de la intensificación

19. *Las cualidades naturales exigen un término en cuanto a su magnitud.*— Con lo dicho se responde también fácilmente a la tercera razón, en la cual se toca la segunda parte principal de esta cuestión, que se refiere al término máximo de la intensificación. Pues hay que decir que las cualidades de orden natural determinan para sí mismas un grado preciso de intensidad máxima, a la cual pueden llegar de manera natural. Ya porque cada cosa determina para sí un modo preciso de perfección intrínseca, cual es la intensidad; ya también porque estas cualidades están adaptadas a sus formas sustanciales, de las que son propiedades, o a sus agentes naturales finitos, por los que pueden ser producidas. Por este motivo no se da una razón semejante a propósito del término en la parvedad, ya porque una cosa que en su estado natural exige una determinada integridad, en el preternatural e imperfecto conserva de su entidad lo que puede, aunque sea mínimo, ya también porque el agente finito, aun cuando no pueda rebasar la perfección determinada del efecto, no obstante, dentro de ese término, puede producir un efecto cada vez menor. Y he hablado de las cualidades naturales, porque las sobrenaturales y esencialmente infusas no tienen un término definido en su aumento, por unas razones especiales en cuya consideración se ocupan más extensamente los teólogos. También he hablado de esta intensificación en sentido natural, puesto que Dios, por su potencia, podría intensificar cada vez más semejantes cualidades, ya que no parece que en esto vaya implicada ninguna contradicción. Y lo dicho es suficiente acerca de las cualidades.

18. Ex his ergo satisfactum est, et illi rationi, et omnibus fundamentis relictis in sectione praecedenti. Secunda item ratio, cum inductione quae ibi fiebat, expedita est, nam intensio qualitatis non est dispositio ad illam, sed quaedam eius integritas, et ideo determinata intensio requiritur ad eius consummatam perfectionem, non vero simpliciter ad illius esse.

De termino maximo intensionis

19. *Qualitates naturales quoad magnitudinem terminum vendicant.*— Ex quo etiam facile respondetur ad tertiam rationem, in qua tangitur secunda pars praecipua huius quaestionis, quae est de termino maximo intensionis. Dicendum est enim qualitates naturalis ordinis determinare sibi certum gradum summae intensionis, ad quam possunt pervenire ex natura rei. Tum quia unaquaeque res determinat sibi certum modum perfectionis intrinsecae, qualis est intensio. Tum etiam quia hae qualitates commensurantur substantialibus formis, quarum sunt proprietates, vel naturalibus agentibus finitis, a quibus fieri possunt. Et ideo non est similis ratio de termino parvitatis, tum quia res quae in suo naturali statu postulat certam integritatem, in praeternaturali et imperfecto retinet id quod potest suae entitatis, quantumvis minimum sit; tum etiam quia agens finitum, licet non possit excedere certam perfectionem effectus, tamen intra illum terminum potest minorem et minorem effectum producere. Locutus sum autem de qualitatibus naturalibus, quia supernaturales et per se infusae non habent definitum terminum sui augmenti, propter peculiares rationes quas latius theologi considerant. Locutus sum etiam de hac intensione ex natura rei, quia Deus per suam potentiam posset magis ac magis huiusmodi qualitates intendere, cum nulla implicatio contradictionis in hoc esse videatur. Et haec de qualitatibus dixisse sufficiat.

DISPUTACION XLVII

LA RELACION REAL EN GENERAL

RESUMEN

La presente disputación, que ocupa un lugar destacado en la doctrina metafísica de Suárez, puede articularse así:

I. La relación en general: existencia, esencia y división (Sec. 1-4).

II. La relación predicamental: definición esencial, sujeto, fundamento y término (Sec. 5-9).

III. División aristotélica de los entes relativos, basada en un triple fundamento (Sec. 10-15).

IV. ¿Puede ser una relación término de otra relación? (Sec. 16).

V. Estructuración del predicamento "relación" (Sec. 17).

VI. Propiedades de la relación (Sec. 18).

SECCIÓN I

Comenzando por el problema de la existencia misma de la relación, Suárez enumera hasta cinco motivos de duda (1-7), pasando luego a exponer tres opiniones diferentes: no existen verdaderas relaciones reales (8); existen, pero no constituyen un género especial de entes (9); se dan en las cosas creadas relaciones reales que constituyen un predicamento propio y especial (10). Esta última es la opinión más admitida, que se demuestra por las enseñanzas de la fe católica y por argumentos de razón (11-15).

SECCIÓN II

El aclarar cómo se distingue la relación real predicamental de la sustancia y de todos los accidentes absolutos resulta necesario en sumo grado para explicar la realidad y la naturaleza de las relaciones creadas (1). A este respecto, Suárez expone y rechaza cuatro opiniones diferentes (2-10), deteniéndose más en otra —seguida por muchos teólogos, sobre todo por los nominalistas—, que defiende la distinción de razón con fundamento en la realidad, entre la relación y su fundamento absoluto (11-17) y, sin aprobar la distinción entre el "ser-en" y el "ser en orden a" de la relación (18-21), admite la indicada sentencia nominalista (22). Por último, responde a los fundamentos de las otras opiniones (23) y a los argumentos pendientes de la sección 1 (24-25).

18. Con esto, pues, se ha dado respuesta, no sólo a la razón indicada, sino también a todos los fundamentos que quedaron pendientes de la sección anterior. También se ha resuelto la segunda razón, con la inducción que en ella se hacía, ya que la intensificación de la cualidad no es una disposición para ella, sino cierta integridad suya, y, por eso, se requiere una determinada intensidad para su perfección consumada, pero no para su existencia en absoluto.

El término máximo de la intensificación

19. *Las cualidades naturales exigen un término en cuanto a su magnitud.*— Con lo dicho se responde también fácilmente a la tercera razón, en la cual se toca la segunda parte principal de esta cuestión, que se refiere al término máximo de la intensificación. Pues hay que decir que las cualidades de orden natural determinan para sí mismas un grado preciso de intensidad máxima, a la cual pueden llegar de manera natural. Ya porque cada cosa determina para sí un modo preciso de perfección intrínseca, cual es la intensidad; ya también porque estas cualidades están adaptadas a sus formas sustanciales, de las que son propiedades, o a sus agentes naturales finitos, por los que pueden ser producidas. Por este motivo no se da una razón semejante a propósito del término en la parvedad, ya porque una cosa que en su estado natural exige una determinada integridad, en el preternatural e imperfecto conserva de su entidad lo que puede, aunque sea mínimo, ya también porque el agente finito, aun cuando no pueda rebasar la perfección determinada del efecto, no obstante, dentro de ese término, puede producir un efecto cada vez menor. Y he hablado de las cualidades naturales, porque las sobrenaturales y esencialmente infusas no tienen un término definido en su aumento, por unas razones especiales en cuya consideración se ocupan más extensamente los teólogos. También he hablado de esta intensificación en sentido natural, puesto que Dios, por su potencia, podría intensificar cada vez más semejantes cualidades, ya que no parece que en esto vaya implicada ninguna contradicción. Y lo dicho es suficiente acerca de las cualidades.

18. Ex his ergo satisfactum est, et illi rationi, et omnibus fundamentis relictis in sectione praecedenti. Secunda item ratio, cum inductione quae ibi fiebat, expedita est, nam intensio qualitatis non est dispositio ad illam, sed quaedam eius integritas, et ideo determinata intensio requiritur ad eius consummatam perfectionem, non vero simpliciter ad illius esse.

De termino maximo intensionis

19. *Qualitates naturales quoad magnitudinem terminum vendicant.*— Ex quo etiam facile respondetur ad tertiam rationem, in qua tangitur secunda pars praecipua huius quaestionis, quae est de termino maximo intensionis. Dicendum est enim qualitates naturalis ordinis determinare sibi certum gradum summae intensionis, ad quam possunt pervenire ex natura rei. Tum quia unaquaeque res determinat sibi certum modum perfectionis intrinsecae, qualis est intensio. Tum etiam quia hae qualitates commensurantur substantialibus formis, quarum sunt proprietates, vel naturalibus agentibus finitis, a quibus fieri possunt. Et ideo non est similis ratio de termino parvitatis, tum quia res quae in suo naturali statu postulat certam integritatem, in praeternaturali et imperfecto retinet id quod potest suae entitatis, quantumvis minimum sit; tum etiam quia agens finitum, licet non possit excedere certam perfectionem effectus, tamen intra illum terminum potest minorem et minorem effectum producere. Locutus sum autem de qualitatibus naturalibus, quia supernaturales et per se infusae non habent definitum terminum sui augmenti, propter peculiares rationes quas latius theologi considerant. Locutus sum etiam de hac intensione ex natura rei, quia Deus per suam potentiam posset magis ac magis huiusmodi qualitates intendere, cum nulla implicatio contradictionis in hoc esse videatur. Et haec de qualitatibus dixisse sufficiat.

DISPUTACION XLVII

LA RELACION REAL EN GENERAL

RESUMEN

La presente disputación, que ocupa un lugar destacado en la doctrina metafísica de Suárez, puede articularse así:

I. *La relación en general: existencia, esencia y división (Sec. 1-4).*
II. *La relación predicamental: definición esencial, sujeto, fundamento y término (Sec. 5-9).*
III. *División aristotélica de los entes relativos, basada en un triple fundamento (Sec. 10-15).*
IV. *¿Puede ser una relación término de otra relación? (Sec. 16).*
V. *Estructuración del predicamento "relación" (Sec. 17).*
VI. *Propiedades de la relación (Sec. 18).*

SECCIÓN I

Comenzando por el problema de la existencia misma de la relación, Suárez enumera hasta cinco motivos de duda (1-7), pasando luego a exponer tres opiniones diferentes: no existen verdaderas relaciones reales (8); existen, pero no constituyen un género especial de entes (9); se dan en las cosas creadas relaciones reales que constituyen un predicamento propio y especial (10). Esta última es la opinión más admitida, que se demuestra por las enseñanzas de la fe católica y por argumentos de razón (11-15).

SECCIÓN II

El aclarar cómo se distingue la relación real predicamental de la sustancia y de todos los accidentes absolutos resulta necesario en sumo grado para explicar la realidad y la naturaleza de las relaciones creadas (1). A este respecto, Suárez expone y rechaza cuatro opiniones diferentes (2-10), deteniéndose más en otra —seguida por muchos teólogos, sobre todo por los nominalistas—, que defiende la distinción de razón con fundamento en la realidad, entre la relación y su fundamento absoluto (11-17) y, sin aprobar la distinción entre el "ser-en" y el "ser en orden a" de la relación (18-21), admite la indicada sentencia nominalista (22). Por último, responde a los fundamentos de las otras opiniones (23) y a los argumentos pendientes de la sección I (24-25).

SECCIÓN III

Trata las divisiones de la relación (1). La primera es en relación real y de razón, siendo solamente la real la que constituye el predicamento "en orden a algo" (2-5). La segunda, en relación "según la predicación" y "según el ser" (6-9). La tercera y más importante, en relación trascendental y relación predicamental (10-13).

SECCIÓN IV

Resulta bastante difícil explicar la diferencia entre la relación predicamental y la trascendental (1). Cabe pensar en algunas diferencias que deben rechazarse (2-8). Otras, en cambio, pueden admitirse (9-15). De éstas se infiere que el predicamento "en orden a algo" sólo abarca las relaciones que son predicamentales en sentido propio (16). Los restantes números de la sección contienen la respuesta a una dificultad planteada en la sección 1 (17-21).

SECCIÓN V

En ella se explica la esencia y la definición propia de la relación predicamental (1-4), y se exponen y resuelven las dificultades con que tropieza dicha definición (5-13).

SECCIÓN VI

Es brevísima, y se limita a demostrar que la relación predicamental exige un sujeto, un fundamento y un término (1-6).

SECCIÓN VII

Como se acaba de decir, la relación predicamental necesita un fundamento (1), que de alguna manera se distingue del sujeto (2-3). Ese fundamento puede ser, bien un accidente, bien la sustancia misma (4-9). Aunque la cuestión es discutida, Suárez prefiere no establecer separación entre el fundamento y la razón de fundamentalidad (10-14).

SECCIÓN VIII

También se requiere un término real para la relación predicamental (1). Pero ¿debe existir en acto ese término? Hay motivos para dudarlo (2), y algún autor ha opinado que no se necesita un término real y que exista realmente (3). Suárez, sin embargo, sostiene lo contrario, siguiendo la sentencia común de filósofos y teólogos (4-7). Resuelve los argumentos de la opinión de Gregorio (8), y de lo dicho desprende el sentido en que el término pertenece a la esencia de la relación (9-12). Finalmente, afirma que ni siquiera por potencia de Dios puede la relación permanecer sin término (13-14).

SECCIÓN IX

Para la relación real es necesario que el fundamento y el término, considerados formalmente, se distingan con distinción real, si bien ésta no ha de ser igual en todos los casos (1-6).

SECCIÓN X

Se propone examinar la división que Aristóteles hizo de la relación atendiendo a un triple fundamento (1). Expuesta primero la doctrina aristotélica (2-4), se plantean las dos cuestiones principales que surgen en torno a ella: si cada uno de los miembros de dicha división se ha señalado de manera conveniente, y si la división abarca todo el ámbito de la relación predicamental. Acerca de la primera, hay varias razones que presentan dificultad (5-10), y lo mismo ocurre con la segunda (11). Sin embargo, las dos se resuelven en sentido de aprobar la división hecha por Aristóteles (12-16).

SECCIÓN XI

Pero todavía hay que responder a cada una de las dificultades de la sección anterior (1). Comenzando por la primera clase de relaciones, que se funda en la unidad (2-3), se afirma que la relación de unidad puede fundarse en las realidades de todos los predicamentos (4) y se explica el sentido en que una relación puede ser fundamento de otra (5-13), exponiendo a continuación de qué clase es la relación de identidad, la de semejanza y la de igualdad (14-15), para terminar afirmando que la unidad genérica puede fundamentar una relación real (16-19) e indicando las características de las relaciones de este primer género (20-21).

SECCIÓN XII

Para tratar del segundo género de relaciones, que presenta muchos puntos (1), se plantea ante todo el problema de si todas las relaciones de este segundo género son reales (2), al que Suárez responde estableciendo algunas distinciones (3-4). Se ocupa luego del fundamento próximo de la paternidad (5-6) y de la relación de agente (7-8), bien sea en acto (9), bien en potencia (10-14).

SECCIÓN XIII

Sobre el segundo género de relaciones, fundado en la razón de medida (1), se presenta y resuelve una dificultad acerca del auténtico pensamiento de Aristóteles (2-9).

SECCIÓN XIV

¿Es suficiente y adecuada la división aristotélica que estamos estudiando? (1). Para responder a esta pregunta, Suárez indica cómo todas las relaciones reales se reducen a los tres modos que integran dicha división (2-8).

SECCIÓN XV

Después de indicar el doble sentido en que pueden tomarse las relaciones no mutuas (1), se hace la división en relaciones recíprocas y no recíprocas (2) y se plantea la dificultad a propósito de ellas (3-7). Para resolverla, el Doctor Eximio afirma que hay algunas relaciones no mutuas, las cuales se encuentran propiamente en el tercer género (8). Luego responde a los argumentos contrarios (9-12), resuelve las dificultades propuestas al principio (13-15) y expone la opinión de los nominalistas acerca de las relaciones reales de Dios desde el tiempo (16), negando, en contra de ellos, que dichas relaciones sean reales (17-29).

SECCIÓN XVI

Está en función de la anterior, y se ocupa de la cuestión de si el término formal de una relación es otra relación o una razón absoluta (1). Explicado el título de la cuestión (2), se exponen las diferentes opiniones (3-5). Suárez concreta su pensamiento en las siguientes afirmaciones:

1.ª En los relativos no mutuos, la razón por la que un extremo es término de la relación del otro no es una relación opuesta a la del otro, sino la entidad misma o una propiedad de aquel término (6-13).

2.ª En las relaciones mutuas, la razón de ser término es también alguna razón absoluta, que constituye el fundamento formal de la relación opuesta (14-22). Con esto, se da respuesta a los fundamentos de las otras opiniones, explicando el sentido en que los relativos son simultáneos en naturaleza, en conocimiento y en definición (23-34) y tratando, por último, de los términos de las relaciones divinas (35-38) y de la oposición relativa (39-40).

SECCIÓN XVII

Se propone tratar de la estructuración del predicamento "en orden a algo" (1). La primera dificultad está en saber cómo pueden reducirse todos los relativos a un solo género supremo (2). Se admite la posibilidad de un solo género supremo que abarque todos los relativos (3) y se aduce la solución que algunos ofrecen al motivo de duda (4-5); dicha solución es probable, aunque supone un fundamento falso (6). Suárez afirma que lo relativo en general no es en orden a otro como a su correlativo (7-8), que lo relativo en general tiene un término en general correspondiente a él (8) y que la razón común de término no constituye un predicamento propio (10). Después aborda el Doctor Eximio la cuestión de la contracción del género supremo de los relativos a sus inferiores (11-14), la del origen de la diferencia esencial y específica de las relaciones (15) y la de la simultaneidad de varias relaciones —que sólo difieren numéricamente— en un mismo sujeto (16-23), para terminar rechazando la opinión del Ferrariense acerca de la relación que el hijo tiene con respecto al padre y a la madre (24-28).

SECCIÓN XVIII

Es bastante breve. Señala como propiedades de todos los relativos el no tener contrario, el ser susceptible de más y de menos, el recibir la denominación de "convertibles", el ser simultáneos en naturaleza y el serlo también en conocimiento y en definición (1-6).

DISPUTACION XLVII

LA RELACION REAL EN GENERAL

Después de los dos géneros precedentes de la cantidad y la cualidad, trata Aristóteles de la relación, en el lib. V de la *Metafísica,* c. 15, no porque en su entidad sea más perfecta que los otros seis últimos predicamentos, puesto que el Comentador, en el lib. XII *Metaph.*, c. 19, dice que la relación es, entre todos los géneros, el de menor entidad; cuán verdadero sea esto, quedará claro por lo que se va a decir. Parece, pues, que Aristóteles no observó el orden de la perfección, sino el orden de la doctrina, no sólo porque la doctrina referente a este predicamento es más universal, sino también porque es en cierto modo necesaria para el conocimiento de los demás predicamentos, ya que, al parecer, consisten en gran medida en una relación. A esto se añade también que la mayor parte de las relaciones siguen próximamente a la cantidad y a la cualidad. Por tanto, acerca de la relación, veremos primero en general si existe, qué es, cuántas son sus clases y qué propiedades o causas tiene, y después trataremos más en particular de los principales géneros de relaciones y de los fundamentos y términos de las mismas.

DISPUTATIO XLVII

DE RELATIONE REALI IN COMMUNI

Post duo praecedentia genera quantitatis et qualitatis, tractat Aristoteles de ad aliquid, in V Metaph., c. 15, non quia perfectius sit in entitate sua quam omnia sex ultima praedicamenta, cum Commentator, XII Metaph., com. 19, dicat relationem inter omnia genera esse minimae entitatis; quod quam verum sit, ex dicendis constabit. Non ergo perfectionis ordinem, sed ordinem doctrinae videtur Aristoteles observasse, tum quia doctrina ad hoc praedicamentum pertinens universalior est; tum etiam quia est quodammodo necessaria ad caeterorum praedicamentorum cognitionem, eo quod magna ex parte videntur in relatione consistere. Accedit etiam quod quamplurimae relationes ad quantitatem et qualitatem proxime consequuntur. De relatione igitur prius in communi videbimus an sit, quid sit, et quotuplex, et quas proprietates vel causas habeat, et deinde de praecipuis relationum generibus earumque fundamentis ac terminis magis in particulari disseremus.

SECCION PRIMERA

Si la relación es un verdadero género de ente real, distinto de los demás

Diferentes razones con las cuales se propone casi toda la dificultad de este predicamento

1. *Primera.*— El primer motivo de duda puede ser que la relación en cuanto tal no pone nada real en la cosa que se denomina relacionada; luego no puede constituir un género real de ente. La consecuencia es manifiesta, porque el género real se funda en un ente real que exista o ponga algo en la naturaleza; pero la relación, tal como se atribuye a las cosas creadas (pues en este sentido tratamos ahora de ella) no puede ser algo real en la realidad si no pone algo real en la cosa misma relacionada, porque ni pone nada en el término, como es evidente de suyo —aunque quizá lo suponga, de lo cual trataremos después—, ni permanece en sí misma, puesto que no es una sustancia; luego, si no pone nada en la cosa misma relacionada, no es en absoluto nada real. Se prueba el antecedente, en primer lugar, porque el "en orden a", en cuanto "en orden a" (el "ad ut ad"), no expresa una razón real, ya porque conviene unívocamente y según toda su propiedad a las relaciones de razón, ya también porque "en orden a", en cuanto "en orden a", prescinde del ser-en ("esse in"); luego como tal no pone nada real en ninguna cosa. De otro modo incluiría, según su razón propia y última, el estar-en, lo cual es contradictorio; luego la relación no pone nada real en la cosa a la que relaciona. La consecuencia es clara, porque la relación en cuanto tal no dice otra cosa que "ser en orden a"; pues dice Aristóteles que son relativas aquellas cosas cuyo ser total consiste en referirse a otro.

2. *Segunda.*— En segundo lugar, porque esta denominación relativa que adviene a algo de nuevo no lo inmuta ni hace que en la realidad se comporte de manera distinta que antes, pues Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica*, texto 10, afirma que la relación adviene sin mutación de la cosa; luego la relación no pone nada real en tal cosa. La consecuencia es evidente, porque es imposible entender que se añada de nuevo alguna entidad a un sujeto y que éste no se comporte

en la realidad de distinto modo que antes, puesto que, si se le ha añadido algo, tiene algo que antes no tenía; y esto mismo ya es comportarse de otro modo. Y lo que algunos responden, que no tiene algo, sino "en orden a algo", parece un juego de palabras; pues pregunto si aquel "en orden a algo" es algo; porque, si lo es, lo que tiene un nuevo "en orden a algo" tiene también algo nuevo; luego se comporta de otra manera y ha cambiado; por el contrario, si el "en orden a algo" no es algo, nada es, siendo esto lo que pretendemos.

3. *Tercera.*— En tercer lugar, se explica esto con mayor amplitud, porque la relación, en cuanto relación, no es nada fuera de las cosas absolutas; por tanto, es simplemente nada. La consecuencia es clara, pues cuando preguntamos si la relación es algo real, tratamos de ella en cuanto se distingue o se prescinde de las cosas absolutas; si no, ¿cómo podría ser un género real distinto? El antecedente se prueba porque, si ponemos, por ejemplo, dos cosas blancas en la naturaleza, esas cosas son semejantes entre sí en virtud de las cualidades absolutas que poseen; luego tienen aquella denominación relativa en virtud de dos absolutos que existen a la vez o se consideran a la vez, sin ninguna otra adición real. Por consiguiente, la relación no añade nada real a las cosas absolutas. Ambas consecuencias son manifiestas; porque, si la relación es algo, lo es únicamente por aquella denominación relativa que parece mediar entre dichas cosas absolutas; por tanto, si esta misma denominación se toma sólo de las cosas absolutas, cualquier otra cosa que se añade es ficticia. El antecedente se demuestra porque, puestas esas dos cosas blancas en la naturaleza, ya se separe mentalmente toda otra cosa real añadida a ellas, ya supongamos que aquello es separado o impedido por la potencia absoluta de Dios, no obstante, aquellas dos cosas seguirán siendo semejantes, y la mente no puede concebir otra cosa, porque conservan necesariamente la unidad formal; y ser semejantes no es sino poseer cualidades de la misma naturaleza. Si alguien respondiese que esto se dice con verdad de las cosas semejantes en sentido fundamental, y no formal, ciertamente cometerá una petición de principio; pues esto es lo que pretendemos, es decir, que en ese caso no hay otra denominación sino esta que se llama fundamental; porque ésta es

SECTIO PRIMA

An relatio sit verum genus entis realis, distinctum a reliquis

Variae rationes quibus tota fere difficultas huius praedicamenti proponitur

1. *Prima.*— Prima ratio dubitandi esse potest quia relatio ut relatio nihil rei ponit in re quae referri dicitur; ergo non potest constituere reale genus entis. Consequentia est evidens, quia reale genus fundatur in ente reali, quod in rerum natura sit seu ponat aliquid; relatio autem, prout rebus creatis tribuitur (sic enim nunc de illa agimus), non potest aliquid rei esse in rerum natura, si illud non ponit in re ipsa relata, quia neque in termino aliquid ponit, ut per se notum est, licet forte supponat, de quo postea; neque in sese manet, cum non sit substantia; ergo, si in re ipsa relata nihil ponit, absolute nihil rei est. Probatur autem antecedens, primo, quia ad, ut ad, non dicit realem rationem, tum quia univoce et secundum totam proprietatem suam convenit relationibus rationis; tum etiam quia ad, ut ad, praescindit ab esse in; ergo ut sic nihil rei ponit in aliquo. Alioqui secundum propriam et ultimam rationem suam includeret inesse, quod repugnat; ergo relatio nihil rei ponit in re quam refert. Patet consequentia, quia relatio ut relatio nihil aliud dicit quam esse ad, dicente Aristotele relativa illa esse quorum totum esse est ad aliud se habere.

2. *Secunda.*— Secundo, quia haec denominatio relativa adveniens alicui de novo, non immutat illud nec in re ipsa facit illud aliter se habere quam antea, dicente Arist., V Phys., text. 10, relationem advenire sine rei mutatione; ergo relatio nihil ponit in tali re. Patet consequentia, quia impossibile est intelligere aliquid rei de novo adiungi alicui subiecto, et illud non se habere in re ipsa aliter quam antea, quia, si ei aliquid est additum, aliquid habet quod antea non habebat: hoc autem ipsum est aliter se habere. Quod autem quidam respondent non habere aliquid, sed ad aliquid, ludus quidam verborum esse videtur; nam interrogo an illud ad aliquid sit aliquid; nam, si est, ergo qui habet ad aliquid de novo, aliquid etiam de novo habet; ergo aliter se habet et mutatum est; si vero ad aliquid non est aliquid, ergo nihil est, et hoc intendimus.

3. *Tertia.*— Tertio declaratur hoc amplius, quia relatio, ut relatio, nihil est praeter absoluta; ergo simpliciter nihil est. Patet consequentia, quia, cum quaerimus an relatio sit aliquid rei, de illa agimus ut distinguitur vel praescinditur a rebus absolutis; alioqui quomodo erit distinctum genus reale? Antecedens vero probatur, quia si ponamus, verbi gratia, duo alba in rerum natura, illa, ex vi qualitatum absolutarum quas habent, sunt inter se similia; ergo habent illam denominationem relativam ex vi absolutorum simul existentium seu simul sumptorum, absque aliqua alia additione reali; ergo relatio nihil rei addit rebus absolutis. Utraque consequentia est manifesta, quia, si relatio aliquid est, solum est propter illam denominationem relativam quae intercedere videtur inter illa absoluta; si ergo haec ipsa denominatio ex solis absolutis sumitur, quidquid aliud adiungitur, fictitium est. Probatur autem antecedens, quia, positis duobus albis in rerum natura, sive mente separes omne aliud reale eis additum, sive per potentiam Dei absolutam ponamus illud separari aut impediri, nihilominus illa duo manebunt inter se similia, nec mens potest aliud concipere, quia necessario retinent unitatem formalem, et nihil aliud est esse similes quam habere qualitates eiusdem rationis. Quod si quis respondeat hoc vere dici de rebus similibus fundamentaliter, non formaliter, petet sane principium; nam hoc est quod intendimus, scilicet, ibi non esse aliam denominationem nisi hanc quae appellatur fundamentalis; nam haec satis est ut illae

suficiente para que aquellas cosas sean verdaderamente semejantes, y la otra denominación formal o no es nada, o es a lo sumo una consideración de razón.

4. Se confirma, porque de este modo se salvan muchas denominaciones semejantes sin que en la cosa denominada se realice intrínsecamente adición alguna; en efecto, en este sentido se dice que Dios es creador o señor desde el tiempo; así se dice una columna derecha o izquierda; de este modo se afirma que la pared es vista, etc.; luego, por la misma razón, puede salvarse suficientemente toda denominación semejante sin adición de una relación que sea algo real. Si alguien dice que en los ejemplos aducidos falta el fundamento por parte de las cosas denominadas, responderemos que quizá no sea esto verdad en sentido universal, punto del que trataremos después; y que no satisface, porque, si una cosa que no tiene fundamento puede denominarse relativamente por la posición de otra, aunque no se le añada nada real, consiguientemente, con mucho mayor motivo, una cosa que tiene algún fundamento podrá, precisamente en razón de éste y de la coexistencia con la otra, denominarse de esta manera sin adición de ninguna otra entidad respectiva; luego semejante relación no es nada real distinto de lo absoluto.

5. *Cuarta.*— En cuarto lugar, podemos argumentar (y éste es el segundo motivo principal de duda) que, aun cuando concedamos que la relación es algo real, no puede, empero, constituir un nuevo género de ente, diverso de los demás. Se prueba, porque el orden a otro está intrínsecamente incluido en todo concepto real de ente creado. Pues, en primer lugar, todo ente creado, en cuanto tal —incluso la misma sustancia—, expresa una referencia de dependencia esencial con respecto al ente increado y, por tanto, es analógicamente ente o sustancia por comparación con aquél. De idéntica manera, todo accidente dice esencial referencia a un sujeto, y por esa referencia se afirma que es ente del ente, más bien que ente. Además, en cada uno de los géneros de accidentes es posible encontrar cada una de las relaciones; en efecto, la cantidad, en cuanto continua, dice referencia esencial a los términos mediante los que se continúa, e inversamente el punto y otros términos semejantes dicen referencia esencial a las partes de las que son

res vere sint similes, et illa alia formalis denominatio aut nihil est, aut ad summum est consideratio rationis.

4. Et confirmatur, nam hoc modo salvantur multae denominationes similes absque additione aliqua quae intrinsece fiat in re denominata; sic enim dicitur Deus creator vel dominus ex tempore; sic columna dicitur dextra vel sinistra; sic paries dicitur visus, etc.; ergo, eadem ratione, potest sufficienter salvari omnis similis denominatio sine additione relationis quae sit aliquid rei. Quod si quis dicat in exemplis positis deesse fundamentum ex parte rerum denominatarum, respondebimus et fortasse hoc non esse in universum verum, quod postea tractabimus, et non satisfacere, quia, si res quae non habet fundamentum denominari potest relative ex positione alterius, etiamsi nihil rei ipsi addatur, ergo, multo magis, res quae habet aliquod fundamentum poterit ex vi eius et coexistentiae alterius praecise, sic denominari, absque additione alicuius rei respectivae; ergo huiusmodi respectus nihil rei est praeter absolutum.

5. *Quarta.*— Quarto argumentari possumus (et est altera ratio principalis dubitandi), quia, licet demus relationem esse aliquid rei, non tamen potest novum genus entis constituere diversum a reliquis. Probatur: quoniam ordo ad aliud intrinsece includitur in omni reali conceptu entis creati. Nam imprimis omne ens creatum, quatenus tale est, etiam ipsa substantia, dicit habitudinem essentialis dependentiae ad ens increatum, et ideo est analogice ens vel substantia comparatione illius. Omne item accidens dicit essentialem habitudinem ad subiectum, ob quam dicitur esse entis ens potius quam ens. Rursus, in singulis generibus accidentium invenire est singulas habitudines; nam quantitas, quatenus continua est, dicit essentialem habitudinem ad terminos quibus continuatur, et e converso punctus et alii similes termini dicunt essentialem habitudinem ad partes quarum sunt termini.

términos. Y, entre las cualidades, la potencia dice esencial referencia al objeto; y acerca de la ciencia, y, por consiguiente, del hábito y de la disposición, afirma Aristóteles, en el capítulo sobre la cualidad, que son "en orden a algo".

6. Añade, además, que son "en orden a algo" según razones genéricas, por ejemplo, la de ciencia, mas no según razones específicas, *pues la ciencia* —dice— *es para lo escible, pero la gramática en cuanto tal no es para otra cosa.* No obstante, esto es, en primer lugar, falso, pues, aunque tal vez los nombres no estén tan claramente impuestos, sin embargo, atendiendo a la realidad, así como la ciencia en general dice referencia al objeto escible en general, igualmente una ciencia concreta dice referencia a un objeto concreto. Además, nada importa para la presente dificultad; en efecto, el género y la especie pertenecen al mismo predicamento; luego, si esta ciencia considerada específicamente es una cualidad, la ciencia en general es un género del predicamento cualidad; luego, siendo también en orden a algo, resultará imposible que las cosas que son en orden a algo se coloquen en un predicamento especial. Pero parece satisfacer mucho menos lo que inmediatamente agrega Aristóteles, que no es absurdo que una misma cosa pertenezca a la cualidad y a la relación, si ambas le convienen. Porque una misma cosa no puede constituirse esencialmente en diversos predicamentos; mas la ciencia, por ejemplo, es en orden a algo no sólo accidentalmente, sino esencialmente, ya porque toda su entidad se ordena de manera intrínseca a lo escible —según expone Aristóteles en el capítulo sobre la relación—, ya también porque, en otro caso, si la ciencia se refiriese sólo accidentalmente a lo escible, no se constituiría bajo el género de la relación la ciencia misma, sino aquella relación que le adviene accidentalmente, cosa que está en contra de lo expuesto por Aristóteles en el mismo capítulo sobre la cualidad. La misma dificultad apremia en el caso de los seis últimos predicamentos, los cuales implican, según la opinión común, alguna relación, y así lo afirma expresamente Aristóteles con respecto al "sitio", en los *Predicamentos,* y de los demás hablaremos en sus propios lugares. Luego esta razón de relación es trascendental y está incluida en toda entidad, sobre todo en la creada; por tanto, no constituye un género peculiar.

Et inter qualitates potentia dicit essentialem habitudinem ad obiectum, et de scientia, et consequenter de habitu ac dispositione, Aristot., in c. de Qualit., fatetur esse ad aliquid.

6. Addit vero esse ad aliquid secundum rationes genericas, scientiae, verbi gratia, non vero secundum specificas, *nam scientia* (inquit) *est ad scibile, grammatica vero ut sic non est ad aliud.* Sed hoc imprimis est falsum; nam, licet forte nomina non sint tam clare imposita, tamen secundum rem, sicut scientia in communi dicit habitudinem ad obiectum scibile in communi, ita haec scientia ad hoc obiectum. Deinde, nihil refert ad praesentem difficultatem; nam genus et species ad idem praedicamentum pertinent; ergo, si haec scientia in specie est qualitas, ergo scientia in communi est genus de praedicamento qualitatis; ergo, cum sit etiam ad aliquid, impossibile erit ut ea quae sunt ad aliquid in speciali praedicamento collocentur. Multo vero minus satisfacere videtur quod statim subdit Aristoteles, non esse absurdum idem collocari sub qualitate et ad aliquid, si utrumque ei convenit. Quia idem non potest essentialiter constitui in diversis praedicamentis; scientia autem, verbi gratia, non accidentaliter tantum, sed essentialiter est ad aliquid, tum quia tota eius entitas intrinsece ordinatur ad scibile, ut in c. de Ad aliquid Aristoteles fatetur; tum etiam quia alias, si tantum accidentaliter scientia referretur ad scibile, non constitueretur ipsa scientia sub genere *ad aliquid,* sed illa relatio quae illi accidentaliter advenit, quod est contra Aristotelem in eodem c. de Qualitate. Eademque difficultas urget de sex ultimis praedicamentis, quae ex omnium sententia relationem aliquam includunt, et sic de *situ* id expresse fatetur Aristoteles in Praedicam., et de caeteris suis locis dicemus. Ergo haec ratio *ad aliquid* transcendens est et inclusa in omni entitate, praesertim creata; non ergo constituit peculiare genus.

7. Dos respuestas suelen darse a esta última dificultad. La primera es que todas las cosas que hemos enumerado en los demás predicamentos sólo son relativas según la predicación; en cambio, las que constituyen un predicamento especial únicamente son relativas según el ser. Pero esta respuesta se refutará fácilmente si preguntamos qué se entiende por relativas según la predicación; pues, o se llaman así aquellas cosas de las cuales hablamos como si fuesen relativas, aunque en la realidad no tengan ninguna referencia entre sí, o se denominan de ese modo algunas cosas que tienen cierta referencia en la realidad, pero de distinta naturaleza que la relación real. Lo primero no puede afirmarse, de una parte porque la ciencia tiene su ser ordenado a lo escible —no sólo en el modo de hablar, sino también en la realidad—; y la potencia lo tiene ordenado a su objeto, y así en otros casos; de otra parte, porque, si se dice que estas denominaciones o locuciones respectivas se dan en nuestro modo de expresión y no en la realidad, lo mismo habrá que decir de toda denominación semejante y no quedará ningún camino probable para establecer semejantes relaciones reales, puesto que se deducen sobre todo de esas denominaciones. Mas, si se elige el otro miembro, hay que explicar en qué consisten dichas referencias, o en qué se distinguen de las relaciones, o para qué son necesarias unas relaciones de diversa naturaleza que tales referencias. Con esto queda indicada otra respuesta y su dificultad. Pues suele afirmarse que, en las cosas antedichas de los demás predicamentos, se incluyen referencias trascendentales, mas no relaciones predicamentales propias, las cuales constituyen un género peculiar. Pero inmediatamente sale al paso una pregunta acerca de tal división: ¿qué necesidad hay de multiplicar estos diversos modos de referencia? Pues, si un respecto trascendental es verdadero y real, es suficiente para todas las denominaciones relativas que no son puras denominaciones extrínsecas; luego resulta superfluo imaginar otras relaciones. Además, convendrá explicar qué distinción existe entre tales respectos, o por qué uno constituye un género peculiar y el otro no.

7. Duae vero responsiones dari solent ad hanc ultimam difficultatem. Prior est haec omnia quae enumeravimus in caeteris praedicamentis solum esse relativa secundum dici; ea vero quae constituunt speciale praedicamentum solum esse relativa secundum esse. Sed haec responsio refutabitur facile, si interrogemus quid significetur per relativa secundum dici; aut enim sic appellantur res illae de quibus ita loquimur ac si essent relativae, cum tamen nullam in re habeant inter se habitudinem, aut ita appellantur quaedam res quae habent quidem in re aliquam habitudinem, alterius tamen rationis a relatione reali. Primum dici non potest, tum quia scientia non solum in modo loquendi, sed in re habet suum esse ordinatum ad scibile, et potentia ad obiectum suum, et sic de aliis; tum etiam quia, si hae denominationes vel locutiones respectivae dicuntur esse in nostro modo loquendi et non in re, idem dicetur de omni simili denominatione, nec relinquetur probabilis via ad ponendas huiusmodi relationes reales, nam maxime colliguntur ex huiusmodi denominationibus. Si vero alterum membrum eligatur, explicandum est quaenam sint huiusmodi habitudines, aut in quo distinguantur a relationibus, vel ad quid sint necessariae relationes diversae rationis ab huiusmodi habitudinibus. Et in hoc indicatur alia responsio et difficultas eius. Dici enim solet in praedictis rebus aliorum praedicamentorum includi respectus transcendentales, non vero proprias relationes praedicamentales, quae peculiare genus constituunt. Statim vero circa huiusmodi partitionem interrogandum occurrit quid necesse sit multiplicare hos diversos modos respectuum; nam, si respectus transcendens est verus et realis, ille sufficit ad omnes denominationes relativas quae non sunt pure denominationes extrinsecae; ergo supervacaneum est fingere alias relationes. Deinde oportebit explicare quidnam discriminis sit inter huiusmodi respectus, vel cur unus constituat peculiare genus, et non alius.

Se proponen varias opiniones

8. *Primera.*— Estas parecen ser las principales dificultades que surgen en torno a la relación real en general. Otras que podrían presentarse acerca de cada uno de los géneros de relaciones, se propondrán más adelante. Así, pues, a causa de estas dificultades pueden darse dos modos de expresarse. El primero es que no hay ningunas relaciones reales verdaderas, sino que todas las denominaciones que se explican a manera de relaciones se toman de los mismos absolutos o de su coexistencia. Exponen esta opinión Averroes, lib. XII de la *Metafísica,* com. 19, y Avicena, lib. III de su *Metafísica,* c. 10; sigue la misma Auréolo, citado por Capréolo, *In I,* dist. 30, q. 1.

9. *Segunda.*— Otra opinión puede ser que en las cosas hay, ciertamente, relaciones reales, pero esas relaciones no constituyen un género peculiar de ente, sino que consisten en una cierta condición trascendental que puede estar incluida en todos los entes. Soto, al principio del predicamento "relación", según Alberto y Alejandro, en el mismo lugar, atribuye esta opinión a Zenón y a los filósofos más antiguos anteriores a Platón.

10. *Tercera.*— Por último, la opinión admitida, y que constituye una especie de axioma filosófico común, es que en las cosas creadas se dan relaciones reales, las cuales constituyen un predicamento propio y especial. Esta fue la opinión de Platón, al que siguió Aristóteles, y a éste todos sus intérpretes, Averroes, Simplicio, y todos los demás griegos y latinos, a los cuales imitaron los teólogos, Santo Tomás, en I, q. 13, a. 7; q. 28, a. 1 y 2, y en otros muchos lugares; Capréolo y otros, *In I,* dist. 33; Gregorio, ampliamente, en la dist. 28, q. 1; Enrique, *Quodl. III,* q. 4, y *Quodl. IX,* q. 3; no sólo por razones filosóficas, sino también porque esa opinión es más apta para aclarar el misterio de la Trinidad y parece quedar confirmada en gran manera por éste.

11. En efecto, enseña la fe católica que en Dios se dan tres relaciones reales, que constituyen y distinguen a las divinas personas; de ahí resulta un argumento evidente: el concepto de relación en cuanto tal, sin añadir que sea creada o

Variae sententiae proponuntur

8. *Prima.*— Hae videntur esse praecipuae difficultates quae circa relationem realem in communi occurrunt. Aliae vero quae circa singula genera relationum offerri poterant, inferius proponentur. Ob has ergo difficultates possunt esse duo dicendi modi. Prior est nullas esse veras relationes reales, sed denominationes omnes quae ad modum relationum explicantur desumi ab ipsis absolutis vel ex eorum coexistentia. Hanc opinionem referunt Averroes, XII Metaph., comment., 19; et Avicen., lib. III suae Metaph., c. 10; eamque secutus est Aureolus apud Capreol., In I, dist. 30, q. 1.

9. *Secunda.*— Alia sententia esse potest esse quidem in rebus relationes reales, illas vero non constituere peculiare genus entis, sed esse conditionem quamdam transcendentem, quae in omnibus entibus includi potest. Hanc sententiam Zenoni et antiquioribus philosophis ante Platonem tribuit Soto in principio praedicamenti *ad aliquid,* ex Albert. et Alexand., ibidem.

10. *Tertia.*— Iam vero, recepta sententia et quasi philosophicum et commune axioma est dari in rebus creatis relationes reales, proprium ac speciale praedicamentum constituentes. Haec fuit sententia Platonis, eumque secutus est Aristoteles, et hunc omnes eius interpretes, Averroes, Simplicius, et caeteri omnes graeci et latini, quos imitati sunt theologi, D. Thomas, I, q. 13, a. 7, q. 28, a. 1 et 2, et saepe alias; Capreol., et alii, In I, dist. 33; Gregor., late, dist. 28, q. 1; Henric., Quodl. III, q. 4, et Quodl. IX, q. 3; non solum propter rationes philosophicas, sed etiam quod illa sententia aptior sit ad mysterium Trinitatis declarandum, et ex illo plurimum confirmari videatur.

11. Docet enim fides catholica esse in Deo tres relationes reales, constituentes et distinguentes divinas personas; ex quo fit evidens argumentum, conceptum relationis ut sic, non addendo quod creata sit vel in-

increada, no es ficticio, y el que alguna cosa esté relacionada no es una denominación extrínseca proveniente sólo de la comparación de la mente, sino que es algo real, puesto que en Dios es algo real. Y de aquí se sigue además con gran verosimilitud que también en las cosas creadas puede ser algo real. Porque, o bien repugnaría a las cosas creadas a causa de su perfección, o bien a causa de su imperfección. Lo primero no puede afirmarse; porque, si la relación no repugna a la suma perfección de Dios, ¿por qué ha de repugnar a la perfección de la criatura? Se dirá: la relación en Dios es sustancial, mientras que en la criatura debe ser accidental. Mas, por el contrario, a la relación en cuanto tal no le repugna más el ser accidental que el ser sustancial, pues, así como accidente significa ser en otro, sustancia significa ser en sí; por consiguiente, si con esta razón puede conjugarse la de ser en orden a otro, mucho más podrá armonizarse con aquélla, y, por lo demás, a la criatura en cuanto tal no le repugna el accidente real; luego tampoco le repugnará una relación tal que, aun cuando sea accidental, sea algo real. Mas tampoco puede repugnarle por su imperfección, ya que la relación en cuanto tal no expresa imperfección, y, si se le une alguna imperfección por el hecho de ser accidental, esa imperfección no cae fuera del ámbito de la criatura. Por consiguiente, con este argumento teológico parece demostrarse eficazmente que en las cosas creadas pueden darse, y de hecho se dan, relaciones reales.

12. Pero esto suele probarse con argumentos tomados de la sola razón natural, principalmente de las locuciones y denominaciones relativas que existen en las cosas mismas, sin ninguna ficción del entendimiento, las cuales, por tanto, necesariamente deben fundarse en algún ente real; mas no se fundan en uno absoluto; luego se fundan en uno relativo; consiguientemente, en las cosas se da el ente real relativo. El antecedente resulta claro en las denominaciones *mayor, menor, igual, semejante, próximo, remoto, padre, hijo,* y otras análogas. Pues todas éstas expresan abiertamente referencia a otro, sin el cual no pueden existir ni entenderse, y existen en las cosas mismas, como parece evidente.

13. Cuánta sea la fuerza de estas pruebas, lo veremos a continuación; porque la última razón natural depende en gran parte de las soluciones a los argumentos,

creata, non esse fictitium, et rem aliquam referri non esse denominationem extrinsecam provenientem ex sola comparatione mentis, sed esse aliquid rei, quandoquidem in Deo aliquid rei est. Et hinc ulterius magna verisimilitudine colligitur etiam in rebus creatis esse posse aliquid rei. Quia vel repugnaret rebus creatis ob perfectionem earum, vel repugnaret ob imperfectionem. Primum dici non potest, quia, si relatio non repugnat summae perfectioni Dei, cur repugnabit perfectioni creaturae? Dices: quia illa relatio Dei substantialis est, in creatura vero esse debet accidentalis. Sed contra, quia relationi ut sic non magis repugnat quod sit accidentalis quam quod sit substantialis, quia, sicut accidens dicit esse in alio, ita substantia dicit esse in se; si ergo cum hac ratione coniungi potest esse ad aliud, multo magis cum illa; et alioqui creaturae ut sic non repugnat accidens reale; ergo nec repugnabit illi talis relatio, quae, etsi sit accidentalis, aliquid rei sit. Nec vero repugnare potest ob imperfectionem, quia relatio ut relatio non dicit imperfectionem; quod si aliquid imperfectionis ei adiungitur ex eo quod accidentalis sit, talis imperfectio non est extra latitudinem rei creatae. Hoc ergo argumento theologico efficaciter probari videtur dari posse in rebus creatis et de facto dari respectus reales.

12. Argumentis autem ex sola naturali ratione desumptis probari hoc solet, praecipue ex locutionibus et denominationibus relativis quae in rebus ipsis existunt, absque ulla fictione intellectus, quas proinde necesse est in aliquo ente reali fundari; non fundatur autem in absoluto; ergo in relativo; datur ergo in rebus ens reale relativum. Antecedens patet in his denominationibus, *maius, minus, aequale, simile, propinquum, remotum, pater, filius,* et similibus. Hae namque omnes habitudinem plane dicunt ad aliud, sine quo nec esse nec intelligi possunt, et in rebus ipsis existunt, ut per se notum videtur.

13. Quanta vero sit vis harum probationum, videbimus in sequentibus; nam posterior naturalis ratio magna ex parte pendet ex solutionibus argumentorum, quas tradere

soluciones que no podemos dar sin explicar antes muchos puntos acerca de la distinción y la división de las relaciones. En cuanto al argumento teológico, a algunos no les parece suficientemente eficaz para demostrar las relaciones predicamentales, ya que las relaciones divinas están fuera de todo predicamento; y, si Dios estuviese en el predicamento de sustancia, a ese mismo pertenecerían o se reducirían aquellas relaciones, por ser personalidades de naturaleza divina, de igual modo que pertenecen a ese mismo predicamento las personalidades o sustancias creadas. De ahí que tampoco sea muy eficaz el argumento por semejanza que parte, por ejemplo, de la paternidad divina y concluye en la creada, pues la paternidad divina no es resultado ni consecuencia de la generación, sino que más bien constituye a la persona, la cual es principio de la generación. Por eso la paternidad increada, así como es sustancial, igualmente puede considerarse cuasi trascendental, es decir, íntimamente incluida en el concepto adecuado de tal ente o de la sustancia personal. Por tanto, no parece que de dichas relaciones puedan inferirse las relaciones predicamentales, sino a lo sumo unas relaciones reales trascendentales íntimamente incluidas en algunos entes.

14. Otra demostración de las relaciones indicadas suele tomarse especialmente del orden del universo, que es algo accidental a las cosas mismas absolutas de que consta el universo; pues, aunque los elementos y los cielos estuviesen constituidos en otro orden, las cosas mismas absolutas serían idénticas; por tanto, el orden que ahora tienen es algo accidental para ellas. Y no es una ficción de la razón, ya que es evidente de suyo que existe en las cosas mismas y que se ordena a una gran perfección del universo, según testimonio de Aristóteles, en el lib. XII de la *Metafísica,* texto 52; y no es otra cosa que una relación, que por necesidad debe pertenecer esencialmente a un predicamento propio, ya que no pertenece a la razón intrínseca de ninguna cosa absoluta, ni tampoco puede determinarse a cuál de los otros predicamentos pertenece o se reduce. Sin embargo, esta prueba adolece de las dificultades que se han indicado al argumentar, puesto que el orden perteneciente a la perfección del universo consiste únicamente en que cada uno de los cuerpos se halle establecido en su lugar natural, lo cual es, ciertamente,

non possumus, nisi prius multa de distinctione et divisione relationum explicemus. Argumentum autem theologicum aliquibus non videtur satis efficax ad ostendendas relationes praedicamentales, quia relationes divinae extra omne praedicamentum sunt; quod si Deus esset in praedicamento substantiae, ad illud idem pertinerent vel reducerentur illae relationes, eo quod sint personalitates divinae naturae. Sicut personalitates vel substantiae creatae ad illud ipsum praedicamentum pertinent. Unde neque argumentum a simili, a paternitate, verbi gratia, divina ad creatam, est multum efficax, quia paternitas divina non est resultans neque consequens generationem, sed potius constituit personam, quae est generationis principium. Et ideo illa paternitas increata, sicut substantialis est, ita existimari potest quasi transcendentalis, id est, intime inclusa in conceptu adaequato talis entis seu substantiae personalis. Ex illis ergo relationibus non videntur posse colligi relationes praedicamentales, sed ad summum respectus reales transcendentales intime inclusi in aliquibus entibus.

14. Alia vero ostensio dictarum relationum specialiter sumi solet ex ordine universi, qui est accidentarium quid rebus ipsis absolutis quibus constat universum; nam, etsi elementa et caeli alio ordine constituerentur, res ipsae absolutae eaedem essent; est ergo ordo quem nunc habent aliquid accidentarium ipsis. Et non est aliquid per rationem confictum, nam per se constat in rebus ipsis esse et ad magnam universi perfectionem spectare, ut testis est Aristot., XII Metaph., text. 52; et non est nisi relatio, quam necesse est per se ad proprium praedicamentum pertinere, quia non est de intrinseca ratione alicuius rei absolutae, nec etiam signari potest ad quod aliorum praedicamentorum pertineat vel revocetur. Verumtamen haec probatio eas patitur difficultates quae inter argumentandum tactae sunt, quia ordo pertinens ad perfectionem universi tantum est ut singula corpora in suis natu-

absoluto en cada uno de ellos, y en todos juntos expresa su coexistencia; pero que de esto se siga un accidente especial que sea la relación real, parece que no interesa nada para la perfección del universo.

Solución de la cuestión

15. No obstante, consideramos como verdadera y cierta en filosofía la tercera y común opinión, que ahora confirmamos sobre todo por autoridad. La razón y demostración de la misma debe tomarse principalísimamente de las denominaciones relativas, añadiendo dos puntos. Primero, que esas denominaciones sean tales que advengan a las cosas creadas absolutas y puedan variar en un sujeto sin pérdida de la forma absoluta, lo cual consta suficientemente en casi todos los ejemplos aducidos arriba. Segundo, que estas denominaciones no sean meramente extrínsecas, y en esto radica la dificultad, si bien depende de lo que se dirá después; porque antes conviene explicar el modo de entidad de tales relaciones y denominaciones.

SECCION II

SI LA RELACIÓN REAL PREDICAMENTAL SE DISTINGUE REALMENTE, O MODALMENTE Y "EX NATURA REI", DE LA SUSTANCIA Y DE TODOS LOS ACCIDENTES ABSOLUTOS

1. La presente cuestión es necesaria en grado sumo para explicar el sentido en que las relaciones creadas son algo real, y también qué son o qué entidad poseen. Y en ella se dan varias opiniones.

Se rechaza la primera opinión que establece una distinción real

2. La primera enseña que la relación real es siempre una cosa realmente distinta de su sujeto y fundamento. Esta es la opinión de los tomistas antiguos, Capréolo, *In I*, dist. 30, q. 1; Cayetano, I, q. 28, a. 2; el Ferrariense, IV *cont.*

ralibus locis sint constituta, quod quidem absolutum est in singulis et in omnibus simul dicit coexistentiam eorum; quod vero ad hoc consequatur peculiare accidens quod sit relatio realis nihil videtur referre ad universi perfectionem.

Quaestionis resolutio

15. Nihilominus tertiam et communem sententiam ut veram et in philosophia certam supponimus, quam nunc maxime auctoritate confirmamus. Ratio vero eius et ostensio potissimum sumenda est ex illis denominationibus relativis, addendo duo. Primum est illas esse tales ut accidant rebus creatis absolutis possintque variari in aliquo subiecto sine amissione formae absolutae, quod satis constat in omnibus fere exemplis supra adductis. Secundum est has non esse denominationes mere extrinsecas, et in hoc est difficultas, pendet tamen ex infra dicendis; oportet enim prius modum entitatis talium relationum et denominationum declarare.

SECTIO II

UTRUM RELATIO REALIS PRAEDICAMENTALIS DISTINGUATUR REALITER, VEL MODALITER AC EX NATURA REI, A SUBSTANTIA ET OMNIBUS ACCIDENTIBUS ABSOLUTIS

1. Haec quaestio maxime necessaria est ad explicandum quo sensu relationes creatae sint aliquid reale et quid etiam sint quamve entitatem habeant. In eaque variae sunt opiniones.

Prima opinio ponens distinctionem realem reiicitur

2. Prima docet relationem realem semper esse rem distinctam realiter a suo subiecto et fundamento. Haec est opinio veterum thomistarum, Capreoli, In I, dist. 30, q. 1; Caietan., I, q. 28, a. 2; Ferrar., IV cont.

Gent., c. 14, los cuales se fundan en las palabras de Santo Tomás en los mismos pasajes, y en *De Potentia*, q. 8, a. 1, e *In I*, dist. 33, q. 1, a. 1, lugares en los cuales establece, como diferencia entre la relación creada y la increada, que la primera no se identifica con la sustancia, *sino que es una realidad distinta y forma composición con ella*, cosa que no ocurre en la relación increada. Sin embargo, esta opinión, entendida de la distinción real propia y rigurosa, cual la que se da entre entidades por completo distintas, no tiene ningún fundamento suficientemente probable. Pues lo que estos autores aducen acerca de la separabilidad entre la relación y el fundamento, o de las diversas mutaciones que pueden producirse en ellos, prueban a lo sumo la distinción *ex natura rei*, si es que prueban algo; porque quizá sea más probable que no demuestren ni siquiera eso, como veremos al tratar de las opiniones siguientes, con cuyos argumentos, y con las pruebas de nuestra sentencia, quedará suficientemente refutada esta opinión. Aunque, para rechazarla, pueden bastar las cosas que se han propuesto al principio de la sección anterior; porque esas cosas —según opino— demuestran con suficiencia que la relación no es una cosa que posea en sí una entidad propia realmente distinta de todas las entidades absolutas.

Se rechaza la opinión de Escoto, en cuanto coincide con la anterior

3. Idéntico juicio debe emitirse sobre la opinión de Escoto, *In II*, dist. 1, q. 3, e *In III*, dist. 8, q. 1, en la parte en que concuerda con la precedente. Porque Escoto distingue unas relaciones que no pueden separarse en manera alguna de sus fundamentos, como la relación de criatura, y otras que pueden separarse, como es, por ejemplo, la relación de semejanza, y afirma que estas últimas se distinguen realmente de los fundamentos a causa de la separación misma; pero niega que aquéllas se distingan, pues, siendo inseparables, no queda ninguna señal de distinción real, ni por otra parte aparece su necesidad. Sin embargo, en lo concerniente a la primera parte, ya se ha demostrado arriba que esa señal no indica distinción real, sino a lo sumo modal, sobre todo cuando la separación no es convertible (por así decirlo), como sucede en el presente caso; pues, aunque

Gent., c. 14. Qui fundantur in verbis D. Thomae eisdem locis, et q. 8 de Potent., a. 1, et In I, dist. 33, q. 1, a. 1, quibus locis constituit differentiam inter relationem creatam et increatam, quod prior non identificatur cum substantia, *sed est alia res et facit compositionem cum illa*, quod secus est in relatione increata. Haec tamen sententia intellecta de propria et rigorosa distinctione reali, qualis est inter entitates omnino condistinctas, nullum habet fundamentum satis probabile. Nam quae ab his auctoribus afferuntur de separabilitate relationis a fundamento, aut de diversis mutationibus quae in eis fieri possunt, ad summum probant distinctionem ex natura rei, si tamen aliquid probant; nam probabilius fortasse est etiam illud non ostendere, ut videbimus tractando sequentes opiniones. Ex quarum etiam argumentis et ex probationibus nostrae sententiae haec opinio sufficienter refutabitur. Quamquam ad eam reiiciendam sufficere possint ea quae in principio sectionis praecedentis proposita sunt; illa enim, ut opinor, sufficienter demonstrant relationem non esse rem in se habentem propriam entitatem realiter distinctam ab omnibus entitatibus absolutis.

Reiicitur opinio Scoti, quatenus superiori concordat

3. Atque idem iudicium ferendum est de opinione Scoti, In II, dist. 1, q. 3, et In III, dist. 8, q. 1, quantum ad eam partem qua cum praecedenti convenit. Distinguit enim ille quasdam relationes quae separari nullo modo possunt a suis fundamentis, ut est relatio creaturae, ab aliis quae separari possunt, ut est, verbi gratia, relatio similitudinis, et has posteriores ait distingui realiter a fundamentis, propter ipsammet separationem; illa vero negat distingui, quia cum inseparabiles sint, nullum relinquitur signum distinctionis realis, neque aliunde apparet necessitas eius. Verumtamen, quod attinet ad priorem partem, iam supra ostensum est illud signum non indicare distinctionem realem, sed ad summum modalem, maxime quando separatio non est convertibilis (ut sic dicam), sicut accidit in praesenti; nam, licet fundamentum possit

el fundamento pueda permanecer sin la relación, ésta no puede en manera alguna permanecer sin el fundamento. De ahí puede tomarse un argumento de no poco peso contra esta parte y contra toda la opinión anterior. Añado, además, que este signo no es suficiente en el caso presente para indicar una distinción modal que sea actual y *ex natura rei,* porque, aun cuando la denominación relativa se elimine permaneciendo el fundamento y eliminando el término, sin embargo no puede eliminarse si permanecen ambos, por lo que de esa señal no se concluye eficazmente que la relación sea algo distinto del fundamento que se elimina de ella cuando cesa dicha denominación, puesto que la denominación puede incluir o connotar la concomitancia o coexistencia del otro extremo y, consiguientemente, cesar, no porque se elimina algo del fundamento, sino porque se suprime algo del término. Por eso, si algunas relaciones son inseparables de sus fundamentos, se debe a que sus términos no pueden no existir y, por tanto, puestos los fundamentos es necesario que surjan las denominaciones relativas. Así, si por un imposible pudiese permanecer la esencia creada sin que existiera Dios, desaparecería la relación de criatura con respecto a El; por tanto, el que ahora no pueda separarse no obedece sólo a su identidad con el fundamento, sino también a la necesidad intrínseca del término. Luego, en sentido inverso, del hecho de que desaparezcan otras relaciones cuando se eliminan sus términos, no se infiere legítimamente la distinción *ex natura rei,* a no ser que por otro procedimiento se demuestre que la sola destrucción del término mismo no basta para ello.

No se acepta la opinión de Durando en este punto

4. Por este motivo, Durando, *In I,* dist. 30, q. 2, emplea otra distinción, a saber, que hay unas relaciones que son verdaderas referencias y respectos reales que siguen a sus fundamentos esencial o accidentalmente, como la inherencia sigue de manera esencial a la naturaleza del accidente, y el tocar o ser tocado sigue de modo accidental a los cuerpos cuantos; y hay otras que sólo son denominaciones relativas, como ser igual y ser semejante. Dice, pues, que estas últimas no se distinguen realmente de los fundamentos ni añaden nada real además de la exis-

manere sine relatione, relatio tamen non potest ullo modo manere sine fundamento. Ex quo potest non leve argumentum sumi contra hanc partem et contra totam superiorem sententiam. Addo praeterea hoc signum in praesenti non esse sufficiens ad indicandam distinctionem modalem quae sit actualis et ex natura rei, quia, licet denominatio relativa tollatur manente fundamento et ablato termino, tamen utroque manente auferri non potest, et ideo ex illo signo non concluditur efficaciter relationem esse aliquid distinctum a fundamento, quod ab illo aufertur quando cessat illa denominatio, quia potest denominatio illa includere vel connotare concomitantiam aut coexistentiam alterius extremi, et ideo cessare, non quia aufertur aliquid a fundamento, sed quia aufertur aliquid ex termino. Unde, si aliquae relationes sunt inseparabiles a fundamentis, ideo est quia termini earum non possunt non existere, et ideo positis fundamentis necesse est ut denominationes relativae insurgant. Ut, si per impossibile manere posset essentia creata non existente Deo, cessaret relatio creaturae ad ipsum; quod ergo nunc separari non possit, non solum est propter identitatem cum fundamento, sed etiam propter intrinsecam termini necessitatem. Ergo, e converso, ex eo quod aliae relationes cessent ablatis terminis, non recte infertur distinctio ex natura rei, nisi aliunde ostendatur solam destructionem ipsius termini ad id non sufficere.

Durandi in hoc sententia non probatur

4. Quapropter Durandus, In I, dist. 30, q. 2, alia distinctione utitur, scilicet, quasdam esse relationes quae sunt verae habitudines et respectus reales consequentes ad sua fundamenta per se vel accidentaliter, ut inhaerentia per se sequitur ad naturam accidentis, et tangere aut tangi consequitur per accidens ad corpora quanta; alias vero esse quae solum sunt denominationes relativae, ut esse aequale et simile. Dicit igitur has posteriores non distingui in re a fundamentis, neque addere aliquid rei ultra exi-

tencia y concomitancia de ambos extremos absolutos, de cuya coexistencia mutua afirma que se toman esas denominaciones, las cuales, sin embargo, sostiene que pertenecen al predicamento de la relación y son suficientes para constituirlo. De esta parte nos ocuparemos más adelante. En cuanto a los primeros respectos, dice que se distinguen realmente de sus fundamentos, y en eso coincide con las opiniones precedentes y emplea el mismo fundamento, a saber, la señal de separabilidad entre el fundamento y ese respecto. Acerca de este signo ya se ha dicho que, a lo sumo, puede demostrar la distinción modal; y no pretende más Durando, como fácilmente se pondrá de manifiesto al que lo lea; únicamente difiere en el uso del término, pues llama real a aquélla porque se encuentra en las cosas mismas.

5. En lo que atañe a esta parte de la opinión de Durando, debe advertirse cierta subdivisión del primer miembro, es decir, de la referencia real, que indicó brevemente en la misma parte, y también deben considerarse los ejemplos con que explica ambos miembros. Pues hay algún respecto —dice— que es consecuencia accidental del fundamento, como el contacto lo es de la cantidad; el otro es consecuencia esencial, como el estar-en es también consecuencia de la cantidad; y afirma que ambos respectos se distinguen realmente de su fundamento. Mas parece que Durando no se expresa consecuentemente en el primer miembro y ejemplo; pues, por la misma razón que dice que las cosas se denominan semejantes o iguales, no por adición de algún respecto distinto *ex natura rei,* sino por la sola coexistencia de uno y otro extremo y por la denominación que de ella se deriva, debería decir, en consecuencia, que dos cuerpos se tocan por una denominación resultante de la coexistencia de ambos extremos en un lugar determinado, sin ningún otro respecto distinto *ex natura rei.* Porque supongo que se trata de un contacto puramente cuantitativo; pues el contacto físico añade algo más, aunque no sólo la relación real, sino la acción física de uno en otro. Consiguientemente, el contacto cuantitativo no es otra cosa que cierta proximidad entre dos cantidades y sus términos, de suerte que no se interponga ninguna otra cantidad. Pero esto conviene a dos cuerpos por el hecho mismo de existir en unos determinados lugares o espacios, sin adición de ningún modo o respecto distinto *ex*

stentiam et concomitantiam utriusque extremi absoluti, ex qua mutua coexistentia ait sumi denominationes illas, quas nihilominus dicit pertinere ad praedicamentum relationis et sufficere ad illud constituendum. Et de hac parte posterius videbimus. De prioribus autem respectibus ait distingui realiter a suis fundamentis, in quo convenit cum praecedentibus opinionibus, et eodem utitur fundamento, scilicet, illo signo separabilitatis fundamenti a tali respectu. De quo signo iam dictum est ad summum posse ostendere distinctionem modalem; neque Durandus amplius intendit, ut legenti facile patebit; solumque differt in usu vocis, appellans eam realem quia in rebus ipsis invenitur.

5. Quod vero attinet ad hanc partem sententiae Durandi, advertenda est quaedam subdivisio prioris membri seu realis habitudinis, quam in eadem parte breviter attigit, et consideranda etiam sunt exempla quibus utrumque membrum declarat. Nam quidam respectus (inquit) consequitur per accidens ad fundamentum, ut tactus ad quantitatem; alius sequitur per se, ut inesse consequitur etiam ad quantitatem, et utrumque respectum ait distingui in re a suo fundamento. Sed in priori membro et exemplo non videtur Durandus constanter loqui; nam qua ratione ait res dici similes vel aequales, non per additionem alicuius respectus ex natura rei distincti, sed per solam coexistentiam utriusque extremi et denominationem inde ortam, consequenter dicere deberet duo corpora sese tangere per denominationem ortam ex coexistentia utriusque extremi in tali loco, absque aliquo alio respectu ex natura rei distincto. Suppono enim sermonem esse de tactu pure quantitativo; nam tactus physicus aliquid aliud addit, quamvis non solam relationem, sed actionem physicam unius in aliud. Tactus ergo quantitativus nihil aliud est quam propinquitas quaedam inter duas quantitates et terminos earum, ita ut nulla alia quantitas interposita sit. Sed hoc convenit duobus corporibus hoc ipso quod in talibus locis seu spatiis existunt, absque additione alicuius modi vel respectus ex na-

natura rei, al menos según la doctrina del propio Durando, pues los mismos argumentos que pueden demostrar esto acerca de la semejanza, lo prueban a propósito del tacto y de cualquier proximidad o distancia, a saber, que puestos dos cuerpos en unos lugares determinados, y separada cualquier otra cosa o modo real, ya por el entendimiento, ya por la potencia divina, es imposible que esos cuerpos no se toquen; luego existe la misma razón para esta denominación. Y, de manera universal, sucede lo mismo en el caso de cualquier respecto del que se dice que es consecuencia accidental del fundamento; pues será accidental precisamente por ser una denominación tal que requiere la coexistencia del otro extremo, coexistencia que no requiere el fundamento en sí mismo, como consta abiertamente en el citado ejemplo del contacto. Luego esa denominación puede tomarse siempre de la coexistencia de los extremos, sin otro respecto realmente distinto de los extremos; o, si no es sólo una denominación, sino una referencia intrínseca, lo mismo sucederá en todas las que Durando pone en el segundo miembro de su distinción principal.

6. En cuanto al otro miembro acerca del respecto que es consecuencia esencial del fundamento, y sobre el ejemplo de la inhesión, con el nombre de respecto puede significarse el mismo modo de inhesión o de unión, o bien alguna relación predicamental resultante de él. En el primer sentido, es verdad que ese respecto se distingue *ex natura rei* de la forma o realidad de la que es modo, la cual se denomina fundamento de tal respecto, cosa que anteriormente hemos enseñado repetidas veces y que hemos confirmado con el mismo argumento. Aunque la afirmación de Durando, a saber, que este respecto no forma ninguna composición con su fundamento, es falsa, como se ha dicho con frecuencia en lo que precede, al tratar de las distinciones de las cosas y de la composición de naturaleza y supuesto, y en otros lugares. Mas este respecto no es predicamental, sino trascendental, ya que ese modo de unión o de inherencia no es algo resultante del fundamento y del término, sino que es un modo absoluto que puede producirse esencialmente mediante alguna acción, aunque implique de manera íntima y esencial un respecto trascendental a las cosas unibles, lo cual también se ha indicado

tura rei distincti, saltem iuxta doctrinam ipsius Durandi, quia eadem argumenta quae hoc probare possunt de similitudine probant de tactu et de quacumque propinquitate vel distantia, nimirum, quia positis duobus corporibus in talibus locis et praecisa omni alia re vel modo reali, vel per intellectum vel per divinam potentiam, impossibile est quin illa corpora se tangant; ergo est eadem ratio de hac denominatione. Et in universum idem est de omni respectu qui dicitur per accidens consequi ad fundamentum; nam ille ideo per accidens erit quia est talis denominatio quae requirit coexistentiam alterius extremi, quam tamen ipsum fundamentum secundum se non requirit, ut aperte constat in dicto exemplo de tactu. Ergo semper potest illa denominatio sumi ex coexistentia extremorum, absque alio respectu in re ipsa distincto ab extremis; vel si illa non est sola denominatio, sed intrinseca habitudo, idem erit in omnibus illis quas Durandus ponit in secundo membro suae principalis distinctionis.

6. Quod vero spectat ad aliud membrum de respectu qui per se consequitur ad fundamentum et de exemplo inhaesionis, nomine respectus potest significari ipsemet modus inhaesionis seu unionis, vel relatio aliqua praedicamentalis inde exorta. In priori sensu verum est illum respectum distingui ex natura rei a forma seu re cuius est modus, quae appellatur fundamentum talis respectus, quod a nobis in superioribus saepe traditum est et eodem argumento confirmatum. Quamquam illud quod Durandus ait, scilicet, hunc respectum nullam compositionem facere cum suo fundamento, falsum sit, ut in superioribus saepe dictum est, tractando de distinctionibus rerum et de compositione naturae et suppositi, et aliis locis. Hic vero respectus non est praedicamentalis, sed transcendentalis, quia ille modus unionis vel inhaerentiae non est aliquid resultans ex fundamento et termino, sed est modus absolutus, qui per se fieri potest per actionem aliquam, quamvis intime et essentialiter includat respectum transcendentalem ad unibilia, quod etiam est

antes y se explicará *ex professo* más adelante, en parte en esta disputación, y en parte al tratar de la acción. Por tanto, la consideración de ese respecto en el sentido antedicho no presenta interés alguno para la cuestión presente. En cambio, si nos referimos al respecto predicamental, que se estima resulta entre la forma inherente y su sujeto, y de manera universal entre las cosas que están unidas, para tal respecto existirá la misma razón que para el contacto, la semejanza y todas las cosas semejantes, concretamente que aquél no es ninguna realidad o modo real distinto *ex natura rei* de los extremos, sino sólo una denominación mutua que surge en los extremos en virtud de su coexistencia en ese determinado modo de existir. Esto puede demostrarse fácilmente aplicando el argumento aducido arriba. Así, pues, hablando en sentido propio del respecto predicamental, tampoco es necesaria esta distinción de Durando, sino que hay que decir, o que toda relación predicamental es algo distinto, o que no lo es.

Se expone la cuarta opinión sobre la distinción modal o formal entre la relación y el fundamento

7. Hay, pues, una cuarta opinión que afirma en sentido universal que la relación real se distingue actualmente de su sujeto y su fundamento, pero no de manera por completo real, como una cosa de otra, sino modalmente, como un modo real se distingue de la cosa misma. Parecen sostener esta opinión Iavello, V *Metaph.*, q. 22; y Escoto, a propósito del predicamento *ad aliquid*, q. 2. Pero no dan a esta distinción el calificativo de modal, sino de formal, aunque piensan que se encuentra actualmente en las cosas con anterioridad a toda consideración del entendimiento. En cambio, Fonseca, lib. V *Metaph.*, c. 15, q. 2, sec. 5, afirma que la relación predicamental se distingue del fundamento con una distinción formal, de suerte que posee su propio ser de esencia y de existencia distinto del ser del fundamento; sin embargo, niega que esa distinción sea real, o que sea modal,

in superioribus tactum et infra ex professo declarabitur, partim in hac disputatione, partim disputando de actione. Consideratio ergo illius respectus in praedicto sensu nihil refert ad praesentem quaestionem. Si autem sit sermo de respectu praedicamentali qui resultare censetur inter formam inhaerentem et subiectum eius, et in universum inter ea quae sunt unita, eadem erit ratio de tali respectu quae de contactu, similitudine et omnibus similibus, quod nimirum ille nulla res vel modus realis sit ex natura rei distinctus ab extremis, sed solum mutua denominatio orta in extremis ex coexistentia eorum sub tali modo existendi. Quod facile ostendi potest applicando rationem superius factam. Igitur proprie loquendo de respectu praedicamentali, haec etiam distinctio Durandi necessaria non est, sed vel dicendum est omnem relationem praedicamentalem esse aliquid distinctum, vel non esse.

Quarta opinio de distinctione modali vel formali relationis a fundamento exponitur

7. Est igitur quarta sententia, quae in universum affirmat relationem realem distingui actualiter a suo subiecto et fundamento, non tamen omnino realiter ut rem a re, sed modaliter tamquam modum realem ab ipsa re. Hanc opinionem videntur tenere Iaveil., V Metaph., q. 22; et Scotus, circa praedicamentum *ad aliquid*, q. 2. Illi tamen non appellant hanc distinctionem modalem, sed formalem, sentiunt tamen esse actualiter in rebus ante omnem considerationem intellectus. At vero Fonseca, lib. V Metaph., c. 15, q. 2, sect. 5, affirmat quidem relationem praedicamentalem distingui a fundamento formali distinctione, ita ut habeat proprium esse essentiae et existentiae distinctum ab esse fundamenti; negat tamen illam

o sólo de razón, sino que es cierta distinción intermedia, y da a entender que es menor que la distinción real y mayor que la modal. Y parece establecer la diversidad en que, en la distinción modal, el modo no tiene su propio ser distinto del ser de la cosa de que es modo; pero en esta distinción formal ambos extremos poseen su propio ser. Además, en ésta, cada uno de los extremos es una entidad propia, mientras que en la distinción modal el modo no es una entidad. Por eso fundamenta sobre todo su opinión en que la relación posee su propio ser distinto del ser del fundamento; pues el ser del fundamento es absoluto y únicamente en sí; en cambio, el ser de la relación es un ser que consiste en la referencia a otro, como consta por la definición de Aristóteles.

8. Sin embargo, por mi parte, en primer lugar no alcanzo a comprender esta distinción intermedia entre la real y la modal que sea una verdadera distinción actual en la realidad y mucho mayor que la distinción de razón, puesto que se afirma que también es mayor que la modal. Primero, porque en la distinción modal, así como el modo en la realidad se distingue de la cosa misma de la cual es modo, así también posee algún ser propio, distinto del ser de la cosa misma de manera igual y proporcional, como se ha explicado al tratar de la existencia. Además, así como este modo es algo existente en las cosas, igualmente cabe decir que posee alguna entidad en cuanto con esta palabra se expresa todo lo que no es nada; mas, como su entidad es de tal naturaleza y condición que de suyo no puede constituir esencial y primariamente un ente real, sino que por necesidad debe estar unida e identificada con algún ente al que afecte y modifique, por eso no se denomina cosa, sino modo de la cosa.

9. Con esto, pues, resulta claro que, en las distinciones *ex natura rei*, no puede haber ningún medio entre la real y la modal, como arriba, en la disp. VII, se ha tratado en sentido general. Y se explica en particular a propósito de la cuestión que nos ocupa. En efecto, a la relación real, por el hecho preciso de que posee su propio ser y es algo realmente distinto del fundamento, no le compete el ser entidad o modo real; porque eso es común a una y otra; luego precisamente de ese principio no se concluye de manera suficiente una distinción mayor que la

distinctionem esse realem, aut esse modalem, aut rationis tantum, sed quamdam aliam mediam, quam significat esse minorem reali distinctione et maiorem modali. Diversitatem autem in hoc constituere videtur, quod in distinctione modali modus non habet proprium esse distinctum ab esse rei cuius est modus; in hac vero distinctione formali utrumque extremum habet proprium esse. Item in hac utrumque extremum est propria entitas; in distinctione autem modali modus non est entitas. Unde in hoc maxime fundat sententiam suam, quod relatio habet proprium esse distinctum ab esse fundamenti; nam esse fundamenti est absolutum et in se tantum; esse vero relationis est esse consistens in habitudine ad aliud, ut ex Aristotelis definitione constat.

8. Ego tamen imprimis non percipio distinctionem hanc mediam inter realem et modalem, quae sit vera distinctio actualis in re et multo maior quam distinctio rationis, cum dicatur etiam esse maior quam modalis. Primo, quia in distinctione modali, sicut modus in re ipsa distinguitur ab ipsa re cuius est modus, ita habet aliquod esse proprium, aeque et proportionaliter distinctum ab esse ipsius rei, ut tractando de existentia declaratum est. Rursus, sicut modus est aliquid in rebus existens, ita dici potest habere entitatem aliquam, prout hac voce significatur quidquid non est nihil; quia vero talis entitas eius est naturae et conditionis ut per se non valeat ens reale primo ac per se constituere, sed necessario debet esse coniuncta et identificata alicui enti quod afficiat et modificet, ideo non res, sed modus rei appellatur.

9. Hinc ergo constat nullum posse esse medium in distinctionibus ex natura rei inter realem et modalem, ut in genere supra tractatum est in disp. VII. Et in particulari declaratur in re de qua agimus. Nam relatio realis, ex eo praecise quod habeat proprium esse et sit aliquid in re distinctum a fundamento, non habet quod sit entitas aut modus realis; nam illud commune est utrique; ergo praecise ex illo principio non concluditur sufficienter maior distinctio quam

modal, ni otro género de entidad aparte del que se encuentra en los modos reales. Además, o la relación real tiene una entidad tal que puede concebirse como constituida primariamente por sí y de manera esencial por la sola razón respectiva, de suerte que por este capítulo no repugne que tal entidad exista sola sin la entidad del fundamento, o, por el contrario, tiene tal modo de entidad que exige intrínsecamente estar unido al fundamento, y afectándolo a su manera, de suerte que no pueda existir de otro modo por ninguna potencia. Si se afirma lo primero, se concluye abiertamente que es una realidad verdadera y propia que se distingue del fundamento con una distinción por completo real, cosa que no admite esta opinión. En cambio, si se dice lo segundo, esa distinción no será otra que la modal, suponiendo que exista actualmente en la realidad. Luego, así como entre esas cosas no puede pensarse un medio, tampoco es posible imaginar un medio entre esas dos distinciones *ex natura rei*. Pues, o los otros extremos de la distinción pueden separarse mutuamente en la realidad y conservarse a su vez el uno sin el otro, habiendo entonces una distinción real enteramente propia y rigurosa, o sólo uno de los extremos puede separarse y permanecer sin el otro, pero no a la inversa, y a esta distinción la denominamos modal; pero fuera de estos dos modos no se da otro, porque, si cada uno de los extremos es en la realidad inseparable del otro, será una distinción de razón, pero no *ex natura rei*. Por tanto, como en el caso presente no son mutuamente separables el fundamento y la relación, según es evidente de suyo en opinión de todos, porque de ninguna manera es posible entender la relación predicamental sin fundamento, no puede mediar entre la relación y el fundamento una distinción que en la realidad sea mayor que la modal y diferente de ella. Así, pues, aunque los autores citados empleen otros términos, llamando formal a esta distinción, sin embargo es necesario que hablen de la modal, si es que entienden su opinión referida a una distinción actual que exista en las cosas mismas; porque algunos de ellos no explican esto suficientemente, como diremos después.

modalis, neque aliud genus entitatis praeter illud quod in modis realibus reperitur. Deinde vel relatio realis talem habet entitatem, quae possit intelligi primo ac per se et essentialiter constituta per solam rationem respectivam, ita ut ex hoc capite non repugnet talem entitatem solam esse sine entitate fundamenti; aut vero talem habet entitatis modum, ut intrinsece postulet esse coniunctum fundamento et suo modo afficiens illud, ita ut per nullam potentiam aliter esse possit. Si primum dicatur, aperte concluditur esse veram ac propriam rem, omnino realiter distinctam a fundamento, quod haec sententia non admittit. Si vero dicatur secundum, non erit illa distinctio alia quam modalis, supposito quod actu sit in re. Ergo sicut inter illa duo non potest cogitari medium, ita neque inter illas duas distinctiones ex natura rei potest medium excogitari. Aut enim extrema distinctionis possunt in re mutuo separari et unum sine alio vicissim conservari, et sic est distinctio realis omnino propria et rigorosa; aut unum tantum extremum potest separari et manere sine alio, non vero e converso, et hanc distinctionem nos vocamus modalem; praeter hos autem duos modos non est alius, quia si utrumque extremum sit inseparabile in re ab alio, erit distinctio rationis, non vero ex natura rei. Cum ergo in praesenti fundamentum et relatio non sint mutuo separabilia, ut est per se notum apud omnes, quia nullo modo potest intelligi relatio praedicamentalis sine fundamento, non potest maior aut alia distinctio quae in re actu sit intervenire inter relationem et fundamentum, praeterquam modalis. Quamvis ergo dicti auctores aliis vocibus utantur, appellantes hanc distinctionem formalem, tamen necesse est ut de modali loquantur, si tamen de actuali distinctione quae in rebus ipsis existat suam sententiam intelligant; nam aliqui eorum non satis hoc ipsum explicant, ut inferius dicemus.

Se defiende la opinión indicada

10. El principal fundamento de esta opinión, así explicada acerca de la distinción modal, es el que se toma de la señal de separación. En efecto, el fundamento es de tal manera separable de la relación, que puede permanecer en la realidad sin ella; luego es preciso que se distingan en la realidad misma, al menos modalmente, en conformidad con los principios establecidos más atrás, en la disp. VII. En segundo lugar, esto queda confirmado con bastantes visos de apariencia por la razón de que la relación posee su propio ser, que consiste intrínsecamente en la referencia a otro; luego es necesario que en la realidad misma se distinga del ser absoluto. En tercer lugar, lo explico como sigue: cuando, existiendo sólo una cosa blanca, por ejemplo, que antes no era semejante a ninguna, se produce otra cosa blanca, o la primera tiene algún ser real respectivo que antes no tenía, o no tiene nada nuevo. No puede afirmarse lo segundo, ya que en otro caso la relación no es nada real, pues, si antes no era nada y después no recibe ningún ser real, nunca es algo; luego necesariamente hay que afirmar lo primero; por tanto, ese ser relativo que se añade ha de ser por necesidad distinto de aquel al que se añade, al menos con una distinción modal. Porque, si uno existía y el otro no existía aún, y después se añade o surge, no pueden ser uno solo e idéntico en la realidad.

11. En cuarto lugar, porque, cuando una cosa se denomina semejante a otra, o un hombre padre de otro, o bien éstas son denominaciones meramente extrínsecas, o bien son intrínsecas. No puede afirmarse lo primero; luego necesariamente habrá que afirmar lo segundo; por tanto, es necesaria alguna forma intrínsecamente denominante; en consecuencia, esa forma ha de ser por necesidad distinta *ex natura rei*, al menos modalmente, de la cosa denominada. Se prueba la menor, en primer lugar, porque, si fuese una denominación extrínseca, en cuanto tal no sería respectiva, ya que sería como una aplicación de una forma extrínseca al sujeto denominado, más bien que una referencia del mismo sujeto a un término extrínseco. En segundo lugar, porque, atendiendo a este motivo, la denominación de vestido, o la de rodeado localmente, o también la de agente, no es respectiva con un respecto predicamental propio. En tercer lugar —y resulta más difícil—,

Suadetur dicta opinio

10. Praecipuum autem fundamentum huius sententiae sic expositae de modali distinctione est illud quod ex signo separationis sumitur. Nam fundamentum est ita separabile a relatione, ut possit in re manere sine illa; ergo necesse est ut in re ipsa distinguantur, saltem modaliter, iuxta principia superius posita, disp. VII. Secundo, hoc satis apparenter confirmat illa ratio, quod relatio habet proprium esse, intrinsece consistens in habitudine ad aliud: ergo oportet ut in re ipsa distinguatur ab esse absoluto. Tertio id declaro in hunc modum, quia quando, existente uno tantum albo, verbi gratia, quod antea nulli erat simile, fit aliud album, vel illud prius habet aliquod esse reale respectivum quod antea non habebat, vel nihil habet de novo. Hoc secundum dici non potest, alias relatio nihil rei est, quia si antea nihil erat et postea nullum esse reale recipit, nunquam est aliquid; ergo necessario dicendum est illud primum; ergo illud esse respectivum quod additur necessario debet esse distinctum ab eo cui additur, saltem modali distinctione. Nam si unum erat et aliud nondum erat, et postea additur seu consurgit, non possunt esse unum et idem in re.

11. Quarto, nam cum una res dicitur similis alteri, vel unus homo pater alterius, vel istae sunt denominationes mere extrinsecae, aut sunt intrinsecae. Primum dici non potest; ergo necessario dicendum est secundum; ergo necessaria est aliqua forma intrinsece denominans; ergo illa necessario esse debet distincta ex natura rei, saltem modaliter, a re denominata. Minor probatur primo, quia si esset denominatio extrinseca, ut sic non esset respectiva, quia potius esset veluti applicatio formae extrinsecae ad subiectum denominatum quam habitudo ipsius subiecti ad terminum extrinsecum. Secundo, quia ob hanc causam denominatio vestiti, aut loco circumdati, aut etiam agentis, non est respectiva proprio respectu praedicamen-

porque, de lo contrario, la relación que se da entre el creador y la criatura no sería real en menor medida que la existente entre cualquier agente creado y su efecto, ya que la denominación extrínseca puede tener cabida por igual. También es clara la segunda consecuencia, puesto que se llama denominación intrínseca la que se toma de una forma intrínseca. La última consecuencia se apoya en el fundamento muchas veces repetido de que esta denominación puede perderse y adquirirse de nuevo, conservando cualquier forma absoluta; luego la forma intrínseca y respectiva de la que se toma es en la realidad de alguna manera distinta de todas las formas absolutas, al menos con una distinción modal. Esta opinión, así explicada y confirmada, tiene mayor probabilidad que las demás que admiten en la realidad alguna distinción actual entre la relación y el fundamento. Y, una vez afirmada ésta en el caso de algunas relaciones, consecuentemente debe establecerse en todas las creadas y predicamentales, ya que no hay ninguna razón suficiente para emplear alguna distinción, como puede comprenderse por lo dicho contra Escoto y Durando.

Quinta opinión que niega en la realidad la distinción actual entre la relación y el fundamento

12. Sin embargo, hay otra opinión diametralmente opuesta, que niega que la relación se distinga en la realidad de su fundamento absoluto con alguna distinción actual, sino únicamente con una distinción de razón que tenga algún fundamento en las cosas. Enseñan esta opinión muchos teólogos, especialmente nominalistas, *In I*, dist. 30; Ockam, q. 1, y dist. 31, q. 1; Gregorio, dist. 29, q. 2, a. 2; y profesa abiertamente la misma sentencia Egidio, *In I*, dist. 26, q. 4, cuando afirma que la relación no tiene ningún ser propio aparte del ser del fundamento, ni alguna composición unida a él, cosa que no puede ser verdad sino por razón de una identidad absoluta en la realidad misma. La sostiene claramente Silvestre, en el *Conflato*, q. 28, dub. 1, donde dice que la relación es la misma cosa que su fundamento próximo. Y, aunque añade que se distinguen formalmente, no obstante, en seguida explica de manera suficiente que esa distinción sólo es de razón

tali. Tertio et difficilius, quia alias non minus esset relatio realis creatoris ad creaturam, quam cuiuslibet agentis creati ad suum effectum; nam extrinseca denominatio aeque potest intercedere. Secunda item consequentia clara est, quia denominatio intrinseca dicitur quae ab intrinseca forma sumitur. Ultima vero consequentia nititur in fundamento saepe repetito, quod haec denominatio amitti potest et acquiri de novo, conservando omnem formam absolutam; ergo forma intrinseca et respectiva a qua sumitur est in re aliquo modo distincta ab omnibus formis absolutis, saltem modali distinctione. Atque haec sententia ita explicata et confirmata est probabilior caeteris quae in re ponunt distinctionem aliquam actualem inter relationem et fundamentum. Quae si semel asseritur in aliquibus relationibus, consequenti ratione ponenda est in omnibus creatis et praedicamentalibus, quia nulla est sufficiens ratio ad utendum aliqua distinctione, ut ex dictis contra Scotum et Durandum intelligi potest.

Quinta opinio negans in re actualem distinctionem relationis a fundamento

12. Nihilominus est alia sententia extreme his opposita, quae negat relationem distingui in re aliqua distinctione actuali a suo fundamento absoluto, sed tantum aliqua distinctione rationis habente in rebus aliquod fundamentum. Hanc sententiam docent multi theologi, praesertim nominales, In I, dist. 30; Ocham, q. 1; et dist. 31, q. 1; Gregorius, dist. 29, q. 2, a. 2; et in eadem sententia aperte est Aegidius In I, dist. 26, q. 4, dum ait relationem nullum esse proprium habere ultra esse fundamenti, neque aliquam compositionem ei adiunctam, quod non potest esse verum nisi ratione omnimodae identitatis in re ipsa. Eamdem plane tenet Sylvester, in Conflato, q. 28, dubio 1, ubi ait relationem esse eamdem rem cum suo fundamento proximo. Et, quamvis addat distingui formaliter, tamen statim satis declarat eam distinctionem solum esse rationis

por diversidad de conceptos, en cuanto una misma cosa tomada aisladamente se concibe de modo absoluto, pero, cuando se pone otra, se concibe de manera relativa, sin que en ella se haya añadido o variado algo en cuanto a la realidad misma. Enseña y trata más expresamente y mejor esta opinión Herveo, *In I*, dist. 30, a. 1, y *Quodl. VII*, q. 15, y *Quodl. X*, q. 1, el cual explicó asimismo que estas denominaciones relativas se toman de la asociación de varias cosas absolutas, y no de unas especiales entidades o modos distintos *ex natura rei*, añadidos por ellas a las mismas cosas absolutas.

13. La opinión tiene fundamento en Santo Tomás, *Opúsculo 48*, c. 2, sobre el "en orden a", donde se expresa como sigue: *Y cuando digo que la semejanza de Sócrates tiene como fundamento su blancura, no debe entenderse que la semejanza de Sócrates sea en Sócrates alguna realidad distinta de la blancura misma, sino que sólo es la misma blancura en cuanto se refiere a la blancura de Platón como a su término.* Lo confirma inmediatamente por la razón antes aducida, a saber, que de lo contrario la semejanza no podría advenir a ninguna cosa sin que ésta sufriera mutación, y esa razón es tan probativa acerca de un modo real distinto *ex natura rei* como a propósito de una realidad propia. Por eso, esta opinión se funda también en la afirmación del Filósofo, lib. V de la *Física*, texto 10, que la relación adviene a una cosa, permaneciendo ésta sin cambiar. Y, de manera parecida, se toma la misma opinión de San Anselmo, en el *Monologio*, c. 24, pasaje que expondremos después más ampliamente, al tratar de las relaciones no mutuas; y se encuentra prácticamente semejante en San Agustín, lib. V *De Civitate Dei*, c. 16. Por último, favorecen esta opinión las palabras del Damasceno en su *Dialectica*, c. 52: *Es preciso que las cosas que se denominan "en orden a algo" se reduzcan primero a otro predicamento en cuanto consideradas separadamente, y sólo entonces, en cuanto poseedoras de una referencia y modificación para con otro, se refieran a aquellos predicamentos que son "en orden a algo"; porque es preciso que primero sea algo sin referencia ni relación, y entonces se considere en ello la referencia;* pero estimo que esta opinión del Damasceno debe entenderse acerca de las relaciones no subsistentes, ya que las subsistentes tienen una razón distinta.

ex diversitate conceptuum, quatenus eadem res solitarie sumpta absolute concipitur, posita vero alia, concipitur relative, nihil penitus in ea addito vel variato quoad rem ipsam. Expressius vero et melius hanc sententiam docet et tractat Hervaeus, In I, dist. 30, a. 1, et Quodl. VII, q. 15, et Quodl. X, q. 1; qui etiam declaravit has denominationes relativas sumi ex consortio plurium rerum absolutarum et non ex peculiaribus entitatibus aut modis ex natura rei distinctis, quos addant ipsis rebus absolutis.

13. Habetque haec sententia fundamentum in D. Thoma, Opusculo 48, c. 2, de *ad aliquid*, ubi sic ait: *Cum autem dico quod similitudo Socratis habet albedinem eius ut fundamentum, non est intelligendum quod similitudo Socratis sit aliqua res in Socrate, alia ab ipsa albedine, sed solum est ipsa albedo, ut se habet ad albedinem Platonis ut ad terminum.* Idque statim confirmat ratione supra facta, scilicet, quia alias non posset similitudo alicui advenire sine eius mutatione, quae ratio tam probat de modo reali ex natura rei distincto, quam de propria realitate. Unde etiam fundatur haec sententia in illo dicto Philosophi, V Phys., text. 10, quod relatio advenit rei, ipsa immutata manente. Et simili modo sumitur eadem sententia ex Anselmo, in Monolog., c. 24, quem locum inferius referemus latius tractando de relationibus non mutuis; et similis fere est apud Augustinum, lib. V de Civitate Dei, c. 16. Favent denique huic sententiae verba Damasceni in sua Dialectica, c. 52: *Oportet ea quae ad aliquid dicuntur prius ad aliud praedicamentum reduci tamquam separatim considerata, et tunc demum ut habitudinem et affectionem ad alterum habentia, ad ea quae ad aliquid sunt referri; quippe prius aliquid sine habitudine ac relatione esse necesse est, ac tunc habitudinem in ipso considerare;* quam Damasceni sententiam de relationibus non subsistentibus intelligendam existimo; nam alia est de subsistentibus ratio.

14. Las principales razones en favor de esta opinión son aquellas con las que se refutan las otras opiniones que establecen una distinción real; pues, una vez excluidas ellas, se llega a la conclusión de esta sentencia por enumeración suficiente de las partes. Además, por la realidad misma, ya que esta distinción de razón y este modo de denominación es suficiente para todas las cosas que se dicen relativamente acerca de las realidades absolutas, como parecen persuadir también los argumentos aducidos en primer lugar al principio de la sección anterior. Y si esto es suficiente, resulta superfluo añadir cualquier otra cosa; pues la distinción y multiplicación de realidades y modos reales no deben imaginarse o afirmarse sin una necesidad o razón suficiente.

15. En tercer lugar, podemos volver en sentido inverso el argumento de la separabilidad; en efecto, puestas, por ejemplo, dos cosas blancas, es imposible hacer, incluso por potencia absoluta, que no sean semejantes; luego esta denominación no se toma de alguna realidad o modo real distinto *ex natura rei* de ambas cosas blancas consideradas simultáneamente. En otro caso, ¿por qué repugnaría que Dios eliminase ese modo, si es distinto en la realidad, o por qué no podría impedir la resultancia de tal modo? Pues, si ésta se da sobre una realidad distinta, constituye cierta eficiencia, que no puede darse sin el influjo de Dios; por tanto, Dios podrá suspender su influjo e impedir esa resultancia, cosa que algunos, convencidos por el argumento, conceden, como Maironis, *In I*, dist. 29, q. 2. Pero entonces pregunto si esas dos cosas blancas siguen siendo semejantes o no; esto último no puede concebirlo la mente, puesto que conservan la misma unidad en la blancura; en cambio, si se afirma lo primero, se persuade que ese modo distinto y la resultancia que ahora se imagina son invenciones sin fundamento, puesto que sin ellos sigue siendo verdadera la semejanza. Luego es señal de que esta denominación sólo se toma de estas cosas absolutas que coexisten y se comportan de manera idéntica. Por eso, como decía antes, el hecho de que por eliminación del término desaparezca esa denominación no constituye ningún argumento de que la semejanza sea un modo real distinto *ex natura rei* de la blancura, sino que sólo es un argumento de que el término mismo es en la realidad distinto del fundamento, y que de alguna manera concurre o es necesario para completar

14. Rationes pro hac sententia praecipuae sunt illae quibus aliae opiniones quae distinctionem in re ponunt improbantur; nam illis seclusis, a sufficienti partium enumeratione haec sententia concluditur. Deinde ex re ipsa, quia haec distinctio rationis et hic modus denominationis sufficit ad omnia quae de rebus absolutis relative dicuntur, ut videntur etiam convincere rationes primo loco positae in principio sectionis praecedentis. Si autem hoc sufficit, superfluum est quippiam addere; nam distinctio ac multiplicatio rerum ac modorum realium fingenda aut asserenda non est absque necessitate vel ratione sufficienti.

15. Tertio, possumus retorquere argumentum illud de separabilitate; nam positis, verbi gratia, duobus albis, impossibile est etiam de potentia absoluta facere ut non sint similia; ergo haec denominatio non sumitur ex aliqua re aut modo reali distincto ex natura rei ab utroque albo simul sumpto. Alioqui cur repugnaret Deum auferre modum illum, si in re ipsa distinctus est, aut cur non posset impedire resultantiam talis modi? Nam si haec est circa rem distinctam, aliqualis efficientia est, quae sine influxu Dei esse non potest; poterit ergo Deus suum influxum suspendere et illam resultantiam impedire. Quod aliqui argumento convicti concedunt, ut Mairon., In I, dist. 29, q. 2. At tunc interrogo an illa duo alba maneant similia, necne; hoc posterius non potest mente concipi, cum retineant eamdem unitatem in albedine; si vero dicatur primum, convincitur modum illum distinctum et resultantiam quae nunc fingitur esse sine fundamento adinventa, cum sine illis maneat vera similitudo. Signum ergo est hanc denominationem non sumi nisi ab his absolutis coexistentibus et eodem modo se habentibus. Unde, ut supra dicebam, quod per ablationem termini cesset illa denominatio, nullum argumentum est quod similitudo sit aliquis modus realis ex natura rei distinctus ab albedine, sed solum est argumentum quod ipse terminus est in re distinctus a fundamento, et aliquo modo concurrit vel neces-

esa denominación; porque esto basta para que, eliminado el término, cese la denominación, aun cuando no se elimine nada real de la cosa denominada. Luego, de la inseparabilidad de la relación por posición del fundamento y el término se infiere más bien la absoluta identidad en la realidad, o (lo que es igual) se infiere que la denominación relativa no añade nada real a las cosas absolutas.

16. *En qué sentido niegan algunos que cambie el fundamento por adquisición de la relación.*— En cuarto lugar, apremia el argumento de que una cosa se hace semejante o igual a otra sin sufrir ella ningún cambio, por posición de la otra; porque, ya sea la semejanza una realidad enteramente distinta, ya sea un modo real distinto *ex natura rei,* no puede advenir de nuevo a una cosa sin que cambie ésta. Algunos responden que el modo respectivo no es suficiente para que, por razón de él solo, se diga que cambia la cosa, ya que no es algo, sino "en orden a algo", y porque todo el fundamento del que recibe su entidad esa relación ya preexiste en la cosa. Pero esto no resulta satisfactorio, pues las palabras indicadas, a saber, que la relación no es algo, sino "en orden a algo", o implican contradicción o son muy equívocas y no tienen nada que ver con la cuestión. En efecto, si no ser algo se entiende de manera absoluta y trascendental, se sigue abiertamente que la relación es nada y que el ser "en orden a algo" es no ser nada real, como he argumentado arriba. En cambio, si el ser algo se toma en sentido más restringido, de suerte que signifique lo mismo que ser una realidad o modo absoluto, se comete una petición de principio y no se resuelve, sino que se elude el argumento. Pues, aunque la relación no sea algo absoluto, no obstante, si es algo real, nuevo y distinto *ex natura rei* de todo lo que había antes, entonces, por razón de ella, la cosa se comporta intrínsecamente, en sentido verdadero y propio, de manera distinta que antes; luego ha cambiado verdaderamente. Tampoco es suficiente para evitar la mutación el que preexista todo el fundamento de la relación, pues no hemos dicho que la cosa cambie a causa del fundamento, sino a causa de lo que se añade al fundamento, lo cual se dice que es algo real y distinto *ex natura rei* de él. Por eso, en conformidad con esta opinión, no puede afirmarse consecuentemente que la relación reciba del fundamento mismo su enti-

sarius est ad complendam talem denominationem; hoc enim sufficit ut illo ablato cesset denominatio, etiamsi nihil rei auferatur a re denominata. Ergo ex inseparabilitate relationis posito fundamento et termino, potius infertur omnimoda identitas in re, seu (quod idem est) infertur relativam denominationem nihil rei addere supra omnes res absolutas.

16. *Quomodo aliqui negent mutari fundamentum per acquisitionem relationis.*— Quarto urget argumentum illud, quod res fit similis vel aequalis alteri, sine ulla sui mutatione, per positionem alterius; nam, sive similitudo sit res omnino distincta, sive modus realis ex natura rei distinctus, non potest de novo advenire alicui absque illius mutatione. Aliqui respondent modum respectivum non sufficere ut ratione illius solius res dicatur mutari, quia non est aliquid, sed ad aliquid, et quia totum fundamentum a quo illa relatio habet suam entitatem iam praeexistit in re. Hoc vero non satisfacit, quia illa verba, scilicet, relationem non esse aliquid, sed ad aliquid, vel involvunt repugnantiam, vel sunt valde aequivoca et minime ad rem. Nam si non esse aliquid absolute et transcendenter sumatur, sequitur plane relationem esse nihil, et esse ad aliquid nihil rei esse, ut supra argumentabar. Si vero contractius sumatur esse aliquid, ut idem sit quod esse rem vel modum absolutum, petitur principium et non solvitur, sed eluditur argumentum. Nam, quamvis relatio non sit aliquid absolutum, si tamen est aliquid rei, novum et ex natura rei distinctum ab omni eo quod antea erat, ergo ratione illius vere ac proprie intrinsece aliter se habet res quam antea se habebat; ergo vere mutata est. Neque etiam sufficit ad vitandam mutationem quod totum relationis fundamentum praeexistat, quia non diximus rem mutari propter fundamentum, sed propter id quod additur fundamento, quod dicitur esse aliquid rei et ex natura rei distinctum ab ipso. Unde iuxta hanc sententiam non potest consequenter dici quod relatio habeat suam propriam seu modalem entitatem ab

dad propia o modal de manera formal, sino a lo sumo de manera radical, en cuanto del fundamento mismo brota la relación, una vez puesto el término; pero esto no excluye la verdadera mutación, puesto que en la realidad se produce algo nuevo y distinto, aun cuando emane desde dentro.

17. *Cómo explican a Aristóteles quienes admiten que el fundamento cambia por resultancia de la relación.*— De aquí que algunos terminen por confesar que, con la llegada de una nueva relación o denominación relativa, se produce en la misma cosa relacionada una verdadera mutación real, no mediante una acción propia, sino por dimanación intrínseca, y que Aristóteles no habló en sentido universal de cualquier mutación considerada de manera comunísima, sino de aquella que se realiza mediante una acción y pasión propia. Sin embargo, aunque esta respuesta sea consecuente, suponiendo la opinión indicada, y pueda defenderse con facilidad para rehuir el testimonio de Aristóteles en el lugar citado del lib. V de la *Física,* no obstante, considerada en sí misma, expresa algo dificilísimo de creer y que no se funda en ningún signo o experimento suficiente, a saber, que siempre que uno se hace blanco o caliente de nuevo, en todas las demás cosas calientes o blancas que existen en el mundo asoma algo nuevo y real, verdadera y propiamente inherente a cada una. Pues, según parece suficientemente probado en las páginas anteriores, para las solas denominaciones de semejante, igual, y otras de este tenor, no es necesaria esa resultancia de un nuevo modo y entidad real; pero, excluido este signo, no hay ningún otro de donde pueda inferirse; por tanto, es una ficción gratuita y carente de probabilidad. A esto se añade que esa mutación o adquisición —de cualquier clase que sea— de un nuevo modo o entidad real no puede darse sin eficiencia, al menos a manera de resultancia, ya que toda mutación, según la manera como es tal, implica una acción proporcionada. Por tanto, pregunto si esa eficiencia es producida por el término mismo sobre el fundamento, o por el fundamento sobre sí mismo por resultancia natural. Lo primero no lo afirma nadie, ni es probable; pues, ¿cómo obraría un término simultáneamente en realidades casi infinitas y a cualquier distancia que estén? Además, porque, si la relación se produjese así, no le faltaría nada para que pudiese ser producida mediante una acción propia y lo fuera de suyo por un agente extrínseco. Por

ipso fundamento formaliter, sed ad summum radicaliter, quatenus ab ipso fundamento pullulat relatio posito termino; hoc autem non excludit veram mutationem, quandoquidem aliquid novum et distinctum fit in re, etiamsi ab intrinseco manet.

17. *Admittentes mutari fundamentum per resultantiam relationis ut explicent Aristotelem.*— Unde aliqui tandem fatentur, per adventum novae relationis seu denominationis relativae fieri in re ipsa relata veram mutationem realem, non quidem per propriam actionem, sed per intrinsecam dimanationem; Aristotelem autem non esse locutum universe de quacumque mutatione communissime sumpta, sed de illa quae per propriam actionem et passionem fit. Verumtamen, quamvis haec responsio consequenter procedat, supposita dicta sententia, possitque facile defendi ad effugiendum testimonium Aristotelis in citato loco V Phys., tamen per sese considerata quippiam dicit creditu difficillimum et nullo sufficienti signo aut experimento fundatum, nimirum, quoties aliquis de novo fit albus aut calidus, pullulare in omnibus aliis rebus calidis aut albis quae sunt in mundo aliquid novum et reale, vere ac proprie unicuique inhaerens. Ut enim in superioribus videtur satis probatum, ad solas illas denominationes, similis, aequalis, et huiusmodi, non est necessaria illa resultantia novi realis modi et entitatis; secluso autem hoc signo, nullum est aliud unde colligi possit; gratis ergo et sine probabilitate fingitur. Accedit quod illa qualiscumque mutatio vel acquisitio illius novi realis modi vel entitatis non potest esse sine efficientia, saltem per modum resultantiae, quia omnis mutatio, eo modo quo talis est, includit actionem proportionatam. Inquiro ergo an illa efficientia fiat ab ipso termino in fundamentum, vel ab ipso fundamento in se ipsum per naturalem resultantiam. Primum a nemine asseritur, neque est probabile; quomodo enim terminus ageret simul in res paene infinitas et quantumcumque distantes? Item, quia si ita fieret relatio, nihil ei deesset quominus per propriam actionem et per se fieret

último, porque la relación le conviene intrínsecamente a la cosa una vez puestos el fundamento y el término; en consecuencia, no depende de la eficiencia del agente extrínseco. Lo segundo puede refutarse también, porque tal eficiencia, aun cuando proceda de un principio intrínseco, se realizará mediante una acción propia, y, consecuentemente, mediante una mutación propia, puesto que, aun cuando tal resultancia no se dé sino una vez puesto el término, ello obedecerá únicamente a que el término es, o bien una condición necesaria para que resulte la relación, o bien un cuasi objeto especificativo, sin el cual no puede existir; pero esto no es obstáculo para que la resultancia, que se hace en virtud del fundamento, tenga lugar mediante una acción propia que se produzca en tal sujeto sin que entonces intervenga en él una acción distinta. Así, el descenso es un resultado natural de la gravedad de la piedra, una vez eliminado el impedimento, y a pesar de eso se realiza mediante una propia acción y mutación. Por último, aquí tiene aplicación el argumento frecuentemente indicado de que tal resultancia, y cualquier eficiencia, no puede darse sin el concurso de Dios, concurso que El puede suspender. Y, aunque admitamos que lo suspende y, en consecuencia, que no interviene ninguna resultancia real, seguimos entendiendo que las cosas son semejantes o iguales, puestos tales extremos; luego no existe señal alguna de que se dé tal resultancia o mutación.

Se expone la opinión que distingue entre el "ser-en" y el "ser-para" de la relación

18. Por eso otros, para responder a esta dificultad, se valen de una distinción, que podría referirse como la sexta opinión en la cuestión presente, que estamos tratando acerca de la distinción entre la relación y el fundamento. Distinguen, pues, en la relación el *ser-en* y el *ser-para,* y afirman que la relación, según su ser-en, propiamente no resulta ni brota del fundamento, sino que resulta únicamente según el ser-para en cuanto "para", y por ello mediante tal resultancia no sufre mutación el fundamento, ya que una cosa no cambia sino por aquello que está en ella de nuevo y, por tanto, según el ser-en. De esta distinción resulta abiertamente que la relación, según el ser-en, no se distingue *ex natura rei* del fundamento, ya que le

ab extrinseco agente. Denique quia relatio intrinsece convenit rei posito fundamento et termino; non ergo pendet ex efficientia extrinseci agentis. Secundum etiam improbari potest, quia talis efficientia, etiamsi sit ab intrinseco principio, erit per propriam actionem et consequenter per propriam mutationem, quia licet talis resultantia non sit nisi posito termino, id solum erit quia terminus est aut necessaria conditio ut relatio resultet, aut quasi obiectum specificans, sine quo esse non potest; hoc autem non obstat quominus resultantia, quae fit ex fundamento, sit per propiam actionem quae in tali subiecto fit absque alia actione quae tunc in illo interveniat. Sicut descensus deorsum naturaliter resultat ex gravitate lapidis ablato impedimento, et nihilominus fit per propriam actionem et mutationem. Ac denique hic habet locum argumentum saepe tactum, quod talis resultantia et qualiscumque efficientia non potest esse sine concursu Dei, quem ipse potest suspendere. Et quamvis ponamus illum suspendere, et consequenter nullam intervenire resultantiam realem, adhuc intelligimus res esse similes vel aequales, positis talibus extremis; ergo nullum signum est talem resultantiam vel mutationem intervenire.

Tractatur opinio distinguens inter esse in et esse ad relationis

18. Quapropter alii, ut huic difficultati respondeant, quadam distinctione utuntur; et posset haec referri ut sexta opinio in praesenti quaestione, quam tractamus de distinctione relationis et fundamenti. Distinguunt ergo in relatione *esse in* et *esse ad,* et dicunt relationem secundum esse in non resultare proprie nec pullulare a fundamento, sed resultare tantum secundum esse ad ut ad, et idcirco non mutari fundamentum per talem resultantiam, quia res non mutatur nisi per id quod de novo ei inest, atque adeo secundum esse in. Ex qua distinctione plane efficitur relationem secundum esse in non

conviene de manera necesaria, incluso con anterioridad a la existencia del término o independientemente del término; en cambio, el "ser-para" se distingue *ex natura rei,* y por ello puede resultar del fundamento, puesto el término.

19. *Cuántos inconvenientes se derivan de la opinión expuesta.— Primero.—* Por este motivo, la presente opinión entraña muchas cosas imposibles y que no pueden entenderse suficientemente. Lo primero, que de ella se sigue que, en una sola e idéntica relación deben distinguirse actualmente *ex natura rei* el ser-en y el ser-para; porque se afirma que el ser-en es en la realidad idéntico e indistinto del fundamento, mientras que se dice que el ser-para es en la realidad actualmente distinto del fundamento; luego el ser-en y el ser-para se distinguirán en acto entre sí, pues las cosas que se comparan con una tercera de tal modo que una sea idéntica a ella y la otra no, tampoco pueden ser idénticas entre sí. Mas el consiguiente es imposible, porque el ser-en y el ser-para se relacionan como lo superior y lo inferior, o como lo común o transcendental y el modo que lo determina o modifica, y es imposible que esas cosas sean distintas en la realidad, como se ha enseñado en lo que precede.

20. *Segundo.—* El segundo inconveniente es que se sigue que el ser-para de la relación real creada en cuanto tal no es accidente de nada y, en consecuencia, no constituye un verdadero accidente real, lo cual es contrario a la razón de este predicamento. La consecuencia es manifiesta, puesto que ese ser-para no implica esencialmente el ser-en, ya que se distingue y prescinde de él *ex natura rei.* Además, porque, si ese ser-para fuese accidente de algo, lo modificaría y le advendría de nuevo, con lo cual se repite la dificultad que estamos tratando, concretamente que en virtud de la resultancia del mismo ser-para cambiaría la realidad o el fundamento de que resulta. Pero afirman que el ser-para en cuanto "para" no es algo real, no siendo, por tanto, sorprendente que ni sea accidente ni esté-en, ni produzca una inmutación en la cosa relativa a la que denomina. Mas esto ni es verdad ni se afirma de manera consecuente, si empleamos los términos en sentido unívoco, especialmente según la opinión que supone que la relación real es algo en la realidad misma, que existe en las cosas, y que según algo de ella se distingue

distingui ex natura rei a fundamento, quia necessario convenit illi, etiam antequam terminus existat, seu independenter a termino; at vero esse ad distingui ex natura rei, ideoque posse resultare ex fundamento, posito termino.

19. *Quot inconvenientia ex allata opinione oriantur.— Primum.—* Quapropter haec sententia multa involvit impossibilia et quae non satis intelligi possunt. Primum, quia ex illa sequitur in una et eadem relatione distinguenda esse actualiter et ex natura rei esse in et esse ad; nam esse in dicitur esse in re idem et indistinctum a fundamento, esse autem ad dicitur actu distinctum in re a fundamento; ergo esse in et esse ad erunt inter se actu distincta, nam quae ita comparantur ad unum tertium ut unum sit idem cum illo, aliud vero minime, neque etiam inter se possunt esse idem. Consequens autem est impossibile, quia esse in et esse ad comparantur tamquam superius et inferius, seu tamquam commune vel transcendens et modus determinans seu modificans illud, quae impossibile est esse in re distincta, ut in superioribus traditum est.

20. *Secundum—* Secundum inconveniens est quia sequitur esse ad relationis realis creatae ut sic non esse accidens alicuius, et consequenter non constituere verum accidens reale, quod est contra rationem huius praedicamenti. Sequela patet, quia illud esse ad non includit essentialiter esse in cum ab illo ex natura rei distinguatur et praescindatur. Item, quia si illud esse ad esset accidens alicuius, illud afficeret et de novo ei adveniret, et ita redit difficultas quam tractamus, quod, nimirum, ex resultantia ipsius esse ad mutaretur res seu fundamentum ex quo resultat. Sed aiunt esse ad ut ad non esse aliquid reale, et ideo mirum non esse quod neque sit accidens, neque insit, neque immutet relativum quod denominat. Sed hoc neque est vere neque consequenter dictum, si univoce terminis utamur, et praesertim iuxta dictam sententiam, quae supponit relationem realem esse aliquid in re ipsa quod in rebus sit, et secundum ali-

realmente del fundamento. Pues, aunque, hablando del ser-para en cuanto se atribuye a las relaciones de razón, no sea nada real, sin embargo —como después demostraré—, ése sólo se llama ser-para en sentido unívoco, o, a lo sumo, según cierta analogía de proporcionalidad, y ahora no tratamos de él, sino del verdadero ser-para que constituye un predicamento real de accidente; pero éste no puede menos de ser algo real; si no, ¿cómo podría constituir un verdadero accidente real? O ¿cómo podría la relación ser una forma intrínseca que refiere su sujeto al término, si no lo modificase según su razón propia y, consecuentemente, también según su mismo ser-para?

21. Se confirma porque, a este propósito, existe casi la misma razón para el ser-en; en efecto, puede tomarse en sentido equívoco o análogo, en cuanto se atribuye a los entes de razón; pues de esta manera se dice que la ceguera está en el ojo; luego, en cuanto tal, el ser-en no expresa algo real; sin embargo, hay un verdadero ser-en real, que constituye un accidente real. Por tanto, hay que filosofar de manera semejante acerca del verdadero ser-para, a saber, que es algo real, de donde resulta que necesariamente debe ser, o bien intrínsecamente subsistente, cosa que no puede afirmarse de la relación accidental, o bien intrínsecamente inherente, que es lo que pretendemos. Así, pues, si el ser-para de la relación real es algo *ex natura rei* distinto del fundamento de tal relación, también el ser-en propio e intrínseco de tal relación será distinto, o, inversamente, si ningún ser-en de la relación se distingue *ex natura rei* del fundamento, tampoco se distinguirá el ser-para. De ahí argumento, finalmente, que es imposible que la relación, según el ser-para, resulte del fundamento como algo real distinto *ex natura rei* del mismo, sin que eso real, sea lo que fuere, esté en algún lugar; pues, o existe en sí, y entonces será subsistente, o estará sustentado por alguno, y entonces estará en él; luego, o está en el término, cosa que no puede afirmarse, como es evidente de suyo, o está en el propio sujeto o fundamento, con lo cual se distinguirá de él ese ser-para, incluso según el propio ser-en que incluye intrínsecamente. Por tanto, esa distinción resulta superflua para explicar la presente cuestión, ni se evita con ella la dificultad apuntada, de que mediante la relación resultante cambie de

quid sui in re ipsa a fundamento distinguatur. Quamvis enim loquendo de esse ad ut attribuitur relationibus rationis, illud non sit aliquid reale, tamen, ut infra ostendam, illud solum aequivoce, vel ad summum secundum analogiam quamdam proportionalitatis, appellatur esse ad, de quo nunc non est sermo, sed de vero esse ad quod reale praedicamentum accidentis constituit; illud autem non potest non esse aliquid reale, alias quomodo posset verum accidens reale constituere? Aut quomodo posset relatio esse intrinseca forma referens suum subiectum ad terminum, si non afficeret illud secundum propriam rationem suam et consequenter etiam secundum ipsum esse ad?

21. Et confirmatur, nam quoad hoc eadem est fere ratio de ipso esse in; potest enim aequivoce vel analogice sumi, ut attribuitur entibus rationis; sic enim dicitur caecitas esse in oculo; ergo ut sic, esse in non dicit aliquid reale; nihilominus tamen, verum esse in reale est, quod accidens reale constituit. Simile ergo modo philosophandum est de vero esse ad quod nimirum sit quippiam reale, unde fit ut necessario esse debeat aut intrinsece subsistens, quod dici non potest de relatione accidentali, aut intrinsece inhaerens, quod intendimus. Igitur, si esse ad relationis realis est quid distinctum ex natura rei a fundamento talis relationis, etiam esse in proprium et intrinsecum talis relationis erit distinctum, vel e converso, si nullum esse in relationis distinguitur ex natura rei a fundamento, neque esse ad distinguetur. Unde tandem argumentor, quia impossibile est ut relatio secundum esse ad resultet a fundamento tamquam quid reale ex natura rei distinctum ab ipso, quin illud ipsum reale, quidquid est, alicubi insit; nam, vel in se existit, et sic erit subsistens, vel ab aliquo sustentatur, et ita illi inerit; ergo, vel inest in termino, quod dici non potest, ut per se notum est, vel inest in proprio subiecto seu fundamento, et ita ab illo distinguetur tale esse ad, etiam secundum proprium esse in quod intrinsece includit. Est ergo vana illa distinctio ad praesentem rem explicandam, nec per illam vitatur difficultas tacta, quod per relationem resultantem

alguna manera la cosa relacionada, si la relación según su propio ser real es algo actualmente distinto *ex natura rei* de su fundamento.

Se aprueba la quinta opinión convenientemente expuesta

22. Así, pues, entre estas opiniones me resulta aceptable sobre todo la quinta, enseñada por Herveo y algunos otros tomistas, de cuyo pensamiento apenas discrepan los nominalistas, y —según vimos— la favorecen en gran medida Aristóteles y Santo Tomás. Esta opinión, empero, debe interpretarse de suerte que no se entienda que la razón formal de relación no es nada, o que la denominación relativa es meramente extrínseca, tomada de alguna forma absoluta; porque, en conformidad con este sentido, se destruiría por completo y se eliminaría el predicamento real "en orden a algo". Hay que entender, por el contrario, que la relación expresa ciertamente alguna forma real y que denomina de manera intrínseca al propio relativo que constituye; pero, por su parte, no es ninguna realidad o modo distinto *ex natura rei* de toda forma absoluta, sino que en la realidad es una forma absoluta, mas no considerada absolutamente, sino en cuanto se refiere a otra que está incluida o connotada en la denominación relativa; de modo que la semejanza, por ejemplo, es alguna forma real existente en la cosa que se denomina semejante, pero ella no es realmente distinta de la blancura en cuanto a aquello que pone en la cosa que se llama semejante, sino sólo en cuanto al término que connota; así, la semejanza, en la cosa, no es más que la misma blancura en cuanto se refiere a otra blancura como poseedora de una razón idéntica o semejante. Esta distinción de razón es suficiente, tanto para las diversas formas de expresarse como para la distinción de los predicamentos; pues, según hemos dicho arriba, la distinción predicamental sólo es, a veces, una distinción de razón con algún fundamento en la realidad, como diremos también más adelante acerca de la acción y la pasión y de otros predicamentos. Esta opinión quedará más explicada, tanto por las soluciones a los argumentos como también por las secciones siguientes.

mutetur aliquo modo res relata, si relatio secundum proprium esse reale est aliquid ex natura rei actualiter distinctum a suo fundamento.

Quinta sententia convenienter exposita approbatur

22. Inter has ergo sententias mihi maxime probatur quinta, quam Hervaeus et nonnulli alii thomistae docuere, a quorum sensu fere nihil discrepant nominales, et Aristoteles et D. Thomas multum favent, ut vidimus. Haec tamen sententia ita est interpretanda ut non intelligatur rationem formalem relationis nihil esse, aut denominationem relativam esse mere extrinsecam, sumptam ab aliqua forma absoluta; iuxta hunc enim sensum omnino everteretur et e medio tolleretur reale praedicamentum *ad aliquid*. Sed intelligendum est relationem quidem dicere formam aliquam realem et intrinsece denominantem proprium relativum quod constituit; illam vero non esse rem aliquam aut modum ex natura rei distinctum ab omni forma absoluta, sed esse in re formam aliquam absolutam, non tamen absolute sumptam, sed ut respicientem aliam, quam denominatio relativa includit seu connotat. Ita ut similitudo, verbi gratia, aliqua forma realis sit existens in re quae denominatur similis; illa tamen non sit in re distincta ab albedine, quantum ad id quod ponit in re quae dicitur similis, sed solum quantum ad terminum quem connotat; et ita similitudo in re non est aliud quam ipsamet albedo ut respiciens aliam albedinem tamquam eiusdem seu similis rationis. Atque haec distinctio rationis sufficit, tum ad diversas loquendi formas, tum etiam ad praedicamentorum distinctionem; nam, ut supra diximus, praedicamentalis distinctio interdum est sola distinctio rationis cum aliquo fundamento in re, ut de actione etiam et passione, et de aliis praedicamentis inferius dicemus. Atque haec sententia magis declarabitur, tum ex solutionibus argumentorum, tum etiam ex sequentibus sectionibus.

Se responde a los fundamentos de las otras opiniones

23. Así, pues, los fundamentos de las opiniones primera, segunda, tercera y sexta se han indicado y resuelto al exponerlas y refutarlas; y no se ofrece ningún otro argumento que pueda suscitar alguna dificultad en favor de ellas, al que sea necesario responder. Sólo falta, por tanto, resolver los argumentos de la cuarta opinión. El primero, sobre la separabilidad entre la relación y el fundamento, ya se ha resuelto; pues negamos que la relación se separe alguna vez de su fundamento según algo real que le sea intrínseco. Lo único que sucede es que se separa o suprime el término y, eliminado éste, cesa también la denominación relativa, no porque se elimine del relativo mismo algo de realidad o un modo real, sino porque la denominación relativa implica de alguna manera el término, sin el cual no permanece actualmente, sino sólo fundamentalmente o en aptitud próxima. Al segundo se responde que el ser de la relación no es en la realidad distinto del ser del fundamento, pero se distinguen conceptualmente, en cuanto ese mismo ser se concibe como incluyendo o connotando de alguna manera el término al que se refiere. A lo tercero respondo que, cuando una cosa blanca se produce de nuevo, no se añade de nuevo nada real a otra cosa blanca, según hemos explicado y demostrado. Y de ahí no se sigue que la relación de semejanza no sea nada, sino que se sigue únicamente que no es algo distinto de la blancura que antes existía en tal cosa blanca. Y cuando se insiste en que anteriormente no había semejanza en esa cosa blanca, y después existe la semejanza, por lo cual, o la semejanza no es nada real o en esa cosa blanca existe de nuevo algo real, se responde negando la consecuencia en cuanto a ambas partes; porque, fuera de esos dos miembros, se da un tercero, a saber, que existe de nuevo algo real, no en la cosa que antes era blanca, sino en el término que se ha hecho blanco de nuevo, término que a su manera viene implicado o connotado por la realidad que es la semejanza, bajo la razón y concepto de semejanza, y no bajo la razón de blancura. Al cuarto se responde que estas denominaciones respectivas no son meramente extrínsecas, como se demuestra rectamente en aquel lugar. Por eso concedemos, en consecuencia, que

Fundamentis aliarum opinionum satisfit

23. Fundamenta ergo primae, secundae, tertiae et sextae opinionis inter eas referendas et impugnandas tacta sunt et soluta; neque aliquod aliud argumentum occurrit quod in favorem earum difficultatem aliquam ingerere possit, cui satisfacere necesse sit. Solum ergo supersunt solvenda argumenta quartae opinionis. Et primum quidem de separabilitate relationis a fundamento iam solutum est; negamus enim relationem separari unquam a fundamento secundum aliquid reale quod ei intrinsecum sit. Sed solum contingit separari aut destitui terminum, quo ablato cessat etiam relativa denominatio, non quia aliquid rei vel realis modi auferatur ab ipso relativo, sed quia denominatio relativa includit aliquo modo terminum, sine quo non manet actualiter, sed fundamentaliter tantum seu in proxima aptitudine. Ad secundum respondetur esse relationis in re non esse aliud ab esse fundamenti, ratione tamen distingui quatenus illudmet esse concipitur ut includens aliquo modo seu connotans terminum quem respicit. Ad tertium respondeo, quando unum album de novo fit, nihil rei de novo addi altero albo, ut declaratum et probatum est. Neque inde sequitur relationem similitudinis nihil esse, sed solum sequitur non esse aliquid distinctum ab albedine quae antea inerat tali rei albae. Cum autem instatur quia prius in tali re alba non erat similitudo, et postea est similitudo; ergo vel similitudo nihil rei est, vel aliquid rei de novo est in illa re alba: respondetur negando consequentiam quoad utramque partem; nam praeter illa duo membra est aliud tertium, nimirum aliquid rei esse de novo, non in re quae prius erat alba, sed in termino qui de novo factus est albus, quem terminum aliquo modo includit seu connotat illa res quae est similitudo sub ratione et conceptu similitudinis, et non sub ratione albedinis. Ad quartum respondetur has denominationes respectivas non esse mere extrinsecas, ut recte ibi probatur. Unde consequenter concedimus huiusmodi denominationem esse ab aliqua forma in-

semejante denominación se deriva de alguna forma intrínseca, pero incluyendo o connotando alguna otra extrínseca en el término extrínseco. Por este motivo se niega la última consecuencia, a saber, que esta forma que así denomina intrínsecamente con una referencia a algo extrínseco debe ser *ex natura rei* distinta, al menos modalmente, de toda forma absoluta; porque, supuesto un término extrínseco, la misma forma absoluta en la realidad basta para atribuir tal denominación, que puede suprimirse o cesar por la sola eliminación del término extrínseco, según hemos dicho.

Se responde a los argumentos pendientes de la sección primera

24. *Primero.— Segundo.— Tercero.—* También con lo dicho en esta sección quedan resueltos muchos de los argumentos propuestos al principio de la sección anterior. Pues, en cuanto al primero, ya se ha explicado cómo el mismo *ser-para* de la relación real y accidental es algo en la cosa misma de la que se dice que se relaciona. Y es falso que el ser-para se predique unívocamente de las relaciones de razón y de las reales. Es asimismo falso que el verdadero ser-para puede prescindirse del ser-en de tal manera que no lo incluya intrínsecamente, en el sentido en que hemos dicho más atrás que los modos del ente no pueden prescindirse del ente de tal suerte que no lo incluyan en sí mismos. También con respecto al segundo argumento, a saber, que la relación adviene sin mutación del fundamento, se ha hablado abundantemente; porque concedemos que de ahí se concluye con legitimidad que la relación no es algo realmente distinto del fundamento, pero no que no es algo real. De donde, a propósito del tercero, se niega la primera consecuencia (a saber, que la relación no es nada fuera de las cosas absolutas; luego no es nada absolutamente), si en el antecedente la expresión *fuera de* indica una distinción actual *ex natura rei.* Pues, aunque la relación no sea algo realmente distinto de las cosas absolutas, puede ser algo conceptualmente distinto; por eso no se sigue que sea nada en absoluto. Y no importa que la relación en cuanto relación se prescinda de las cosas absolutas; porque, ni se prescinde como algo elaborado por la razón, ni tampoco como algo prescindido y distinto en la realidad, sino como

trinseca, includendo tamen seu connotando aliquam aliam extrinsecam in extrinseco termino. Ac propterea negatur ultima consequentia, nimirum, hanc formam sic denominantem intrinsece cum habitudine ad extrinsecum debere esse ex natura rei distinctam, saltem modaliter, ab omni forma absoluta; nam, supposito termino extrinseco, ipsamet forma absoluta secundum rem sufficit ad talem denominationem tribuendam, quae auferri vel cessare potest per solam ablationem extrinseci termini, ut dictum est.

Satisfit argumentis ex sectione prima relictis

24. *Primo.— Secundo.— Tertio.—* Ex his etiam quae in hac sectione dicta sunt, soluta manent multa ex argumentis propositis in principio sectionis praecedentis. Nam quod ad primum attinet, iam explicatum est quomodo ipsum *esse ad* relationis realis et accidentalis sit aliquid in re ipsa quae referri dicitur. Falsumque est esse ad univoce dici de relationibus rationis et realibus. Falsum item est verum esse ad posse ita praescindi ab esse in ut illud intrinsece non includat; ad eum modum quo in superioribus diximus modos entis non posse ita praescindi ab ente, quin illud in se claudant. De secundo item argumento, nimirum, quod relatio adveniat sine mutatione fundamenti, satis multa dicta sunt; concedimus enim inde recte concludi relationem non esse aliquid in re distinctum a fundamento, non tamen non esse aliquid rei. Unde ad tertium negatur prima consequentia (scilicet, relatio nihil est praeter absoluta; ergo simpliciter nihil est), si in antecedente illa particula *praeter* indicet actualem distinctionem ex natura rei. Nam, licet relatio non sit aliquid in re distinctum ab absolutis, potest esse aliquid ratione distinctum; et ideo non sequitur quod sit simpliciter nihil. Neque refert quod relatio ut relatio praescinditur ab absolutis, quia neque praescinditur ut aliquid per rationem confictum, neque etiam ut aliquid in re ipsa praecisum et di-

algo verdadero y real que sólo está prescindido por la mente; pues muchas veces se da distinción de razón entre extremos verdaderos y reales, que son suficientes para constituir predicamentos; en consecuencia, todas las pruebas que se aducen en el tercer argumento son útiles para explicar cómo la relación real no añade a las cosas absolutas una realidad o un modo real distinto *ex natura rei* de ellas, pero no tiene ninguna validez para concluir que semejante relación no sea nada absolutamente.

25. *Observación importante.*— Pero en esos argumentos hay que proceder con cautela en dos cosas. La primera, que, cuando se dice que la denominación respectiva surge de la coexistencia de varias cosas absolutas sin ninguna adición real, no debe entenderse que esa denominación se tome por igual y simultáneamente de varias formas absolutas, una intrínseca y otra extrínseca, sino que hay que entender que esa denominación requiere ciertamente la asociación o coexistencia de tales cosas o formas; sin embargo, en cada uno de los extremos se toma de la forma que le es propia en cuanto se refiere a la otra, la cual, así considerada, posee la razón de relación, aunque en la realidad no sea distinta de la misma forma absoluta. En segundo lugar (atendiendo al ejemplo que allí se aduce de Dios en cuanto se denomina señor, o creador, etc.), debe procurarse que nadie piense que semejantes denominaciones tienen idéntico modo y razón en todos los casos; porque eso no puede ser verdad, según la doctrina común, que divide las relaciones en mutuas y no mutuas, distinción que sería nula si las indicadas denominaciones fuesen todas del mismo modo en todos los extremos. Ahora bien, cuál sea esta diversidad, no es fácil de explicar, de acuerdo con la doctrina y opinión que defendemos. Por eso, más adelante habrá que establecer una sección especial sobre este punto; ahora nos limitamos a decir que, cuando en la cosa denominada existe algún fundamento propio y proporcionado de tal denominación, en ese caso proviene de la relación real propia; y, cuando se atribuye a una cosa sin tal fundamento, entonces la denominación es extrínseca o de razón.

stinctum, sed ut aliquid verum et reale, ratione sola praecisum; saepe enim distinctio est rationis inter extrema vera et realia, quae ad praedicamenta constituenda sufficiunt; unde probationes omnes quae in illo tertio argumento afferuntur utiles sunt ad declarandum quomodo relatio realis non addat rebus absolutis rem vel realem modum ex natura rei distinctum ab ipsis, non tamen quidquam valent ad concludendum huiusmodi relationem nihil omnino esse.

25. *Notabile.*— Duo tamen in illis argumentis cavenda sunt. Primum est, cum dicitur denominatio respectiva consurgere ex coexistentia plurium absolutorum absque ulla reali additione, non esse intelligendum illam denominationem aeque ac simul sumi ex pluribus formis absolutis, una intrinseca et altera extrinseca. Sed intelligendum est illam denominationem requirere quidem consortium seu coexistentiam talium rerum seu formarum; tamen in unoquoque extremo sumi a propria forma ut respiciente aliam, quae ut sic habet rationem relationis, quamvis in re non sit alia ab ipsa forma absoluta. Secundo (propter exemplum quod ibi adducitur de Deo quatenus denominatur dominus, vel creator, etc.), cavendum est ne quis existimet huiusmodi denominationes esse eiusdem modi et rationis in omnibus; id enim verum esse non potest, iuxta communem doctrinam quae distinguit relationes in mutuas et non mutuas, quae distinctio nulla esset si praedictae denominationes omnes essent eiusdem modi in omnibus extremis. Quae autem sit haec diversitas, non est facile ad explicandum, iuxta doctrinam ac sententiam quam defendimus. Quapropter de hac re erit inferius specialis sectio instituenda; nunc solum dicimus, quando in re denominata est aliquod proprium et proportionatum fundamentum talis denominationis, tunc provenire ex propria relatione reali; quando vero attribuitur rei sine tali fundamento, tunc denominationem esse extrinsecam seu rationis.

SECCION III

De cuántas clases es la relación, y cuál es la verdaderamente predicamental

1. Esta duda se plantea por la dificultad indicada en el cuarto argumento y propuesta en la primera sección. Para resolverla, hay que exponer de antemano y explicar algunas distinciones de las cosas relativas, para que, separando las que no pertenecen a este predicamento, concluyamos de qué clase puede ser el género del accidente real diverso de los demás y constitutivo del propio predicamento "en orden a algo".

Primera división de la relación en real y de razón

2. Así, pues, en primer lugar suele dividirse la relación en la que es real o la que es sólo de razón, y algunos la interpretan de tal modo que enseñan que el género del predicamento "en orden a algo" encierra dentro de sí ambas relaciones, por lo que esa división es unívoca, e incluso es división de un género en sus especies. Parece favorecer esta opinión Santo Tomás, I, q. 28, a. 1, donde dice así: *Hay que tener en cuenta que sólo en las cosas que se denominan "en orden a algo" se encuentran algunas que existen según la razón, y no según la realidad.* Piensa, pues, que las cosas que sólo se refieren según la razón son "en orden a algo" en sentido verdadero y unívoco; porque, si sólo se tratara de una denominación equívoca o análoga, no ya únicamente en las cosas que son "en orden a algo", sino también en otros géneros se encontrarían algunas cosas sólo según la razón, como la ceguera en la cualidad, y así en otros casos. Lo mismo puede tomarse del a. 2 de la cuestión citada, de la q. 13, a. 7, y del *Quodl. I*, a. 2, *Quodl. IX*, a. 5, *De Potentia*, q. 2, a. 5, y en otros muchos pasajes. Por eso Cayetano, en los lugares citados de la I parte, opina abiertamente que ese "ser en orden a" se dice unívocamente de la relación real o de la de razón, cosa que parece haber enseñado con anterioridad Capréolo, *In I*, dist. 33, q. 1; y parece seguirle en el mismo pasaje Deza, q. 1, notab. 4; el Ferrariense, IV *cont. Gent.*, c. 14; y de modo más expreso

SECTIO III

Quotuplex sit relatio et quae sit vere praedicamentalis

1. Haec dubitatio proponitur propter difficultatem tactam in quarto argumento in prima sectione proposita. Ad quam expediendam nonnullae distinctiones relativorum praemittendae sunt ac declarandae, ut, seclusis iis quae ad hoc praedicamentum non pertinent, concludamus quale possit esse genus accidentis realis ab aliis diversum, et proprium praedicamentum ad aliquid constituens.

Prima divisio relationis in realem et rationis

2. Primo ergo dividi solet relatio in eam quae realis est, vel tantum rationis, quam aliqui ita interpretantur, ut doceant genus praedicamenti *ad aliquid* utramque relationem sub se continere, ac propterea illam divisionem esse univocam, immo et generis in species. Cui sententiae videtur favere divus Thomas, I, q. 28, a. 1, ubi sic inquit: *Considerandum est quod solum in iis quae dicuntur ad aliquid inveniuntur aliqua secundum rationem tantum et non secundum rem.* Sentit ergo ea quae secundum rationem tantum referuntur vere ac univoce esse ad aliquid; nam, si tantum esset sermo de denominatione aequivoca vel analoga, non tantum in his quae sunt ad aliquid, sed etiam in aliis generibus invenirentur aliqua secundum rationem tantum, ut caecitas in qualitate, et sic de aliis. Idem sumi potest ex a. 2 eiusdem quaestionis, et ex q. 13, a. 7, et Quodl. I, a. 2, Quodl. IX, a. 5, et q. 2 de Potent., a. 5, et saepe alibi. Unde Caietanus dictis locis I p., aperte sentit ipsum esse ad univoce dici de relatione reali vel rationis; quod antea videtur docuisse Capreol., In I, dist. 33, q. 1; et sequi videtur ibi Deza, q. 1, notab. 4; et Ferrar., IV

Soncinas, V *Metaph.*, q. 26, concl. 2, los cuales aducen otros testimonios de Santo Tomás. El fundamento en que se apoyan éstos es que la definición de las cosas relativas que da Aristóteles, y todas las propiedades que de ella se siguen, convienen por igual a las relaciones de razón y a las reales. Es manifiesto, porque se dice que son relativas aquellas cosas cuyo ser todo consiste en referirse a otro; pero esto conviene absolutamente y con toda propiedad a las relaciones de razón; pues, aunque el ser de éstas sea más imperfecto y diminuto que el ser de las cosas relativas reales, no obstante, dicho ser, de cualquier clase que sea, consiste íntegramente en la referencia a otro de manera tan propia como el ser de la relación real. De ahí resulta que la relación de razón no puede conocerse ni definirse sin referencia a otra cosa, lo mismo que la relación real.

Sólo la relación real constituye el predicamento "en orden a algo"

3. Sin embargo, hay que decir que sólo las relaciones reales pertenecen a la constitución del predicamento "en orden a algo", cosa que es bastante evidente por lo que se ha dicho anteriormente sobre el concepto de ente y su división en nueve géneros supremos. En efecto, hemos demostrado que el ente no sólo no es unívoco con respecto al ente real y al de razón, sino que tampoco posee un concepto común a ellos, ni siquiera análogo, sino que, o es equívoco, o, a lo sumo, es análogo con analogía de proporcionalidad. Y por esta razón hemos dicho también que el objeto adecuado y directo de la metafísica no es el ente común al real y al de razón, sino sólo el ente real; y hemos demostrado asimismo que éste es el que se divide en diez géneros supremos. Por tanto, como las relaciones de razón no son entes reales y, consecuentemente, tampoco verdaderos entes, no pueden pertenecer al predicamento "en orden a algo", que es real. Añado, además, que no pueden tener una conveniencia unívoca con las relaciones reales, si suponemos que éstas son verdaderos entes reales, como hemos supuesto antes siguiendo la opinión común, y se explicará y demostrará poco a poco en el desarrollo de esta materia. La razón está en que, como el ente de razón no es nada, no puede tener verdadera semejanza y conveniencia con el ente real, conveniencia en la

Gent., c. 14; et expressius Soncin., V Metaph., q. 26, concl. 2, qui afferunt alia testimonia D. Thomae. Fundamentum eorum est quia definitio relativorum quam Aristoteles tradit, et proprietates omnes quae ad illam consequuntur, aeque conveniunt relationibus rationis ac realibus. Patet, nam relativa esse dicuntur quorum totum esse est ad aliud se habere; hoc autem omnino et propriissime convenit respectibus rationis; nam, licet esse eorum sit magis imperfectum ac diminutum quam esse relativorum realium, tamen illud esse, qualecumque est, tam proprie consistit totum in habitudine ad aliud sicut esse relationis realis. Unde fit ut relatio rationis nec cognosci possit nec definiri sine habitudine ad aliud, aeque ac relatio realis.

Sola relatio realis praedicamentum ad aliquid *constituit*

3. Nihilominus dicendum est solas relationes reales pertinere ad constitutionem praedicamenti *ad aliquid*, quod est satis evidens ex iis quae in superioribus tradita sunt de conceptu entis et de divisione eius in novem genera summa. Ostendimus enim ens non solum non esse univocum ad ens reale et rationis, verum etiam non habere unum conceptum communem illis, etiam analogum, sed vel esse aequivocum vel, ad summum, analogum analogia proportionalitatis. Et hac ratione etiam diximus obiectum adaequatum et directum metaphysicae non esse ens commune ad reale et rationis, sed ad reale tantum; et hoc etiam ostendimus dividi in decem suprema genera. Cum ergo relationes rationis non sint entia realia, et consequenter nec vera entia, non possunt ad praedicamentum *ad aliquid*, quod reale est, pertinere. Addo praeterea, non posse habere univocam convenientiam cum relationibus realibus, si supponamus illas esse vera entia realia, ut supra ex communi sententia suppositum est, et in discursu huius materiae paulatim declarabitur et probabitur. Ratio autem est quia, cum ens rationis nihil sit, non potest habere veram similitudinem ac convenien-

que suele fundarse la univocidad y unidad del concepto; luego ningún concepto verdadero y esencial puede ser común al ente real y al de razón. Por eso Soncinas, IV *Metaph.*, q. 5 y 6, aprueba con razón la afirmación de Herveo (aunque se atribuye a Enrique, por una errata de imprenta) en el *Quodl. III*, q. 1, a. 1, al final, que el ente no puede ser unívoco con respecto al real y al de razón en mayor medida que el hombre lo es con respecto a un hombre vivo y a uno muerto. Mas esta afirmación tiene la misma razón de verdad en el ente en general que en un ente determinado, concretamente en la relación, porque, así como el ente de razón no es un ente verdadero, sino ficticio, así también la relación de razón no es una relación verdadera, sino ficticia o como elaborada por el entendimiento.

4. *Respuesta a una objeción.*— Quizá diga alguno que esto es verdad acerca del concepto íntegro y completo de relación, a propósito del cual es válida la razón aducida, ya que semejante concepto de relación real implica el que sea un ente verdadero y un accidente real; pero no tiene tanta validez con respecto al concepto precisivo del modo mismo o del constitutivo de la relación, que se expresa con las palabras *ser en orden a*, ya que tal concepto prescinde de suyo de la razón de ente y de accidente. Parece que los autores citados hablaron en este sentido, y da la impresión de opinar como ellos Enrique, *Quodl. IX*, q. 3, donde se ocupa de esta materia con gran oscuridad; y, entre otras cosas, dice: *El ser-para otro no recibe, de suyo, ninguna distinción o diversidad, ya se encuentre en el orden divino, ya en las criaturas, bien esté en las relaciones reales, bien en las relaciones de razón.* Sin embargo, contra esta evasiva tiene idéntica fuerza la razón aducida; en efecto, o ese "ser en orden a", en cuanto es un modo constitutivo de la relación real, es también un modo real, o sólo es un ente de razón; no puede afirmarse lo segundo, pues, de lo contrario, la relación real no tendrá un constitutivo propio y formal real, cosa que implica contradicción en lo que se da por supuesto; porque, ¿cómo un ente real, en cuanto tal, puede quedar constituido por lo que no es real? De este punto hemos tratado abundantemente más atrás, en la disp. II, al ocuparnos de los modos que contraen al ente. Y si ese "ser en orden a" es en la rela-

tiam cum ente reali, in qua convenientia fundari solet univocatio et unitas conceptus; ergo non potest aliquis verus conceptus et essentialis esse communis enti reali et rationis. Et ideo merito Soncin., IV Metaph., q. 5 et 6, approbat dictum Hervaei (quamquam errore typographi tribuatur Henrico), Quodl. III, q. 1, a. 1, in fine, non magis posse ens esse univocum ad ens reale et rationis, quam sit homo ad hominem vivum et mortuum. Habet autem hoc dictum eamdem rationem veritatis in ente in communi et in tali ente, scilicet, relatione, quia, sicut ens rationis non est verum ens, sed fictum, sic relatio rationis non est vera relatio, sed ficta, vel quasi picta [1] per intellectum.

4. *Obiectioni satisfit.*— Dicet fortasse aliquis hoc verum esse de integro et completo conceptu relationis, de quo procedit ratio facta, quia in huiusmodi conceptu relationis realis includitur quod sit verum ens et accidens reale; non tamen ita procedit de praeciso conceptu ipsius modi seu constitutivi relationis, qui per hanc vocem significatur *esse ad*, quia talis conceptus per se praescindit a ratione entis et accidentis. Quo sensu videntur locuti citati auctores, cum quibus videtur sentire Henricus, Quodl. IX, q. 3, ubi de hac materia obscurissime disputat; inter alia vero ait: *Esse ad aliud ex se nullam recipit distinctionem aut diversitatem, sive fuerit in divinis, sive in creaturis, sive in relationibus secundum rem, sive in relationibus secundum rationem.* Verumtamen contra hanc evasionem eamdem vim habet ratio facta; nam vel illud esse ad, prout est modus constituens relationem realem, est etiam realis modus, vel est tantum ens rationis; hoc secundum dici non potest, alioqui relatio realis non habebit proprium et formale constitutivum reale, quae est implicatio in adiecto; quomodo enim potest ens reale ut sic, per id quod reale non est constitui? De qua re diximus multa superius disp. II, tractando de modis contrahentibus ens. Si autem illud esse ad in relatione reali

[1] Esta palabra falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

ción real un modo real, pregunto de nuevo si en la relación de razón es también un modo verdadero y real o sólo una ficción intelectual. No puede afirmarse lo primero, porque repugna a la relación de razón, a cuya esencia pertenece el no expresar una referencia existente en la realidad, sino en la comparación o denominación de la mente. Además, porque implica contradicción el que un ente ficticio que sólo existe objetivamente en el entendimiento quede constituido por un modo real y que existe en la realidad; por tanto, en la relación de razón el "ser en orden a" es un puro ente de razón. Luego, así como no puede darse un concepto común o unívoco al ente real y al de razón, o a la relación real y a la de razón según el concepto completo de relación, tampoco el "ser en orden a", concebido precisivamente en cuanto tal, puede expresar un concepto común y unívoco al ser-para de la relación real y al de la de razón, ya que entre éstos no puede haber una verdadera semejanza y conveniencia en mayor medida que entre cualesquiera otros entes reales y de razón. Ni puede comprenderse en éstos más que en los demás de qué clase es ese concepto que abstrae del ente real y del de razón, o de qué clase puede ser la contracción o determinación de tal concepto al ente real mediante un modo real, y al ente de razón mediante un modo de razón.

5. *Solamente la relación real es "en orden a algo" en sentido propio.— Se explica un pasaje de Santo Tomás.—* Debe afirmarse, por tanto, que sólo la relación real es verdadera y propiamente "en orden a algo", mientras que la relación de razón no es, sino que se concibe como si fuese "en orden a algo", por lo que sólo las relaciones reales pertenecen al predicamento propio "en orden a algo"; y las relaciones de razón no quedan constituidas en un predicamento real, sino que se explican por analogía y proporción con las verdaderas relaciones, como diremos más en particular en la última disputación de esta obra. Ni pretende lo contrario Santo Tomás, en los lugares citados; pues nunca dijo, o que la relación de razón sea relación en sentido unívoco con la real, o que el ser "en orden a otro" no sea algo real en la relación real, sino que dijo únicamente que la naturaleza de la relación real es tal que, por semejanza y proporción con ella, puede el entendimiento idear los entes de razón por modo de relaciones con algún fundamento

est modus realis, rursus interrogo an in relatione rationis sit etiam verus et realis modus, vel tantum per intellectum confictus. Primum dici non potest, quia repugnat relationi rationis, de cuius essentia est ut non dicat habitudinem in re existentem, sed in mentis comparatione seu denominatione. Item, quia contradictionem implicat quod ens fictum existens tantum obiective in intellectu, per modum realem et in re ipsa existentem constituatur; est ergo illud esse ad, in relatione rationis, purum ens rationis. Ergo, sicut non potest dari conceptus communis vel univocus ad ens reale et rationis, vel ad relationem realem et rationis secundum completum conceptum relationis, ita neque esse ad, ut sic praecise conceptum, potest dicere unum communem conceptum et univocum ad esse ad relationis realis et rationis, quia non magis potest esse inter haec vera similitudo et convenientia, quam inter quaelibet alia entia realia et rationis. Nec magis potest in his quam in caeteris intelligi qualis sit ille conceptus abstrahens ab ente reali et rationis, aut qualis esse possit contractio vel determinatio talis conceptus ad ens reale per modum realem et ad ens rationis per modum rationis.

5. *Sola relatio realis est proprie ad aliquid.— D. Thomae locus explicatur.—* Dicendum ergo est solam relationem realem esse vere et proprie ad aliquid; relationem autem rationis non esse, sed concipi ac si esset ad aliquid, ideoque solas relationes reales ad proprium praedicamentum *ad aliquid* pertinere; relationes autem rationis non constitui in reali praedicamento, sed per analogiam et proportionem ad veras relationes declarari, ut magis in particulari dicemus in disputatione ultima huius operis. Neque D. Thomas in citatis locis oppositum intendit; nunquam enim dixit aut relationem rationis esse univoce relationem cum reali, aut esse ad aliud non esse aliquid reale in relatione reali, sed solum dixit naturam relationis realis talem esse, ut per similitudinem et proportionem ad illam possint entia rationis per modum relationum ab intellectu confingi

en la realidad, más bien que por modo de cantidad o cualidad, etc. Y afirma que eso se debe a que la relación en cuanto relación sólo expresa un respecto a otra cosa; en este pasaje, la expresión *sólo* no excluye las cosas concomitantes; por eso tampoco puede excluir la razón trascendental de ente, o la de accidente, si la relación es accidental. Ahora bien, puesto que la relación, en el sentido en que se concibe o significa precisivamente en cuanto es "en orden a otro", no se concibe ni significa expresamente como inherente, por eso dice Santo Tomás que, en cuanto tal, sólo dice un respecto a otra cosa, no porque en la realidad no sea algo existente en sí misma o en un sujeto, sino porque con tal modo de concebir y de significar no se expresa ninguna otra cosa. De ahí resulta asimismo que los entes de razón pueden concebirse más fácilmente según ese modo de referencia, no porque en tal relación se dé una verdadera referencia o un verdadero "ser en orden a", tal como existe en la relación real, sino porque se concibe a manera de ella o en proporción con ella. Por eso el propio Santo Tomás, después de haber dicho que la relación según su propia razón sólo significa un respecto a otra cosa, añade que este respecto existe algunas veces en la misma naturaleza, pero otras está únicamente *en la aprehensión de la mente que compara una cosa con otra.* Y se responderá con facilidad a la razón de esa opinión negando que la razón propia de relación se encuentre verdaderamente en la relación de razón, puesto que en dicha relación ni hay verdadera referencia, ni un verdadero ser "en orden a algo", sino solamente que se aprehende como si fuese "en orden a algo".

Segunda división de la relación: "según la predicación" y "según el ser"

6. La relación se divide, en segundo lugar, en relación según el ser y según la predicación. Esta división tiene fundamento en Aristóteles, capítulo acerca de "en orden a algo", donde primeramente da la definición común a las cosas relativas según la predicación, y después la definición propia de las cosas relativas según el ser. Así, pues, suele definirse la relación según la predicación diciendo que es una cosa que se concibe y explica o se predica a manera de respecto, siendo

cum aliquo fundamento in re, potius quam per modum quantitatis vel qualitatis, etc. Quod ait ex eo provenire quod relatio ut relatio solum significat respectum ad aliud. Ubi particula *solum* non excludit concomitantia; unde neque excludere potest transcendentalem rationem entis, vel accidentis, si relatio accidentalis sit. Quia vero relatio quatenus praecise concipitur aut significatur ut est ad aliud, non concipitur nec significatur expresse ut inhaerens, ideo ait D. Thomas ut sic solum dicere respectum ad aliud, non quia in re ipsa non sit aliquid in se, vel in subiecto existens, sed quia in tali modo concipiendi et significandi nihil aliud exprimitur. Et inde etiam fit ut facilius possint entia rationis secundum illum modum habitudinis concipi, non quod in tali relatione sit vera habitudo seu verum esse ad, tale quale est in relatione reali, sed quia ad instar seu proportionem eius concipitur. Unde idem D. Thomas, postquam dixit relationem secundum propriam rationem solum significare respectum ad aliud, subdit hunc respectum aliquando esse in ipsa natura rerum, aliquando vero esse solum *in apprehensione rationis conferentis unum alteri.* Ad rationem autem illius sententiae facile respondetur negando propriam rationem relationis vere reperiri in relatione rationis, quia in tali relatione nec est vera habitudo nec verum esse ad aliquid, sed solum apprehenditur ac si esset ad aliquid.

Secunda divisio relationis in secundum dici *et* secundum esse

6. Secunda divisio relationis est in relationem secundum esse et secundum dici. Quae divisio fundamentum habet in Aristotele, c. de *ad aliquid,* ubi prius tradit definitionem communem relativis secundum dici, postea vero tradit propriam definitionem relativorum secundum esse. Relatio ergo secundum dici definiri solet quod sit res quae concipitur et explicatur seu dicitur per modum respectus, cum in re ipsa verum re-

así que en la realidad no tiene un verdadero respecto; y se llama relación según el ser la que realmente tiene un ser propio con referencia a otro.

7. *Cómo explican algunos la relación "según la predicación".*— De ahí opinaron algunos, y no sin verosimilitud, que la relación según la predicación es idéntica a la relación de razón. Así lo da a entender Enrique, *Quodl. III*, q. 4, tomándolo de Avicena, en el lib. III de su *Metafísica*, el cual dice que la relación según la predicación es aquella que sólo tiene ser en el entendimiento y conviene a las cosas que no son simple y absolutamente "en orden a algo", sino sólo en cuanto son concebidas por el entendimiento. Y esto parece congruente con la razón; pues, tal como concebimos, así hablamos; pero las relaciones según la predicación no se denominan así por otro motivo sino porque nosotros las predicamos o explicamos como si fuesen relaciones, a pesar de que no lo son; por tanto, ese modo de hablar acerca de estas relaciones supone nuestro modo de concebir, del cual se origina en concreto el que estas cosas sean concebidas por nosotros con una relación y referencia o por modo de relación y referencia, siendo así que, verdaderamente y en la realidad, no poseen referencia; pero en esto consiste la razón y esencia de la relación de razón; luego la relación según la predicación es lo mismo que la relación de razón.

8. *Verdadera esencia de la relación según la predicación.*— Sin embargo, comúnmente no se entiende así esta división; porque la relación de razón, según el modo como es, se considera una relación según el ser que le es proporcionado, como resulta patente en la relación de género y especie y en otras semejantes, ya que, según el modo como se piensan estas cosas, no sólo se predican, sino también son "en orden a algo". Inversamente, la relación *según la predicación* no queda limitada a la relación de razón, sino que se dice de cualquier cosa real cuyo ser sea absoluto y nosotros lo expliquemos únicamente por modo de referencia o relación relativa. Pues de esta manera decimos que la omnipotencia divina es relativa según la predicación, no por una relación de razón que imaginemos en ella, sino porque sólo la concebimos y explicamos con una concomitancia de otra cosa con respecto a la cual es potencia, y a manera de algo que posee una referencia a esa otra cosa. Por ello, aunque sea verdad que este modo de decir o de hablar acerca de la

spectum non habeat; relatio autem secundum esse dicitur quae revera habet proprium esse cum habitudine ad aliud.

7. *Relatio* secundum dici *ut explicetur ab aliquibus.*— Ex quo aliqui, et non sine verisimilitudine, opinati sunt relationem secundum dici esse eamdem cum relatione rationis. Quod significat Henric., Quodl. III, q. 4, ex Avicenna, lib. III suae Metaph. dicente relationem secundum dici esse illam quae solum habet esse in intellectu et convenit rebus quae non sunt simpliciter et absolute ad aliquid, sed solum secundum quod ab intellectu concipiuntur. Et videtur hoc consentaneum rationi; nam, sicut concipimus, ita loquimur; relationes autem secundum dici non alia de causa sic appellantur nisi quia ita a nobis dicuntur aut explicantur ac si relationes essent, cum tamen non sint; ergo ille modus loquendi de his relationibus supponit modum concipiendi nostrum, ex quo nascitur, nimirum, quod hae res concipiuntur a nobis cum relatione et habitudine, seu per modum relationis et habitudinis, cum vere et in re habitudinem non habeant; sed in hoc consistit ratio et essentia relationis rationis, ergo relatio secundum dici idem est quod relatio rationis.

8. *Vera essentia relationis* secundum dici.—Sed nihilominus communiter non ita intelligitur haec divisio; nam relatio rationis, eo modo quo est, censetur esse relatio secundum esse sibi proportionatum, ut patet de relatione generis et speciei, et similibus, quia, eo modo quo haec cogitantur, non solum dicuntur, sed etiam sunt ad aliquid. Et e converso relatio *secundum dici* non limitatur ad relationem rationis, sed dicitur de quacumque reali re cuius esse sit absolutum, et a nobis non nisi per modum habitudinis seu relationis relativae explicatur. Sic enim divinam omnipotentiam dicimus esse relativam secundum dici, non propter relationem rationis quam in illa fingamus, sed quia illam non concipimus nec explicamus nisi cum concomitantia alterius ad quod est potentia, et per modum habentis habitudinem ad illud. Unde, licet verum sit hunc

relación según la predicación supone el modo de concebir, no obstante, ese modo de concebir no es tal que en virtud de él resulte o se aprehenda necesariamente la relación de razón, ya que no es un concepto reflejo o comparativo, sino que es un concepto directo de una cosa absoluta, pero concebida imperfectamente a manera de aquellas realidades que tienen referencia a otras; y en este modo de concebir no se atribuye al objeto conocido ninguna referencia, ni real ni de razón, sino que sólo se hace, por parte del que concibe, un concepto por cierta imitación y analogía con los conceptos de las cosas respectivas. De igual manera que, cuando nosotros concebimos una cosa espiritual como si fuera corpórea, no atribuimos al objeto una corporeidad real, ya que de lo contrario sería falsa la concepción, ni tampoco imaginamos o pensamos en ese objeto algún ente de razón; pues ¿de qué clase sería? Por tanto, sólo concebimos una realidad por analogía con otra. Así, pues, unas veces concebimos una cosa absoluta a manera de respectiva y hablamos de ella como si fuese respectiva, y por eso se dice que es relativa sólo según la predicación. De ahí resulta claro que las relaciones sólo según la predicación caen fuera del género de la relación y propiamente no pueden pertenecer al predicamento "en orden a algo", e incluso, bajo ese aspecto, no pertenecen a ningún predicamento, pues, por el hecho de que una cosa sea concebida o predicada por nosotros imperfectamente, no recibe una naturaleza especial, por razón de la cual deba colocarse en un predicamento especial. Por eso Aristóteles, en el predicamento "en orden a algo", como observaron Boecio y otros en ese pasaje, habiendo excluido la primera definición de las cosas relativas, que era también común a las relativas según la predicación, añadió una posterior, que es propia de las relativas según el ser.

9. *Las relaciones según la predicación son diversas de las predicamentales y de las trascendentales.*— Hay, empero, quienes estiman que esta división de la relación según la predicación y según el ser coincide con otra división de la relación en trascendental y predicamental, de suerte que la relación trascendental sea únicamente la relación según la predicación, y toda relación según el ser sea predicamental (nos referimos al orden creado). Pero esta opinión, aunque parezca circular

dicendi modum seu loquendi de relatione secundum dici supponere modum concipiendi, tamen ille modus concipiendi non est talis ut ex illo necessario resultet vel apprehendatur relatio rationis, quia non est conceptus reflexivus aut comparativus, sed est conceptus directus rei absolutae, imperfecte tamen conceptae ad modum earum rerum quae habent habitudinem ad alia; in quo modo concipiendi non attribuitur ipsi obiecto cognito habitudo ulla nec realis nec rationis, sed solum ex parte concipientis fit conceptus per quamdam imitationem et analogiam ad conceptus rerum respectivarum. Sicut quando a nobis concipitur res spiritualis instar corporeae, non attribuimus obiecto corporeitatem realem, alias falsa esset conceptio, neque etiam fingimus aut cogitamus in illo obiecto aliquod ens rationis; quale enim illud esset? Solum ergo concipimus unam rem per analogiam ad aliam. Sic igitur interdum concipimus rem absolutam instar respectivae, et de illa ita loquimur ac si respectiva esset, et ideo dicitur esse relativa secundum dici tantum. Unde constat relationes tantum secundum dici extra genus relationis esse, nec per se posse pertinere ad praedicamentum *ad aliquid*, immo sub ea ratione ad nullum praedicamentum pertinere, nam, ex eo quod res a nobis imperfecte concipiatur aut dicatur, non accipit peculiarem naturam, ratione cuius debeat in peculiari praedicamento collocari. Et ideo Aristoteles, in praedicamento *ad aliquid*, ut ibi Boetius et alii notarunt, exclusa priori definitione relativorum, quae relativis etiam secundum dici communis erat, posteriorem addidit, quae propria est relativorum secundum esse.

9. *Relationes secundum dici diversae sunt praedicamentalibus et transcendentalibus.*— Sunt vero qui existiment divisionem hanc relationis secundum dici et secundum esse coincidere cum alia partitione relationis in transcendentalem et praedicamentalem, ita ut relatio transcendentalis tantum sit relatio secundum dici, omnis vero relatio secundum esse praedicamentalis sit (de creatis loquimur). Haec vero sententia, licet in ore fere

en boca de casi todos, no me resulta aceptable. Porque opino que las relaciones trascendentales incluyen en la realidad misma y en su ser verdaderas y reales referencias, cosa que demostraré poco después; mientras que las relaciones que sólo son según la predicación, consideradas propia y rigurosamente, se distinguen de todas las relaciones según el ser, ya sean trascendentales, ya sean predicamentales. Pues no requieren en la cosa así concebida, o denominada relativamente, ninguna referencia verdadera que le convenga por razón de su ser, sino sólo una denominación derivada de nuestro modo de concebir y de hablar, según la hemos explicado. Así, en el ejemplo aducido sobre la potencia de Dios, es más probable que no incluya un respecto, ni siquiera trascendental, aun cuando se llame relativa según la predicación. Por consiguiente, la relación sólo según la predicación no se identifica con la relación trascendental; más aún: se distingue también de ella, si se toma con precisión, como debe tomarse. Y añado esto porque también la relación trascendental puede calificarse de relación según la predicación, ya que también hablamos de ella a la manera de las cosas relativas; e incluso la relación predicamental será una relación según la predicación, porque también ella se predica con referencia a otra cosa. Por tanto, para que la división se haga en sentido propio, la relación según la predicación debe tomarse con exclusión y precisión, de suerte que sólo parezca tener referencia en la predicación misma, y en el ser no tenga ninguna, ni trascendental ni predicamental. Se dirá: si una cosa es tan absoluta que no tiene ninguna referencia, ni siquiera trascendental, ¿qué necesidad habrá de concebirla o predicarla con referencia, si cada cosa puede ser concebida según la manera como es, sin todo aquello que está fuera de su esencia? Se responde que ello proviene muchas veces de nuestro modo imperfecto de concebir, porque no nos es posible concebir las cosas tal como son. Añado, además, que en algunas ocasiones sucede que una cosa, incluso concebida perfectamente, no puede conocerse sin concomitancia de otras, aun cuando estén fuera de su esencia, no por referencia o dependencia, sino por otra conexión más elevada en cuanto causa que contiene eminentemente sus efectos, y en ese sentido afirman los teólogos que Dios no puede ser visto o comprendido perfectamente sin que se conozcan en El las criaturas, punto del que nos ocupamos en otro lugar.

omnium circumferri videatur, mihi non probatur. Opinor enim relationes transcendentales includere in re ipsa et in suo esse veras et reales habitudines, quod paulo inferius ostendam: relationes autem quae tantum sunt secundum dici, proprie et in rigore sumptas, distingui ab omnibus relationibus secundum esse, sive transcendentales sint, sive praedicamentales. Non enim requirunt in re sic concepta seu relative denominata veram aliquam habitudinem quae ratione sui esse illi conveniat, sed tantum denominationem ex modo nostro concipiendi et loquendi, ut a nobis explicata est. Ut in exemplo posito de potentia Dei, probabilius est non includere respectum etiam transcendentalem, etiamsi relativa secundum dici appelletur. Igitur relatio secundum dici tantum non est idem quod relatio transcendentalis; immo ab illa etiam condistinguitur, si cum praecisione sumatur prout sumi debet. Quod ideo addo, quia etiam relatio transcendentalis potest dici relatio secundum dici, quia etiam de ea loquimur ad modum relativorum; immo et relatio praedicamentalis erit relatio secundum dici, quia etiam ipsa dicitur cum habitudine ad aliud. Ut ergo proprie fiat divisio, sumi debet relatio secundum dici cum exclusione et praecisione, ita ut solum in ipso dici habitudinem habere videatur, in esse tamen nullam habeat nec transcendentalem nec praedicamentalem. Dices: si res sit tam absoluta ut in esse nullam habeat habitudinem, etiam transcendentalem, cur necesse erit concipi vel dici cum habitudine, cum unaquaeque res possit concipi eo modo quo est, absque omni eo quod est extra essentiam eius? Respondetur id saepe provenire ex nostro modo imperfecto concipiendi, quia non valemus concipere res prout ipsae sunt. Addo praeterea interdum contingere ut res etiam perfecte concepta cognosci non possit sine concomitantia aliarum, etiam si sint extra essentiam eius, non propter habitudinem aut dependentiam, sed propter aliam altiorem connexionem in ratione causae eminenter continentis suos effectus, quo modo aiunt theologi non posse Deum perfecte videri aut comprehendi, quin in eo cognoscantur creaturae; de quo alias.

Tercera división en relación trascendental y predicamental

10. En tercer lugar, y principalmente, la relación real y según el ser se divide en trascendental y predicamental, división que es necesaria en sumo grado para concluir y explicar lo que pretendemos en esta sección. Porque hasta aquí sólo consta que la relación perteneciente al predicamento "en orden a algo" debe ser real y según el ser; mas ahora falta ver si toda relación de ese tipo pertenece a este predicamento. Y, por el cuarto argumento propuesto en la sección primera, resulta claro que no toda referencia real y según el ser puede pertenecer a un predicamento determinado. Por eso se propone esta división, con la que se expresa que existe cierto modo real de referencia que posee un modo particular y definido de ser y que constituye un género peculiar de ente, siendo de este tipo las relaciones predicamentales. Pero, además de éstas, hay otras referencias también verdaderas y reales, que pertenecen esencialmente a diferentes géneros de entes, y casi a todos, las cuales se denominan por ese motivo trascendentales y se distinguen de las predicamentales porque no pertenecen a ningún predicamento determinado, sino que están dispersas por todos.

11. Por tanto, en primer lugar hay que demostrar, en cada uno de sus miembros, la división así explicada. Pues suponemos, por la división admitida de los predicamentos y por la opinión común de todos —como se ha dicho en la sección primera—, que se dan algunas relaciones predicamentales; y que, aparte de éstas, se den relaciones trascendentales que no son solamente según la predicación, sino verdaderas y reales referencias según el ser, se prueba de manera suficiente por inducción y por el razonamiento hecho en el cuarto argumento propuesto en la sección primera. Y puede confirmarse, porque, en el género de la sustancia, la materia y la forma tienen entre sí una referencia verdadera y real incluida esencialmente en su propio ser, y por eso una se define por referencia a la otra, y de ahí reciben su especificación. La misma razón vale para las potencias accidentales que esencial y primariamente están establecidas y ordenadas a sus actos, y para los hábitos operativos, de los cuales se ha demostrado antes que, por su naturaleza,

Tertia divisio inter relationem transcendentalem et praedicamentalem

10. Tertio ac praecipue dividitur relatio realis et secundum esse in transcendentalem et praedicamentalem, quae divisio maxime necessaria est ad concludendum et declarandum id quod in praesenti sectione intendimus. Hactenus enim solum constat relationem pertinentem ad hoc praedicamentum *ad aliquid* debere esse realem et secundum esse; nunc autem videndum superest an omnis relatio huiusmodi ad hoc praedicamentum pertineat. Ex quarto vero argumento in prima sectione proposito constat non omnem habitudinem realem et secundum esse posse ad unum definitum praedicamentum spectare. Et ideo proponitur haec divisio, qua significatur esse certum quemdam modum realis habitudinis habentem particularem ac definitum essendi modum, qui peculiare genus entis constituit, et huiusmodi esse relationes praedicamentales. Praeter has vero esse alias habitudines veras etiam et reales, essentialiter pertinentes ad varia et fere ad omnia genera entium, quae propterea transcendentales dicuntur et a praedicamentalibus distinguuntur, quia ad certum aliquod praedicamentum non pertinent, sed per omnia vagantur.

11. Imprimis ergo divisio sic explicata quoad singula membra probanda est. Quod enim dentur quaedam relationes praedicamentales, ex recepta divisione praedicamentorum supponimus et ex communi omnium sententia, ut in prima sectione dictum est; quod vero praeter has dentur relationes transcendentales quae non sint tantum secundum dici, sed verae et reales habitudines secundum esse, satis probatur inductione et discursu facto in illo quarto argumento sectione prima proposito. Et potest confirmari, nam in genere substantiae materia et forma habent inter se veram et realem habitudinem essentialiter inclusam in proprio esse illarum, et ideo una definitur per habitudinem ad aliam, et inde accipiunt specificationem suam. Eademque ratio est de potentiis accidentalibus per se primo institutis et ordinatis ad suos actus; et de habitibus operativis, de

quedan especificados por referencia a los actos u objetos, concretamente porque incluyen en su ser una verdadera referencia a los actos y, mediante ellos, a los objetos; luego estos respectos trascendentales son verdaderos y según el ser real de las cosas a las que convienen. Por ello, así como la inducción que hemos hecho se apoya en las opiniones más comunes y admitidas, igualmente se ha de considerar esta doctrina como aprobada comúnmente por los doctores. Y en favor de ella deben tenerse presentes de manera especial las palabras de Santo Tomás en I, q. 28, a. 1, donde escribe lo que sigue: *Las cosas que se denominan "en orden a algo" sólo significan, según su razón propia, una referencia a otra cosa, y esa referencia unas veces se encuentra en la naturaleza misma de la cosa, como ocurre cuando dos cosas cualesquiera están mutuamente ordenadas y se inclinan una a otra según su naturaleza, siendo preciso que semejantes relaciones sean reales, como en un cuerpo pesado existe una inclinación y un orden al lugar central; por eso existe cierta referencia en el grave con relación al lugar central, y lo mismo sucede con otras cosas de este tipo.* Porque esta razón de Santo Tomás es válida por igual, o en grado máximo, acerca del respecto trascendental; pues, principalmente según él, aparecen las cosas ordenadas entre sí. Y, en verdad, el ejemplo de Santo Tomás se entiende y se verifica muy bien en el caso del respecto trascendental, ya que la inclinación y propensión de la gravedad al lugar central no pertenece al predicamento de la relación, sino al de la cualidad, por ser la esencia propia de tal cualidad.

12. *Objeción.— Primera respuesta.— Respuesta más verdadera.—* Se dirá: ningún respecto real está incluido en el concepto de una cosa absoluta; pero este respecto trascendental está incluido en el concepto de una cosa absoluta; luego no es un verdadero respecto según el ser, sino únicamente según nuestro modo imperfecto de hablar y de concebir; porque en este argumento se apoyan sobre todo quienes piensan acerca de estos respectos trascendentales de tal modo que estiman que sólo consisten en palabras. Y algunos responden, y puede tomarse de Escoto, *In IV*, dist. 12, q. única, que semejantes respectos son consecuencia de las cosas absolutas, pero no pertenecen a la razón intrínseca de ellas. Pues por este motivo

quibus supra ostensum est natura sua specificari per habitudinem ad actus vel obiecta, quia nimirum, in suo esse includunt veram habitudinem ad actus, et illis mediantibus ad obiecta; ergo hi respectus transcendentales sunt veri et secundum esse reale earum rerum quibus conveniunt. Quocirca, sicut inductio facta nititur in communioribus magisque receptis sententiis, ita haec doctrina communiter a Doctoribus approbata censenda est. Praesertim vero in favorem eius notanda sunt verba D. Thomae, I, q. 28, a. 1, ubi sic scribit: *Ea quae dicuntur ad aliquid significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud, qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rei, utpote quando aliquae duae res secundum naturam suam ad invicem ordinatae sunt, et invicem inclinationem habent, et huiusmodi relationes oportet esse reales, sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium; unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii, et similiter est de aliis huiusmodi.* Haec enim ratio D. Thomae aeque aut maxime procedit de respectu transcendentali; nam secundum illum praecipue inveniuntur res ad invicem ordinatae. Et quidem exemplum D. Thomae optime intelligitur ac verificatur de respectu transcendentali; nam gravitatis inclinatio et propensio ad locum medium non pertinet ad praedicamentum relationis, sed qualitatis; nam est propria essentia talis qualitatis.

12. *Obiectio.— Prima responsio.— Verior responsio.—* Dices: nullus realis respectus includitur in conceptu rei absolutae; sed hic respectus transcendentalis includitur in conceptu rei absolutae; ergo non est verus respectus secundum esse, sed tantum secundum modum loquendi et concipiendi nostrum; hoc enim potissimum argumento nituntur qui ita sentiunt de his respectibus transcendentalibus, ut solum in verbis consistere arbitrentur. Aliqui vero respondent, et sumi potest ex Scoto, In IV, dist. 12, q. unica, huiusmodi respectus consequi ad res absolutas, non vero esse de intrinseca ratione illarum. Hac enim de causa negat

niega Escoto que la inherencia aptitudinal pertenezca a la esencia del accidente, ya que es un verdadero respecto. De acuerdo con esa respuesta, estos respectos no caerían fuera del ámbito del predicamento "en orden a algo", por lo que no podrían llamarse propiamente trascendentales ni distinguirse de los predicamentales, puesto que no es contrario a la razón de un predicamento determinado el que las realidades contenidas en él sean consecuencia de las realidades de otros predicamentos, si no pertenecen a su esencia, sino que son propiedades que siguen a las mismas. Pero es mejor responder, con Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 7, q. 15, que no es contrario a la razón de una cosa absoluta el incluir en su razón esencial un respecto trascendental proporcionado a su naturaleza; porque, realmente, la inherencia aptitudinal no es una propiedad que siga a la naturaleza del accidente, sino que es su esencia intrínseca, como se ha demostrado en lo que precede. Antes al contrario, es verosímil que en las entidades creadas no haya ninguna tan absoluta que no incluya íntimamente en su esencia algún respecto trascendental, al menos en cuanto es un ente por participación, que de suyo depende esencialmente del ente por esencia. Pues, aunque la misma dependencia actual sea algo *ex natura rei* distinto del mismo ente creado, no obstante, la misma aptitud y necesidad de depender le es intrínseca y esencial; y no parece que pueda concebirse o existir sin el respecto y referencia trascendental a aquel de quien depende, en el cual respecto parece consistir sobre todo la potencialidad e imperfección del ente creado en cuanto tal.

13. Y, sea lo que fuere de los entes completos, como son las sustancias íntegras, en especial las simples e inmateriales, que parecen las más absolutas entre los entes creados, de todos los demás que se denominan incompletos no hay ninguno tan absoluto que no incluya esencialmente algún respecto trascendental. La razón está en que todos ellos han sido establecidos por su naturaleza para otro o por razón de otro; pues la materia existe por razón de la forma, y la forma para actuar la materia y completar el compuesto, y el accidente se ordena a la sustancia, la potencia al acto, el acto al objeto, y así en los demás casos. Ahora

Scotus inhaerentiam aptitudinalem esse de essentia accidentis, quia est verus respectus. Iuxta quam responsionem hi respectus non essent extra latitudinem praedicamenti *ad aliquid*, unde nec possent dici proprie transcendentales, neque a praedicamentalibus condistingui, quia non est contra rationem determinati praedicamenti ut res in illo contentae consequantur ex rebus aliorum praedicamentorum, si non sunt de essentia earum, sed proprietates consequentes illas. Melius tamen respondetur cum Caietano, de Ente et essent., c. 7, q. 15, non esse contra rationem rei absolutae ut in sua essentiali ratione includat respectum transcendentalem suae naturae proportionatum; nam revera inhaerentia aptitudinalis non est proprietas consequens naturam accidentis, sed est intrinseca essentia eius, ut in superioribus ostensum. Quinimmo verisimile est in entibus creatis nullum esse ita absolutum quin in sua essentia intime includat aliquem transcendentalem respectum, saltem quatenus est ens per participationem, per se essentialiter pendens ab ente per essentiam. Nam, licet ipsa actualis dependentia sit aliquid ex natura rei distinctum ab ipso ente creato, tamen ipsa aptitudo et necessitas dependendi est intrinseca et essentialis illi; non videtur autem posse concipi aut esse sine transcendentali respectu et habitudine ad illud a quo pendet, in quo respectu maxime consistere videtur potentialitas et imperfectio entis creati ut tale est.

13. Quidquid vero sit de completis entibus, ut sunt integrae substantiae, praesertim simplices et immateriales, quae inter creata entia videntur maxime absoluta, ex reliquis omnibus quae incompleta dicuntur nullum est ita absolutum, ut non includat essentialiter aliquem transcendentalem respectum. Et ratio est quia omnia illa ex natura sua sunt instituta ad aliud seu propter aliud; nam materia est propter formam, forma vero est ad actuandam materiam et complendum compositum, et accidens est ad substantiam, potentia ad actum, et actus propter obiectum, et sic de reliquis. Unaquaeque autem res

bien, cada cosa recibe un modo de entidad adaptado a su fin y a su constitución primaria; por tanto, como todas estas cosas se ordenan esencial y primariamente a otras, por eso reciben un modo de entidad tal que incluyen íntimamente la referencia a otro, y ésta es la propia referencia o respecto trascendental; consiguientemente, entre las referencias reales verdaderas y según el ser, hay algunas trascendentales que no pueden reducirse a un predicamento especial, y por eso se distinguen de las predicamentales.

SECCION IV

En qué difieren la relación predicamental y la trascendental

1. Mas ahora se presenta una gran dificultad en explicar la diferencia entre estos dos órdenes de relaciones y, por consiguiente, en explicar la razón por la que es necesario admitir relaciones predicamentales además de las trascendentales.

Se proponen algunas diferencias entre las relaciones indicadas

2. Así, pues, es posible excogitar varias diferencias entre estas relaciones. La primera, y que incluye muchas, consiste en que la relación trascendental no requiere las condiciones que exige la relación predicamental, condiciones que son tres principalmente, como vamos a ver. La primera, que la relación predicamental requiere algún fundamento real absoluto, como la semejanza requiere la blancura y la paternidad requiere el poder de engendrar o la generación; la segunda, que exige un término real y realmente existente; la tercera, que exige una distinción real, o por lo menos *ex natura rei*, entre el fundamento y el término. Ahora bien, el respecto trascendental no requiere esencialmente ninguna de estas condiciones. En efecto, la ciencia divina, por ejemplo, expresa una referencia trascendental a la divina esencia como a su objeto propio, y el amor divino a la divina bondad, y, a pesar de eso, entre ellos no se da ninguna distinción *ex natura rei*, sino sólo de razón. Además, la relación trascendental no requiere siem-

accipit modum entitatis accommodatum suo primario fini et institutioni; quia ergo omnes hae res per se primo ordinantur ad alias, ideo talem modum entitatis accipiunt, ut intime includant habitudinem ad aliud, et haec est propria habitudo seu respectus transcendentalis; sunt ergo inter reales habitudines veras et secundum esse aliquae transcendentales quae ad speciale praedicamentum evocari non possunt, et ideo a praedicamentalibus distinguuntur.

SECTIO IV

Quomodo differat praedicamentalis respectus a transcendentali

1. Sed iam occurrit magna difficultas in explicanda differentia inter hos duos ordines respectuum, et consequenter in explicanda ratione ob quam necesse sit praeter transcendentales respectus, praedicamentales admittere.

Proponuntur nonnulla discrimina inter dictos respectus

2. Variae igitur possunt excogitari differentiae inter huiusmodi respectus. Prima, et quae plures includit, est quia relatio transcendentalis non requirit eas conditiones quas postulat praedicamentalis relatio, quae praecipue sunt tres, ut infra videbimus. Prima, quod relatio praedicamentalis requirit aliquod fundamentum reale absolutum, ut similitudo albedinem, paternitas vim generandi seu generationem; secunda, quod requirit terminum realem et realiter existentem; tertia, quia petit distinctionem realem, vel saltem ex natura rei, inter fundamentum et terminum. At vero respectus transcendentalis nullam harum conditionum per se requirit. Nam divina scientia, verbi gratia, habitudinem transcendentalem dicit ad divinam essentiam ut ad proprium obiectum, et divinus amor ad divinam bonitatem, et tamen inter ea nulla est distinctio ex natura rei, sed rationis tantum. Rursum transcen-

pre un término real, sino que algunas veces puede referirse a un ente ficticio o de razón, o a alguna denominación extrínseca; así, el concepto o el pensamiento de un ente de razón, o de la privación, en cuanto tal, expresa una referencia esencial a ese objeto, el cual, sin embargo, no es real. También muchas veces este respecto trascendental, aunque se ordena a un término real, no exige, empero, la real existencia del mismo, como la ciencia de un eclipse futuro dice una referencia real trascendental al eclipse, aunque no exista; y lo mismo sucede en cualquier ciencia de un objeto posible, y en la potencia respecto del acto no existente. Por último, este respecto trascendental no requiere ningún fundamento, pues el respecto trascendental de la materia a la forma no tiene fundamento alguno, sino que está íntimamente incluido en la misma materia. Igual ocurre con el respecto de la forma a la materia, de la ciencia al objeto, y otros semejantes. La razón es manifiesta, ya que este respecto trascendental no adviene a una cosa ya constituida en su ser esencial, sino que es como la diferencia que constituye y completa la esencia de esa cosa de la que se dice que es respecto. Por ello, así como esa cosa, al ser absoluta, no requiere para existir otro fundamento aparte del propio sujeto, si por ventura es una entidad accidental, igualmente este respecto trascendental no preexige otro fundamento, sino que más bien constituye a la cosa misma, la cual puede ser fundamento de otras relaciones predicamentales.

3. Y de aquí cabe colegir otra diferencia; porque la relación predicamental es cierta forma accidental, que adviene al fundamento plenamente constituido en su ser esencial y absoluto, con el cual se compara como una forma completa en su género accidental, que lo modifica y refiere a otra cosa. En cambio, el respecto trascendental ni se compara como accidente ni como forma completa con aquella realidad a la que actúa próximamente y de la que es respecto, sino que se compara como una diferencia esencial y, consecuentemente, como un ente incompleto en el género al que pertenece la realidad a la que actúa o constituye, y propiamente no hace que ésta se refiera a otra a manera de forma física, sino que la constituye por modo de diferencia metafísica, en cuanto ordenada o referida a otra cosa.

dentalis respectus non semper requirit realem terminum, sed interdum esse potest ad ens fictum seu rationis, vel ad extrinsecam aliquam denominationem; ut conceptus seu cogitatio de ente rationis seu privatione ut sic transcendentalem habitudinem dicit ad illud obiectum, quod tamen ens reale non est. Saepe etiam hic transcendentalis respectus, licet sit ad terminum realem, non tamen requirit realem existentiam eius, ut scientia de futura eclipsi dicit habitudinem realem transcendentalem ad illam, quamvis non existat; et idem est in qualibet scientia de obiecto possibili et de potentia respectu actus non existentis. Denique hic respectus transcendentalis nullum requirit fundamentum; respectus enim transcendentalis materiae ad formam nullum habet fundamentum, sed intime includitur in ipsa materia. Et idem est de respectu formae ad materiam, scientiae ad obiectum et similium. Et ratio est manifesta, quia hic transcendentalis respectus non advenit alicui rei iam constitutae in suo esse essentiali, sed est quasi differentia constituens et complens essentiam illius rei cuius respectus esse dicitur. Et ideo, sicut illa res, cum sit absoluta, non requirit aliud fundamentum ut sit, praeter proprium subiectum, si fortasse sit accidentalis entitas, ita etiam hic respectus transcendentalis non praerequirit fundamentum aliud, sed constituit potius ipsam rem quae potest esse fundamentum aliarum relationum praedicamentalium.

3. Atque hinc colligi potest aliud discrimen; nam relatio praedicamentalis est quaedam forma accidentalis adveniens fundamento plene constituto in suo esse essentiali et absoluto, ad quod comparatur ut completa forma in suo accidentali genere, afficiens ipsum et referens ad aliud. Respectus vero transcendentalis nec comparatur ut accidens neque ut completa forma ad illam rem quam proxime actuat, et eius est respectus; sed comparatur ut essentialis differentia, et consequenter ut ens incompletum in illo genere ad quod pertinet illa res quam actuat vel constituit, eamque non proprie refert ad aliud per modum physicae formae, sed illam constituit per modum metaphysicae differentiae, ut ordinatam vel relatam ad aliud.

Objeciones contra las diferencias establecidas

4. Pero estas diferencias en parte no son verdaderas, y en parte no parecen satisfactorias. Pues lo que se afirma en la primera diferencia, que se da una relación trascendental de una cosa consigo misma por la sola distinción de razón, no es verdad; si no, también podría decirse que la identidad de la cosa consigo misma es una relación trascendental, y que para ella basta la distinción de razón. Y si se dice que se requiere una distinción de razón razonada y fundada en la realidad, se sigue por lo menos que entre la razón genérica y la específica existe una relación real trascendental de acto y potencia, puesto que el género y la diferencia se distinguen conceptualmente con fundamento en la realidad. Además, son falsos los ejemplos aducidos; porque la ciencia o el amor de Dios no expresa una relación real también trascendental al mismo Dios como a su objeto primario, o mejor, esa ciencia y ese amor están enteramente desligados de toda relación real, ya que esencial y primariamente no se refieren a ningún objeto fuera de ellos. Por eso, así como en ellos los actos y el objeto sólo se distinguen conceptualmente, de igual manera no se da ninguna relación del acto al objeto, a no ser conceptual. La razón universal es que, como la relación y la referencia son como una tendencia a otra cosa, no puede darse una verdadera y real relación de una cosa para consigo misma sin que en la realidad intervenga ninguna distinción, al menos *ex natura rei*.

5. *De qué modo puede la relación trascendental tener por término un ente de razón.— Algunas relaciones trascendentales requieren la existencia de los términos.—* Y lo que se dice después, que la relación trascendental puede darse a veces para con un ente de razón, es verdad cuando esa relación es en orden a algo que se comporta por modo de objeto, en el cual es suficiente el ser objetivo para que pueda tener razón de término de una referencia trascendental. Y por idéntico motivo es también verdadera la otra parte, a saber, que a veces una relación trascendental puede tender a una cosa o esencia real que todavía no existe en acto, porque también para la razón de objeto basta muchas veces el ser de la esencia sin el ser de la existencia. Sin embargo, no es universalmente verdadero

Obiectiones contra positas differentias

4. Sed hae differentiae partim verae non sunt, partim non videntur satisfacere. Nam quod in prima differentia dicitur inveniri transcendentalem respectum eiusdem rei ad seipsam propter solam distinctionem rationis, verum non est; alias dici etiam posset identitatem rei ad seipsam esse transcendentalem respectum, et ad illum sufficere distinctionem rationis. Quod si dicas requiri distinctionem rationis ratiocinatae et fundatam in re, saltem sequitur inter rationem genericam et specificam esse respectum realem transcendentalem actus et potentiae, quia genus et differentia distinguuntur ratione cum fundamento in re. Item exempla adducta falsa sunt; nam scientia vel amor Dei non dicit respectum realem etiam transcendentalem ad ipsum Deum ut ad primarium obiectum, sed potius illa scientia et amor sunt absolutissima ab omni respectu reali, quia per se primo non respiciunt aliquod obiectum extra se. Unde, sicut ibi non distinguuntur actus et obiectum nisi ratione, ita nullus intervenit respectus actus ad obiectum, nisi rationis. Et ratio universalis est quia, cum respectus et habitudo sit veluti tendentia quaedam ad aliud, non potest inveniri verus et realis respectus eiusdem ad seipsum, nulla in re interveniente distinctione, saltem ex natura rei.

5. *Respectus transcendentalis quo modo ad ens rationis possit terminari.— Respectus aliqui transcendentales requirunt existentiam terminorum.—* Quod vero ulterius dicitur, transcendentalem respectum interdum esse posse ad ens rationis, est quidem verum quando ille respectus est ad aliquid quod se habet per modum obiecti, in quo sufficit esse obiectivum ut possit habere rationem termini transcendentalis habitudinis. Et eadem ratione vera est etiam alia pars, nimirum, posse interdum transcendentalem respectum tendere in rem seu essentiam realem nondum actu existentem, quia etiam ad rationem obiecti sufficit saepe esse essentiae absque esse existentiae. Verumtamen non est in universum verum quod nullus respectus transcendentalis requirat terminum realem et realiter existentem; nam imprimis actus visionis vel intellectionis creatae intuitivae et naturalis dicit transcendentalem habitudinem ad rem actu existentem, neque sine illa potest naturaliter esse aut conservari. Deinde, modus actualis unionis dicit transcendentalem respectum ad terminum seu extremum unionis, in quo requirit et realitatem et actualem existentiam, ita ut neque esse nec intelligi possit actualis unio realis, nisi actu existat res ad quam sit unio, ut in superioribus saepe tactum est. Actio etiam ut actio, et passio ut passio, dicunt transcendentales respectus ad reale agens, vel patiens actu existens, sine quibus neque esse neque intelligi possent. Ac denique creatura, praecisa relatione praedicamentali, ex hoc solum quod est ens participatum et dependens, dicit essentialem habitudinem transcendentalem ad primum efficiens et ad ens per essentiam actu existens. Non est ergo de ratione transcendentalis respectus ut non requirat in termino realem et actualem existentiam. Ergo ex illo discrimine solum habetur inter transcendentales respectus quosdam esse qui terminum realem vel actu existentem non requirunt, etiam si sint alii qui huiusmodi terminum habeant et postulent, in quibus non habet locum illa secunda differentia.

6. Quod si dicas differentiam consistere in hoc, quia respectus transcendentalis ex se non requirit talem terminum, licet ex peculiari aliqua ratione possit illum habere, respectum autem praedicamentalem ex adaequata ratione sua postulare huiusmodi terminum, instari contra hoc potest, quia haec doctrina supponit inter respectus ad terminos realiter existentes quosdam esse transcendentales et alios praedicamentales, qui differunt in ratione ob quam requirunt talem terminum. At vero hoc ipsum est quod inquirimus quodque non satis videtur explicari, scilicet, quaenam sit haec diversa ratio in his respectibus postulantibus similem terminum, et quaenam sit necessitas multiplicandi illos. Quandoquidem distinctio illa respectuum transcendentalium habentium ter-

que ninguna relación trascendental exija un término real y realmente existente; pues, ante todo, el acto de visión o intelección creada intuitiva y natural expresa una referencia trascendental a una cosa existente en acto y no puede existir o conservarse naturalmente sin ella. Además, el modo actual de unión dice una relación trascendental al término o extremo de la unión, en el cual requiere no sólo la realidad, sino también la existencia actual, de suerte que no puede existir ni concebirse la unión real actual, a no ser que exista en acto la cosa con la que se hace la unión, como se ha indicado frecuentemente en las páginas que preceden. Asimismo la acción en cuanto acción, y la pasión en cuanto pasión, expresan relaciones trascendentales a un agente real o a un paciente que existe en acto, sin las cuales no podrían existir ni ser entendidos. Por último, la criatura, prescindiendo de la relación predicamental, por el mero hecho de ser un ente participado y dependiente, dice una esencial referencia trascendental al primer eficiente y al ente por esencia que existe en acto. Por tanto, no pertenece a la razón de la relación trascendental el no requerir en el término la existencia real y actual. Luego de esa diferencia se desprende únicamente que, entre las relaciones trascendentales, hay algunas que no requieren un término real o existente en acto, aunque haya otras que tienen y exigen un término de esa clase, y en ellas no tiene lugar la segunda diferencia indicada.

6. Y si se dice que la diferencia consiste en que la relación trascendental no requiere de suyo tal término, aunque pueda tenerlo por alguna razón especial, mientras que la relación predicamental exige por su razón adecuada un término de esa clase, contra esto puede insistirse en que la presente doctrina supone que entre las relaciones a los términos realmente existentes, unas son trascendentales y otras predicamentales, las cuales difieren en la razón por la que exigen tal término. Ahora bien, esto mismo es lo que investigamos y lo que parece que no se explica de manera suficiente, a saber, cuál es esta diversa razón que se da en estas relaciones que exigen un término semejante, y cuál es la necesidad de multiplicar dichas relaciones. Porque la distinción de respectos trascendentales que

tienen términos reales o no reales, existentes o no existentes, parece suficiente para explicar cualesquiera referencias de las cosas.

7. Además, lo que se afirmaba a propósito del fundamento real no es menos oscuro e incierto. En primer lugar, porque no toda relación predicamental requiere un fundamento real distinto *ex natura rei* de su sujeto, sino únicamente aquella que conviene a la sustancia mediante algún accidente, como es manifiesto en el caso de la relación de identidad específica entre dos hombres o entre dos almas, por ejemplo, relación que se considera predicamental y se funda inmediatamente en la misma naturaleza sustancial, punto que trataremos con mayor extensión después. En segundo lugar, la relación predicamental, que conviene a la sustancia mediante el accidente, aunque, comparada con la sustancia, se diga que posee otro fundamento próximo, a saber, ese accidente mediante el cual conviene a la sustancia, no obstante, con respecto al accidente mismo, le conviene de manera inmediata y sin otro fundamento, como la semejanza conviene a la blancura; de lo contrario, habría que proceder hasta el infinito. Y lo mismo sucede, proporcionalmente, en las relaciones trascendentales; luego esa diferencia es nula. Se explica la menor, porque, si hay algunas relaciones trascendentales incluidas en las mismas sustancias, esas relaciones no exigen otro fundamento; sin embargo, hay otras muchas que no convienen a la sustancia si no es mediante los accidentes, y esas, con respecto a la sustancia, también poseen fundamento, aun cuando no lo posean con respecto al accidente, sino que convienen inmediatamente a esos accidentes. Así, la relación de la ciencia a lo escible conviene al esciente mediante la ciencia, pero está inmediatamente en la misma ciencia. Luego en la necesidad de fundamento no parece existir diferencia alguna entre las relaciones trascendentales y las predicamentales.

8. *Objeción contra la última diferencia propuesta.*— Finalmente, también es difícil de explicar la última diferencia; porque, o la relación se compara con la forma o esencia constituida próximamente por ella, o con el sujeto de tal forma. Si la comparación se hace en el primer sentido, tanto la relación predicamental como la trascendental es esencial a la forma o esencia constituida por ella, y se compara con ella a manera de diferencia que la constituye. Por eso se

minos reales vel non reales, existentes vel non existentes, sufficiens videatur ad quascumque rerum habitudines declarandas.

7. Praeterea, quod de fundamento reali asserebatur non minus obscurum et incertum est. Primo quidem, quia non omnis relatio praedicamentalis requirit fundamentum reale ex natura rei distinctum a suo subiecto, sed solum illa quae medio aliquo accidente substantiae convenit, ut patet de relatione identitatis specificae inter duos homines vel animas, verbi gratia, quae censetur relatio praedicamentalis et immediate fundatur in ipsa natura substantiali, de quo infra latius. Deinde, relatio praedicamentalis quae convenit substantiae medio accidente, quamvis comparata ad substantiam dicatur habere aliud fundamentum proximum, nempe illud accidens quo mediante convenit substantiae, tamen respectu ipsiusmet accidentis immediate et sine alio fundamento illi convenit, ut similitudo albedini; alioqui procedendum esset in infinitum. At vero idem proportionaliter reperitur in relationibus transcendentalibus; nullum ergo est illud discrimen. Declaratur minor, nam, si quae sunt relationes transcendentales in ipsismet substantiis inclusae, illae non requirunt aliud fundamentum; tamen multae aliae sunt quae non conveniunt substantiae nisi mediis accidentibus, et illae respectu substantiae etiam habent fundamentum, quamvis respectu accidentis illud non habeant, sed immediate talibus accidentibus conveniant. Ut relatio scientiae ad scibile convenit scienti mediante scientia, ipsi autem scientiae immediate inest. Ergo in necessitate fundamenti nullum videtur esse discrimen inter respectus transcendentales et praedicamentales.

8. *Contra ultimam allatam differentiam obiectio.*— Ultima denique differentia etiam est difficilis ad explicandum, nam vel respectus comparatur ad formam vel essentiam proxime constitutam per ipsam, vel ad subiectum talis formae. Si priori modo fiat comparatio, tam respectus praedicamentalis quam transcendentalis est essentialis formae vel essentiae per ipsum constitutae, et comparatur ad illam ad modum differentiae constituentis ipsam. Unde etiam loquendo de

dice también, hablando del mismo género supremo de la relación predicamental, que está constituido por el propio "ser en orden a" como por un modo esencial que determina la razón común de accidente y que formal y esencialmente constituye tal esencia; luego en esto no hay diferencia entre la relación trascendental y la predicamental. En cambio, si la comparación se hace en el segundo sentido, así como la relación predicamental es accidental a algún sujeto, también puede serlo la relación trascendental; así, la relación de la ciencia al objeto, si bien es esencial a la ciencia, es, empero, accidental al esciente. En consecuencia, aunque esa relación, considerada metafísicamente, no sea una forma física que refiere el sujeto a otra cosa, sino una diferencia que constituye alguna forma, no obstante, esa forma constituida por dicha relación es una forma física relativa que refiere el sujeto a su término. Porque una forma relativa no puede informar a algún sujeto según su razón última sin referirlo al término al que ella mira a su modo. Así, en el ejemplo de la gravedad que más atrás hemos aducido tomándolo de Santo Tomás, lo mismo que la gravedad es una inclinación hacia el lugar más bajo, y en ese aspecto incluye una relación trascendental a él, así también, modificando o informando al mismo grave, lo inclina, y en esto consiste el referirlo al centro. Igual ocurre con cualquier potencia y ciencia, y con otras cosas semejantes. Resulta, pues, muy oscuro y difícil colegir de estas diferencias las razones propias de la relación trascendental y de la predicamental, la diferencia entre las mismas y la verdadera necesidad de admitir unas relaciones predicamentales además de las trascendentales.

Se examina otra diferencia entre las relaciones antedichas, propuesta por Cayetano

9. Así, pues, con una orientación distinta, Cayetano, en el opúsculo *In De ente et essentia*, c. 7, q. 15, ocupándose de esta división de las relaciones reales en trascendentales y predicamentales, explica la diferencia entre ellas atendiendo a los términos; porque la relación predicamental —dice— es la que mira al término puramente bajo la razón de término, mientras que la trascendental mira a otra

ipso summo genere relationis praedicamentalis, constitui dicitur per ipsum esse ad tamquam per essentialem modum determinantem communem rationem accidentis et formaliter ac essentialiter constituentem talem essentiam; ergo in hoc non est differentia inter respectum transcendentalem et praedicamentalem. Si vero posteriori modo fiat comparatio, sicut respectus praedicamentalis est accidentalis alicui subiecto, etiam potest esse respectus transcendentalis; ut respectus scientiae ad obiectum, licet sit essentialis scientiae, est tamen accidentalis scienti. Unde, licet ille respectus, metaphysice consideratus, non sit forma physica referens subiectum ad aliud, sed differentia constituens aliquam formam, tamen illa forma constituta per talem respectum est forma physica respectiva, referens subiectum ad suum terminum. Neque enim potest forma respectiva informare aliquod subiectum secundum ultimam rationem suam, quin illud referat ad terminum quem ipsa suo modo respicit. Ut in exemplo de gravitate, quod supra ex D. Thoma afferebamus, sicut gravitas est inclinatio ad infimum locum, in quo includit respectum transcendentalem ad illum, ita afficiendo seu informando ipsum grave, inclinat illud, et hoc ipsum est referre illud in centrum. Et idem est de quacumque potentia et scientia, et similibus. Valde ergo obscurum et difficile est ex his differentiis proprias rationes relationis transcendentalis et praedicamentalis, et earum discrimen, et veram necessitatem admittendi relationes praedicamentales praeter transcendentales colligere.

Alia differentia inter dictos respectus a Caietano tradita expenditur

9. Aliter ergo Caietanus, in opusc. de Ente et essent., c. 7, q. 15, attingens hanc divisionem respectuum realium in transcendentales et praedicamentales, differentiam inter illos declarat ex parte terminorum; nam respectus praedicamentalis (inquit) est qui respicit terminum pure sub ratione termini; transcendentalis autem respicit aliud,

cosa, no puramente como término, sino bajo alguna otra razón determinada, ya sea de sujeto, ya de objeto, ya de eficiente o de fin. Esta diferencia parece más apta para explicar la presente materia, puesto que toda relación recibe su especie del término o de la cosa a la cual tiende; por ello, si hay alguna diferencia entre estos dos órdenes de relaciones, parece que debe tomarse de los términos. Sin embargo, no es fácil explicar en qué sentido es general la diferencia señalada, y en qué consiste propiamente o qué implica. La razón de la dificultad acerca de la primera parte es que el movimiento, la acción y la pasión dicen una referencia trascendental al término, y a pesar de eso no se refieren a él sino puramente bajo la razón de término. Asimismo la unión, por ejemplo la hipostática, expresa una referencia trascendental al Verbo divino y, sin embargo, no lo mira sino bajo la pura razón de término. La razón de la dificultad acerca de la segunda parte es que toda relación, si se considera abstractamente y en general, sólo expresa una referencia a otra cosa bajo la razón de término, haciendo abstracción de otras razones; en cambio, si se toma en sentido estricto en cuanto es tal o cual respecto, ya sea trascendental, ya sea predicamental, dice referencia a un término tal que sea, o causa, o efecto, u objeto, o posea otra razón particular de término. Así, la relación de paternidad, aun cuando se denomine predicamental, mira a un término tal que sea hecho o producido por el padre, y lo mismo en otros casos.

Se defiende y aprueba la diferencia establecida

10. Sin embargo, a propósito de la primera razón, se responde que adolece de equivocidad. Porque se dice que la relación predicamental mira a otra cosa como puro término, ya que acerca de ella no ejerce otra función que la de referirse. Pero en este sentido no puede decirse que el movimiento, o la acción o la pasión, sean una pura referencia al término; porque la referencia del movimiento al término es una referencia como de vía a través de la cual queda constituido en su ser el término mismo; por eso no expresa una referencia al término como a aquello a lo que debe referirse, sino como a lo que debe ser constituido por la referencia, y así no lo mira puramente como término en el sentido indicado;

non ut pure terminum, sed sub aliqua alia determinata ratione, vel subiecti, vel obiecti, vel efficientis, aut finis. Quae differentia aptior videtur ad hanc rem declarandam, quia omnis respectus sumit speciem suam a termino seu ab ea re ad quam tendit; et ideo, si quod est discrimen inter hos duos ordines respectuum, ex terminis desumendum videtur. Non est tamen facile ad explicandum quomodo assignata differentia generalis sit et in quo proprie consistat seu quid per eam importetur. Ratio difficultatis circa priorem partem est quia motus, actio et passio dicunt transcendentalem respectum ad terminum, et tamen non respiciunt illum nisi sub pura ratione termini. Item unio, verbi gratia hypostatica, dicit transcendentalem habitudinem ad Verbum divinum, et tamen non respicit illud nisi sub pura ratione termini. Ratio vero difficultatis circa posteriorem partem est quia omnis respectus, si abstracte et in communi sumatur, solum dicit habitudinem ad aliud sub ratione termini, abstrahendo ab aliis rationibus; si vero sumatur contracte, ut est talis vel talis respectus, sive transcendentalis ille sit sive praedicamentalis, dicit habitudinem ad talem terminum qui sit vel causa, vel effectus, vel obiectum, vel aliam particularem rationem termini habeat. Ut respectus paternitatis, etiamsi praedicamentalis dicatur, respicit talem terminum qui sit effectus vel productus a patre, et sic de aliis.

Positum discrimen defenditur et probatur

10. Respondetur tamen ad priorem rationem, laborare in aequivoco. Nam relatio praedicamentalis dicitur respicere aliud ut pure terminum, quia circa illud nullum aliud munus exercet nisi respiciendi tantum. Hoc autem modo non potest dici motus, aut actio, vel passio esse purus respectus ad terminum; nam habitudo motus ad terminum est habitudo viae, per quam ipse terminus in esse constituitur; unde non dicit habitudinem ad terminum ut respiciendum tantum, sed ut constituendum per ipsum, et ita non respicit ut pure terminum in praedicto sen-

igual ocurre, de manera proporcional, con la acción y la pasión; en cuanto a la unión hipostática, los teólogos dicen que alcanza al Verbo como puro término, a fin de excluir, mediante la expresión *puro,* toda la causalidad propia que el Verbo en cuanto tal ejerce sobre tal unión; no obstante, el Verbo no es puramente un término de dicha unión en el sentido en que aquí se dice del término de la relación predicamental, porque esa unión, en cuanto es un modo real de la naturaleza humana, no mira al Verbo de cualquier manera, sino que le une realmente la naturaleza humana y realmente alcanza al Verbo mismo como el otro extremo de la unión, del cual depende íntima y realmente, aunque sin causalidad propia. De este modo, pues, compete universalmente a la forma, o al modo absoluto que incluye una referencia trascendental, el ejercer alguna función real sobre aquel para con el cual dice relación, ya sea causándolo, ya uniéndolo, ya representándolo, ya haciendo alguna otra cosa semejante, y de esta manera se dice que no lo mira como puro término. En cambio, la relación predicamental mira al término de tal suerte que no ejerce ninguna otra función sobre él si no es la de referirse puramente a él, como es manifiesto en el caso de la semejanza de una cosa blanca con otra; y en este sentido se dice que es propio de tal relación el referirse a otra cosa como a puro término.

11. Con esto se pone también de manifiesto la respuesta a la otra razón, en la cual también se sufre un equívoco. Porque el referirse a otro como a puro término no es referirse al término en abstracto y en general, según parece suponerse en el argumento; pues es claro que las relaciones predicamentales específicas y de razones diversas tienden también a términos particulares y de diversas razones. Pero es común a todas ellas el no ejercer sobre esos términos, incluso en cuanto son tales, otra función que la de referirse a ellos; en consecuencia, siempre se refieren a ellos puramente como términos, aunque se refieran a ellos bajo las razones propias de los mismos, cosa que no ocurre en la relación trascendental, según se ha declarado. Por tanto, explicada de este modo esa diferencia, parece que es verdadera y universal, y que explica rectamente el cometido propio de la relación predicamental, que consiste en referir formalmente o mirar, el cual es distinto

su; atque idem est proportionaliter de actione et passione; unio vero hypostatica dicitur a theologis attingere Verbum ut purum terminum, ut per illam particulam *purum* excludant omnem causalitatem propriam quam Verbum ut sic habet circa talem unionem; non est tamen Verbum pure terminus illius unionis in eo sensu in quo hic dicitur de termino relationis praedicamentalis, quia illa unio, ut est realis modus humanae naturae, non utcumque respicit Verbum, sed realiter illi coniungit humanam naturam et realiter attingit Verbum ipsum tamquam alterum extremum illius unionis, a quo intime et realiter pendet, quamvis sine propria causalitate. Sic igitur universaliter convenit formae vel modo absoluto includenti respectum transcendentalem aliquod reale munus exercere circa illum ad quem dicit respectum, vel causando, vel uniendo, vel repraesentando illum, vel aliquid aliud simile efficiendo, et hac ratione dicitur non respicere illum ut pure terminum. At vero relatio praedicamentalis ita respicit terminum ut circa illum nullum aliud munus exerceat nisi pure respicere, ut patet in similitudine unius albi ad aliud; et hoc modo dicitur esse proprium talis relationis respicere aliud ut pure terminum.

11. Unde etiam patet responsio ad alteram rationem, in qua etiam laboratur in aequivoco. Nam respicere aliud ut pure terminum non est respicere terminum abstracte et in communi, ut videtur in argumento supponi; constat enim praedicamentales relationes specificas et diversarum rationum tendere etiam in terminos particulares et diversarum rationum. Omnibus tamen illis commune est ut circa illos terminos, etiam ut tales sunt, nullum aliud munus exerceant nisi respiciendi illos; et ideo semper eos respiciunt ut pure terminos, etiamsi sub propriis eorum rationibus eos respiciant. Quod secus est in respectu transcendentali, ut declaratum est. Sic ergo explicata illa differentia, vera et universalis esse videtur recteque explicare proprium munus relationis praedicamentalis, quod est referre formaliter

del cometido y oficio de la relación trascendental, que es constituir una forma o naturaleza que causa algo o que de alguna manera opera sobre la realidad a la que dice referencia, o inversamente.

De la diferencia anterior se colige otra

12. De aquí proviene otra diferencia comúnmente admitida, la cual, aunque parece ser *a posteriori*, sin embargo ayuda a explicar la naturaleza de estos respectos. Así, pues, la relación predicamental es tal que, de suyo, nunca puede ser pretendida por la naturaleza, y por ello nunca se hace esencialmente en virtud de la acción de algún agente, sino que se sigue una vez puestos el fundamento y el término, según testimonio de Aristóteles, lib. V de la *Física*, con quien los demás están de acuerdo en este punto. En cambio, la relación trascendental muchas veces es por sí misma pretendida en sumo grado por la naturaleza, y por ello la forma que incluye esencialmente tal relación muchas veces es producida formalmente, y de manera esencial y primaria, mediante una acción propia; por ejemplo, mediante el calentamiento se produce el calor en cuanto inherente, y en él se encuentra íntimamente incluida una relación trascendental; y mediante la acción de ver se produce un acto que incluye una referencia trascendental al objeto; y mediante la acción unitiva se produce el modo de unión, que incluye una referencia trascendental a las cosas unibles; y lo mismo puede verse en otros muchos casos. Quizá sea esto lo mismo que la distinción establecida por Escoto en relaciones que advienen extrínsecamente e intrínsecamente, diciendo que las primeras pueden ser término esencial de la acción, pero no las segundas, que son las únicas predicamentales. De esta división, expresada con los términos dichos, nos ocuparemos en la disputación siguiente, que será la primera acerca de los seis últimos predicamentos, por razón de los cuales parece haber inventado principalmente Escoto esa distinción; pero, con esas palabras, no nos es necesaria tal distinción, y la realidad misma no queda limitada a los seis últimos predicamentos, sino que se encuentra también en otros, como veremos allí.

13. Así, pues, la razón de esta diferencia entre las relaciones predicamentales y las trascendentales consiste en que la relación predicamental no ha sido esta-

seu respicere, aliud a munere et officio respectus transcendentalis, quod est constituere formam vel naturam aliquid causantem vel operantem aliquo modo circa rem ad quam dicit habitudinem, vel e converso.

Aliud discrimen ex praecedenti colligitur

12. Atque hinc oritur alia differentia communiter recepta, quae, licet a posteriori esse videatur, confert tamen ad explicandam naturam horum respectuum. Respectus ergo praedicamentalis talis est ut a natura non sit per se intentus, et ideo nunquam per se fit ex vi actionis alicuius agentis, sed consequitur posito fundamento et termino, teste Aristotele, V Phys., cui in hoc caeteri consentiunt. At vero respectus transcendentalis saepe est per sese maxime intentus a natura, et ideo forma essentialiter includens talem respectum saepe fit formaliter ac per se primo per actionem propriam; per calefactionem, verbi gratia, fit calor ut inhaerens, in quo intime includitur transcendentalis respectus; et per actionem videndi fit actus includens transcendentalem habitudinem ad obiectum; et per actionem unitivam fit modus unionis, qui includit transcendentalem habitudinem ad unibilia; idemque in multis aliis videre licet. Et hoc ipsum fortasse est quod Scotus distinxit de relationibus extrinsecus et intrinsecus advenientibus, dicens ad priores posse terminari per se actionem, non vero ad posteriores, quae solae sunt praedicamentales. De qua divisione sub illis vocibus dicemus disputatione sequenti, quae erit prima de sex ultimis praedicamentis, propter quae videtur Scotus potissimum invenisse distinctionem illam; quae sub illis vocibus non est nobis necessaria, et res ipsa non limitatur ad sex ultima praedicamenta, sed in aliis etiam invenitur, ut ibi videbimus.

13. Ratio ergo huius discriminis inter relationes praedicamentales et transcendentales est quia relatio praedicamentalis non est in rerum natura instituta ad aliquod peculiare

blecida en la naturaleza para desempeñar alguna función especial, sino que se dice que acompaña a otras cosas sólo para que algunas cosas se refieran entre sí en virtud de alguna razón o fundamento real que se supone en ellas, y por eso tal relación no es más que un respecto que resulta una vez puestos el fundamento y el término, pero nunca se produce esencialmente. En cambio, la relación trascendental conviene a alguna forma o entidad, o a un modo del ente, en cuanto está destinado y ordenado esencialmente por la naturaleza para alguna función especial, que puede ser pretendida de manera esencial mediante alguna acción; por ello, también ese respecto puede producirse esencialmente mediante la acción, en cuanto incluido en la forma que expresa tal relación. Pues, como esa forma incluye dicha relación en su concepto propio y específico, tal relación no puede ser esencialmente pretendida o esencialmente producida en menor medida que la forma misma, puesto que la acción y la intención del agente tiende esencialmente a toda la forma, hasta su razón específica.

Otra diferencia entre las relaciones dichas

14. De aquí resulta también que la relación pura y predicamental nunca es principio de obrar, ya porque, así como nunca se produce esencialmente, tampoco obra nunca esencialmente; ya también porque, según hemos dicho, no ha sido establecida por la naturaleza a causa de alguna función especial que sea esencialmente necesaria para el ser o para la producción de la cosa, sino que sólo es cierta referencia que resulta consecuencialmente, y los principios operativos están esencialmente destinados y ordenados a alguna función especial. En cambio, la forma que expresa una relación trascendental, incluso según su propia razón relativa, es muchas veces principio esencial de obrar, como resulta patente en la ciencia, la potencia y otras cosas semejantes.

Cuarta diferencia y explicación de otras

15. Finalmente, con esto se comprende que la relación predicamental debe concebirse como una forma mínima y accidental que no confiere al sujeto ningún

munus obeundum, sed ad hoc solum res alias comitari dicitur ut aliquae res sese respiciant ex vi alicuius rationis seu fundamenti realis quod in ipsis supponitur, et ideo talis relatio nihil aliud est quam respectus consurgens posito fundamento et termino, nunquam autem per se fit. Respectus autem transcendentalis convenit alicui formae vel entitati aut modo entis, quatenus a natura per se est institutus et ordinatus ad aliquod peculiare munus quod potest per se intendi per aliquam actionem; et ideo ille etiam respectus potest per se fieri per actionem, ut inclusus in forma dicente talem respectum. Cum enim talis forma in proprio et specifico conceptu illum respectum includat, non potest ille respectus minus esse per se intentus aut minus per se fieri quam ipsa forma, cum actio et intentio agentis per se tendat ad totam formam, usque ad specificam rationem eius.

Aliud discrimen inter dictos respectus

14. Et hinc etiam fit ut relatio pura et praedicamentalis nunquam sit principium agendi, tum quia, sicut nunquam per se fit, ita etiam nunquam per se agit; tum etiam quia, ut diximus, non est instituta a natura ob aliquod peculiare munus per se necessarium ad esse vel fieri rei, sed solum est quidam respectus ex consequenti resultans; principia autem agendi sunt per se instituta et ad peculiare munus ordinata. At vero forma dicens respectum transcendentalem, secundum propriam etiam rationem respectivam, saepe est principium per se agendi, ut patet de scientia, potentia et similibus.

Quarta differentia, et aliarum explicatio

15. Tandem ex his intelligitur respectum praedicamentalem concipiendum esse tamquam formam quamdam minimam et acci-

ser, si no es el de referirse a otra cosa, ni sirve para ninguna otra cosa en la naturaleza. Por el contrario, la relación trascendental no debe concebirse como una forma íntegra cuyo cometido sea únicamente referir, sino que es un modo esencial o una diferencia de alguna forma o entidad, en cuanto está establecida de manera esencial y primaria para causar u operar de algún modo sobre otras cosas, o, inversamente, en cuanto depende esencialmente de ella. Y, de acuerdo con esta manera de explicar estas relaciones, puede reducirse a idéntico sentido la diferencia antes indicada, que la relación trascendental siempre es intrínseca y esencial a una entidad, abarcando también bajo la entidad los modos reales, mientras que la relación predicamental posee su razón propia y especial de accidente. Y así pueden también reducirse a un sentido conveniente las otras dos diferencias tomadas por parte del fundamento y de la realidad, o de la existencia del término.

Qué relaciones pertenecen al predicamento "en orden a algo"

16. Por último, en virtud de estas diferencias se llega a la conclusión de que las relaciones trascendentales, aunque estén verdaderamente en las cosas según su propio ser, no pertenecen a algún predicamento especial, porque esas realidades o naturalezas o esencias a las que convienen están ordenadas a funciones diferentes, y a veces primariamente diversas, y por ello se reducen a diferentes predicamentos, según sus diversas características y naturalezas. De aquí que el predicamento "en orden a algo" abarque únicamente las relaciones que se denominan predicamentales en sentido propio y especial, pues todas ellas convienen entre sí y se distinguen de las demás por su peculiar modo de hacer una pura referencia para con la realidad a la que modifican. Por ese motivo también coinciden, de manera general, en el modo como comienzan a existir por coexistencia de los extremos, o del fundamento y el término, y en las demás condiciones que requieren, según quedará más claro por el desarrollo de la sección siguiente.

dentalem, quae non dat subiecto aliquod esse nisi respicere aliud, neque ad aliquid aliud in natura deservit. Respectus autem transcendentalis non est concipiendus tamquam integra forma, cuius munus sit tantum referre, sed est essentialis modus seu differentia alicuius formae seu entitatis, quatenus ad causandum aliquo modo vel operandum circa alia per se primo instituta est, vel e converso, quatenus ab alia essentialiter pendet. Et iuxta hanc rationem explicandi hos respectus, potest ad eumdem sensum reduci differentia superius tacta, quod respectus transcendentalis semper est intrinsecus et essentialis alicui entitati, sub entitate modos etiam reales comprehendendo; relatio autem praedicamentalis habet propriam et peculiarem rationem accidentis. Et ita etiam possunt ad convenientem sensum reduci duae aliae differentiae sumptae ex parte fundamenti et realitatis seu existentiae termini.

Quae relationes sint praedicamenti ad aliquid

16. Tandem, ex his differentiis concluditur respectus transcendentales, etiamsi vere sint in rebus secundum proprium esse eorum, non pertinere ad unum aliquod speciale praedicamentum, quia res illae seu naturae vel essentiae quibus conveniunt ad varia munera et interdum primo diversa ordinantur, ideoque ad varia praedicamenta revocantur, iuxta diversas eorum conditiones et naturas. Et ideo praedicamentum *ad aliquid* solas illas relationes complectitur quae proprie ac peculiariter praedicamentales appellantur, nam omnes illae inter se conveniunt et ab aliis distinguuntur in peculiari modo pure referendi rem quam afficiunt. Et ideo generatim etiam conveniunt in modo quo esse incipiunt per coexistentiam extremorum, seu fundamenti et termini, et in aliis conditionibus quas requirunt, ut ex discursu sequentis sectionis magis constabit.

Respuesta a la cuarta dificultad, pendiente de la sección primera

17. *Si, según Aristóteles, la ciencia pertenece al género de la relación.— Es necesario que cada ciencia se refiera a un solo objeto.*— Con esto queda también resuelta la dificultad abordada en el cuarto argumento de la sección primera. Pues esas relaciones, sobre las cuales se hace la inducción en dicho lugar, son todas trascendentales, y en ese aspecto reconocemos que no pertenecen a un predicamento especial. Por eso, en el ejemplo especial que allí se apunta acerca de la ciencia, en cuanto expresa una relación a lo escible, confieso que las respuestas que en dicho pasaje se indican tomándolas de Aristóteles, capítulo sobre la cualidad, encierran una gran dificultad. En efecto, la primera parece suficientemente refutada con las objeciones que se han hecho en aquel lugar, y que pueden confirmarse con testimonios del propio Aristóteles, lib. IV de los *Tópicos*, c. 1, pasaje 4, donde afirma en sentido general que es preciso que el género y la especie se encuentren en una misma división, concretamente en la predicamental, y en particular aduce el ejemplo del "en orden a algo": *Porque es preciso* —dice— *que los géneros de las cosas que son "en orden a algo" tengan especies que también sean "en orden a algo", e inversamente;* hace una afirmación idéntica acerca de la cualidad, y repite lo mismo en el lib. VI de los *Tópicos*, c. 4, pasaje 39, donde se expresa como sigue: *Además, en las cosas que son "en orden a algo", hay que considerar que, si el género se asigna en orden a alguna cosa, también la especie se asigna a esa misma cosa; como pasa con la opinión y lo opinado, y con alguna opinión con respecto a algo opinado; y, si no se asigna de esa manera, es evidente que se comete una incorrección.* Lo mismo se patentiza por las reglas que Aristóteles estableció en los *Antepredicamentos*, c. 3, especialmente ésta: *Los géneros que no están colocados de modo subalterno no tienen las mismas diferencias.* Y, en el presente caso, resulta suficientemente claro por la realidad misma; porque cualquier ciencia, según su razón propia y específica, expresa una referencia propia a su objeto propio. Pues lo que afirma Soto en el predicamento de la cualidad, al exponer ese pasaje de Aristóteles, que, aun cuando la ciencia en cuanto tal diga

Responsio ad quartam difficultatem, ex sectione prima relictam

17. *Scientia an secundum Aristotelem sit de genere relationis.— Singulas scientias ad singula obiecta referri oportet.*— Ex his etiam soluta relinquitur difficultas tacta in argumento quarto primae sectionis. Nam respectus illi, in quibus ibi fit inductio, omnes sunt transcendentales, et ut sic fatemur non pertinere ad speciale praedicamentum. Unde in illo speciali exemplo quod ibi tangitur de scientia, quatenus dicit respectum ad scibile, fateor responsiones ibi tactas ex Aristotele, c. de *qualitate,* magnam habere difficultatem. Nam prima videtur satis improbata obiectionibus ibi factis, quae confirmari possunt testimoniis eiusdem Aristotelis, IV Topicorum, c. 1, loco 4, ubi generatim ait[1] genus et speciem in eadem divisione, scilicet praedicamentali, esse oportere, et in particulari adhibet exemplum de *ad aliquid: Nam genera* (inquit) *eorum quae sunt ad aliquid, oportet habere species quae sint etiam ad aliquid, et e converso;* et idem ait de qualitate; idemque repetit VI Topicorum, c. 4, loco 39, ubi sic ait: *Amplius in his quae ad aliquid sunt, considerandum, si ad quod genus assignatur, et species ad illud quoddam assignatur, ut si opinio et opinatum, et quaedam opinio ad quoddam opinatum; si autem non sic assignatur, manifestum quoniam peccatur.* Idemque patet ex regulis positis ab Aristotele in Antepraedicament., c. 3, praesertim illa: *Genera non subalternatim posita non habent easdem differentias.* Et in praesenti satis constat ex re ipsa; nam quaelibet scientia secundum propriam et specificam rationem suam dicit propriam habitudinem ad suum proprium obiectum. Quod enim Soto ait in praedicamento qualitatis, exponens illum locum Ari-

[1] *Agit* en otras ediciones. (N. de los EE.)

referencia a lo escible —como lo medible a la medida—, no obstante, las ciencias particulares no expresan relaciones propias de mensurable para con los propios objetos, esto —digo— es falso y contrario a las palabras expresas de Aristóteles en el citado pasaje del lib. VI de los *Tópicos*, y contrario a la razón evidente. Porque, así como la verdad de la ciencia en general se mide por el objeto escible en general, igualmente la verdad de esta ciencia concreta se mide por este objeto escible concreto. Además, porque una determinada ciencia se especifica por la referencia a su objeto; luego, no sólo como ciencia, sino también como tal ciencia, dice relación a tal escible.

18. Por ello debe decirse que Aristóteles no aprobó la primera respuesta y por ese motivo añadió una segunda, a saber, que una misma realidad que es la ciencia se coloca en diversos predicamentos, concretamente en el de la cualidad y en el del "en orden a algo", por cierto bajo razones diversas, ya que una cosa no puede establecerse en diversos predicamentos bajo una sola e idéntica razón. Pero también contra esta respuesta son apremiantes en no escasa medida las objeciones puestas arriba, por lo cual piensan algunos que Aristóteles, en el pasaje aludido, no habló según su propio parecer, sino ajustándose a la opinión de quienes aceptaban la primera definición de las cosas relativas que él había dado en el capítulo sobre el "en orden a algo", a saber, que todas las cosas que se denominan de alguna manera "en orden a algo" pertenecen al predicamento "en orden a algo". Porque, de acuerdo con esa definición, había añadido en el mismo pasaje que el hábito, la disposición y la ciencia son "en orden a algo"; pero después no aprueba tal definición, por lo que tampoco ha de estimarse que aprueba todas las cosas que son consecuencia de la misma, aunque insinúa de qué manera hay que expresarse consecuentemente con ella. Tampoco es satisfactoria la otra respuesta, que éstas cosas sólo son relativas según la predicación, ya que se demuestra suficientemente que en el propio ser de éstas va incluida la relación. Por tanto, la respuesta verdadera es la que se ha propuesto en último lugar en el mismo cuarto argumento, a saber, que la ciencia y otros entes del mismo tipo no expresan, según su razón esencial, un respecto predicamental, sino solamente trascendental, por lo que en ese sentido no pertenecen al predicamento "en orden a algo". Pero, en cuanto a

stotelis, licet scientia ut sic dicat habitudinem ad scibile, ut mensurabile ad mensuram, tamen scientias particulares non dicere proprias relationes mensurabilis ad propria obiecta, hoc (inquam) falsum est, et contra expressa verba Aristotelis in dicto loco VI Topicorum, et contra manifestam rationem. Nam, sicut veritas scientiae in communi mensuratur ex obiecto scibili in communi ita veritas huius scientiae ex hoc obiecto scibili. Item, quia determinata scientia sumit suam speciem ex habitudine ad suum obiectum; ergo non solum ut scientia, sed etiam ut talis scientia, dicit respectum ad tale scibile.

18. Quare dicendum est Aristotelem non approbasse illam primam responsionem, et ideo addidisse secundam, nimirum, eamdem rem quae est scientia in diversis praedicamentis collocari, scilicet, qualitatis et *ad aliquid*, utique sub diversis rationibus, nam sub una et eadem non potest una res in diversis praedicamentis constitui. Sed contra hanc etiam responsionem non parum urgent obiectiones superius appositae, et ideo aliqui sentiunt Aristotelem ibi non ex propria sententia esse locutum, sed iuxta opinionem eorum qui amplectebantur primam definitionem relativorum, quam in c. de *ad aliquid*, tradiderat, scilicet omnia quae ad aliquid aliquo modo dicuntur, esse de praedicamento *ad aliquid*. Nam iuxta illam ibidem subiunxerat habitum, dispositionem et scientiam esse ad aliquid; postea vero illam definitionem non approbat, et ideo neque censendus est approbare omnia quae ex illa consequuntur, quamvis insinuet quomodo iuxta illam consequenter loquendum sit. Nec vero satisfacit alia responsio, quod haec sint tantum relativa secundum dici, nam sufficienter ostenditur in proprio esse harum rerum includi respectum. Vera ergo responsio est illa quae ultimo loco, in eodem argumento quarto, proposita est, nimirum, scientiam et alia huiusmodi entia secundum essentialem suam rationem non dicere respectum praedicamentalem, sed transcendentalem tantum, et ideo ut sic non pertinere ad praedicamentum *ad*

la ciencia puede unirse algún respecto accidental puro y ajeno a su esencia, en ese aspecto no pertenece al predicamento de cualidad, sino al predicamento "en orden a algo". También podría explicarse en conformidad con este sentido la segunda respuesta de Aristóteles.

19. *Cuál es el motivo de establecer las relaciones predicamentales.*— Pero había una última réplica, que se hacía en forma interrogativa en el cuarto argumento, a saber: ¿qué necesidad hay de añadir y admitir semejantes relaciones accidentales y predicamentales, además de las trascendentales? Porque, si se consideran atentamente los argumentos con que los doctores suelen probar que se dan relaciones reales, esos argumentos, en verdad, demuestran sobre todo que en las cosas existen semejantes relaciones reales según el ser, como puede verse principalmente en Santo Tomás, *In I*, q. 13, a. 7, y q. 28, a. 1 y 2; y Escoto, *In II*, dist. 1, y en otros antes citados. Mas no parece que pueda demostrarse que, aparte de las relaciones trascendentales, se den las predicamentales distintas de aquéllas. Sin embargo, el consentimiento común de los filósofos es suficiente para que no haya que apartarse en manera alguna de esa opinión. Y la razón de introducir y admitir tales relaciones consistió en que encontramos muchas predicaciones relativas accidentales que no se toman sólo de las relaciones trascendentales, como el ser padre, semejante, igual, etc., ni tampoco tienen su origen en alguna aprehensión o ficción del entendimiento, sino en las cosas mismas, en las cuales existen las formas de las que nacen tales denominaciones y predicaciones. Y tales denominaciones no son extrínsecas, es decir, tomadas de cosas o formas extrínsecas, ya que una cosa no se denomina semejante a otra por lo que hay en la otra, sino por lo que tiene en sí misma, y así en los demás casos. De ahí, pues, se llegó a comprender que semejantes denominaciones se toman de algunas relaciones que resultan de la coexistencia de varias cosas que tienen fundamento suficiente para ello, y la función de dichas relaciones es únicamente referir y ordenar una cosa a otra, de suerte que una se refiera a otra por razón de algún fundamento que se supone en ella. Y estas relaciones, por tener un modo peculiar de modificar, se colocaron en un predicamento propio.

aliquid. Quatenus vero scientiae adiungi potest aliquis purus respectus accidentalis et extra essentiam eius, ut sic non pertinere ad praedicamentum qualitatis, sed *ad aliquid.* Iuxta quem sensum posset etiam explicari secunda Aristotelis responsio.

19. *Quae sit ratio asserendi relationes praedicamentales.*— Erat vero ultima replica, quae per interrogationem fiebat in illo quarto argumento, scilicet, quid necesse sit huiusmodi respectus accidentales et praedicamentales adiungere et admittere, praeter transcendentales. Si enim attente considerentur rationes quibus a doctoribus probari solet dari relationes reales, illae certe maxime probant dari in rebus huiusmodi respectus reales secundum esse, ut maxime videre licet apud D. Thomam, In I, q. 13, a. 7, et q. 28, a. 1 et 2; et Scotum, In II, dist. 1, et alios supra citatos. Quod vero praeter relationes transcendentales dentur praedicamentales ab illis distinctae, non videtur posse demonstrari. Nihilominus tamen sufficit communis philosophorum consensus, ut ab ea sententia nullo modo recedendum sit. Ratio autem introducendi et admittendi huiusmodi respectus fuit quia invenimus multas praedicationes respectivas accidentales quae non desumuntur ex solis transcendentalibus respectibus, ut esse patrem, similem, aequalem, etc.; neque etiam ortae sunt ex aliqua apprehensione aut fictione intellectus, sed ex rebus ipsis in quibus existunt formae a quibus tales denominationes et praedicationes oriuntur. Neque etiam tales denominationes sunt extrinsecae, id est ab extrinsecis rebus aut formis desumptae, nam res non dicitur similis alteri per id quod in altera est, sed per id quod in se habet, et sic de caeteris. Hinc ergo intellectum est huiusmodi denominationes desumi a quibusdam respectibus resultantibus ex coexistentia plurium rerum habentium ad id sufficiens fundamentum, quorum munus solum est referre et ordinare unam rem ad aliam, ita ut una alteram respiciat ratione alicuius fundamenti quod in ea supponitur. Et hi respectus, quoniam peculiarem modum habent afficiendi, in proprio praedicamento collocati sunt.

20. Y añado que esta opinión común, y la razón de la misma, resulta más fácil y verosímil si afirmamos que estas relaciones predicamentales no son nuevas realidades o modos reales distintos *ex natura rei* de aquellas cosas en las que se dice que tienen su fundamento, sino que esas mismas realidades tienen dos maneras de denominar: una, esencialmente y —por así decirlo— en virtud de su constitución primaria; otra, que es como resultado de la coexistencia de una cosa con otra. El primer modo de denominación, o es enteramente absoluto o, si incluye una relación, será trascendental, y éste muchísimas veces no exige la coexistencia del otro extremo al que tiende; y, cuando la requiere, no es porque tal respecto surja cuasi accidentalmente de la coexistencia de tales extremos, sino porque tal realidad ha sido establecida esencialmente para ejercer de manera actual alguna función sobre la otra, función que no puede llevar a cabo sino sobre una cosa existente; explicada en este sentido, es excelente una diferencia de las relaciones trascendentales indicada arriba. En cambio, la segunda denominación es relativa de un modo especial y, según su género, accidental, pues el que una cosa coexista con otra, considerando precisivamente el concepto y la razón de coexistencia, es ajeno a la razón de cada cosa, y por ello también es accidental la denominación que requiere esta coexistencia, no por otro motivo sino para que de ella resulte tal denominación. Consiguientemente, aunque en la realidad se tome de la misma entidad, sin embargo, por ser accidental, tiene suficiente fundamento para la distinción, a fin de que el entendimiento conciba esa entidad a manera de dos formas. Finalmente, como esa denominación se toma de las cosas mismas, es asimismo suficiente para que, por razón de ella, se establezca un predicamento especial de accidente real y relativo. De este modo, pues, parece alegarse una razón suficiente tanto de la división antes indicada como de la constitución del predicamento "en orden a algo".

21. *De qué clase son las relaciones en el orden divino.*— Mas aquí salía al paso la dificultad teológica acerca de las relaciones divinas, a ver cómo es posible aplicar a ellas la doctrina dada, y a qué miembro de la división expuesta deben reducirse. Pero esta consideración no es de nuestra incumbencia, ni es preciso que todo lo que se ha dicho antes tenga lugar en esas relaciones, porque tales relaciones

20. Addo vero hanc communem sententiam et rationem eius faciliorem et verisimiliorem fieri si dicamus has relationes praedicamentales non esse novas res aut modos reales ex natura rei distinctos ab illis rebus in quibus fundari dicuntur, sed illasmet res duplicem habere modum denominandi: unum per se et (ut ita dicam) ex primaria institutione sua; alium quasi resultantem ex coexistentia unius rei cum alia. Prior modus denominationis vel est omnino absolutus vel, si includat respectum, erit transcendentalis, qui saepissime non postulat coexistentiam alterius extremi ad quem tendit, et quando illam requirit non ideo est quia talis respectus consurgat quasi per accidens ex coexistentia talium extremorum, sed quia talis res est per se instituta ad actualiter exercendum aliquod munus circa aliam, quod exercere non potest nisi circa rem existentem, et hoc modo explicata, quaedam differentia relationum transcendentalium supra tacta, optima est. Posterior vero denominatio est peculiari modo respectiva et ex suo genere accidentalis, quia quod una res coexistat alteri, praecise spectando conceptum et rationem coexistentiae, est extra rationem uniuscuiusque rei, et ideo denominatio etiam quae requirit hanc coexistentiam non ob aliam causam nisi ut ex ea resultet talis denominatio, accidentaria est. Et ideo, licet in re sumatur ab eadem entitate, tamen, quia accidentaria est, habet sufficiens fundamentum distinctionis ut intellectus concipiat illam entitatem ad modum duarum formarum. Ac denique, quia denominatio illa ex rebus ipsis sumitur, sufficit etiam ut ratione illius speciale praedicamentum accidentis realis et respectivi constituatur. Hoc ergo modo videtur sufficiens ratio reddi et praedictae divisionis et constitutionis praedicamenti *ad aliquid.*

21. *Relationes in divinis quales.*— Hic vero occurrebat difficultas theologica de relationibus divinis, quomodo ad illas applicari possit doctrina data et ad quod membrum dictae divisionis revocandae sint. Sed haec disputatio ad nos non spectat, neque oportet ut praedicta omnia in illis relationi-

no son accidentales, sino sustanciales. No obstante, es cierto que no son relaciones únicamente según la predicación, sino según el ser, y que no son relaciones predicamentales en sentido propio y riguroso, ya que son sustancias infinitas y de un orden más elevado, por lo cual no se colocan en ningún predicamento; en consecuencia, tampoco tienen esa imperfección o modo de existir por resultancia a partir del fundamento y del término, sino que, o bien existen por sí mismas, como la relación de producente, por ejemplo, la paternidad, o bien se producen o (para hablar según nuestro modo de concebir) coproducen esencialmente mediante una producción propia y, formalmente hablando, son alcanzadas de manera esencial mediante los orígenes mismos, como la filiación y la procesión pasiva. Son, por tanto, unas relaciones de orden más elevado, que abarcan eminentemente todo lo que de perfección y propiedad necesaria para la verdadera relación real se encuentran en la relación trascendental y en la predicamental, prescindiendo de las imperfecciones.

SECCION V

Cuál es la esencia y la definición estricta del propio "en orden a algo", es decir, de la relación predicamental

1. Las cosas que hasta aquí hemos expuesto corresponden prácticamente a la explicación y definición de la cuestión de si existe la relación real predicamental, de la que aquí tratamos; sin embargo, incidentalmente hemos tocado muchos puntos en virtud de los cuales nos será más fácil explicar la esencia de esta relación y la definición que Aristóteles acepta en esta materia.

Definición de la relación predicamental

2. Hay que decir, pues, que la relación (ahora tratamos exclusivamente de la predicamental) es un accidente cuyo ser íntegro consiste en ser "en orden a otro", o en estar ordenado a otro, o en referirse a otro. Esta definición se toma de Aristóteles, en el lib. de los *Predicamentos,* c. sobre el "en orden a algo", donde consigna dos definiciones de las cosas que son "en orden a algo", las cuales sólo di-

bus locum habeant, quia illae relationes non sunt accidentales, sed substantiales. Certum est tamen non esse relationes tantum secundum dici, sed secundum esse, neque esse proprie in rigore relationes praedicamentales, quia substantiae sunt infinitae et altioris ordinis, ideoque in nullo praedicamento collocantur; unde neque etiam habent illam imperfectionem seu modum essendi per resultantiam ex fundamento et termino, sed sunt, vel ex se, ut relatio producentis, verbi gratia, paternitas, vel per se producuntur per propriam productionem, aut (ut iuxta nostrum modum concipiendi loquamur) comproducuntur et, formaliter loquendo, per se attinguntur per ipsas origines, ut filiatio et processio passiva. Sunt ergo illae relationes altioris ordinis, eminenter complectentes quidquid perfectionis et proprietatis necessariae ad verum respectum realem reperitur in respectu transcendentali et praedicamentali, seclusis imperfectionibus.

SECTIO V

Quaenam sit essentia propriaque definitio ipsius ad aliquid, seu relationis praedicamentalis

1. Quae hactenus disputavimus fere pertinent ad explicandam et definiendam quaestionem an sit relatio realis praedicamentalis, de qua hic agimus; obiter tamen multa attigimus ex quibus facilius nobis erit essentiam huius relationis et definitionem quam Aristoteles in hac re approbat explicare.

Relationis praedicamentalis definitio

2. Dicendum ergo est relationem (de sola praedicamentali iam est sermo) esse accidens cuius totum esse est ad aliud esse, seu ad aliud se habere, seu aliud respicere. Haec definitio sumitur ex Aristotele, in lib. Praedicamentor., c. de *ad aliquid,* ubi duas designat definitiones eorum quae sunt ad aliquid, quae solum in uno verbo differunt.

fieren en una palabra. La primera es: *Son "en orden a algo" aquellas cosas que, lo que son, lo son de otras cosas, o se dice de alguna otra manera que son en orden a algo.* La segunda es: *Son "en orden a algo" aquellas cosas cuyo ser consiste en referirse a algo.* Así, pues, toda la diferencia está en el verbo *se dice,* el cual, ciertamente, suele tomarse con frecuencia, en el uso que de él hacen los filósofos, en lugar del verbo "ser", según dijo el propio Aristóteles que *la cualidad es aquello por lo que algunos se dicen cuales,* y por eso muchos pretenden que no hay que preocuparse en gran manera por la diferencia o diversidad entre esas descripciones. Sin embargo, según el pensamiento de Aristóteles, es claro que son diversas, y en la primera el verbo *se dice* está tomado con rigor y propiedad, y, además, en esa definición se hizo constar en forma disyuntiva que son "para algo" aquellas cosas *que, lo que son, lo son de otras, o se dice de alguna manera que son de otras,* para indicar que no pertenece a la razón de relación el ser "en orden a otro", sino el ser o el decirse; y Aristóteles quiso corregir esto en la segunda definición, para que en la definición propia del predicamento "en orden a algo" queden comprendidas únicamente las relaciones según el ser y no las cosas relativas según la predicación. De esa segunda definición, pues, se ha tomado la nuestra, o más bien se identifica con ella; porque sólo buscando una mayor claridad ha sido establecida y compuesta por cierta proporción con el género y la diferencia.

3. *Cuál es el género en la definición de relación.*— Así, pues, en dicha definición se ha puesto *accidente* en lugar del género. Con ello se excluyen, en primer lugar, las relaciones divinas, que no son accidentes, sino sustancias. En segundo lugar, quedan excluidas todas las sustancias creadas, que no pueden ser relaciones predicamentales, como consta por lo dicho en la sección anterior. Además, se excluyen las relaciones de razón, que no pueden llamarse accidentes en sentido propio y absoluto, puesto que el accidente, absolutamente dicho, queda contenido dentro del ente real. Y no apruebo lo que da a entender Cayetano, I, q. 13, a. 7, que la definición de las cosas relativas dada en los predicamentos es común a las cosas relativas según la razón y a las reales, *puesto que se ha dado* —afirma— *de ellas en cuanto implican "en orden a" y en el sentido en que abstraen del ente real.* Porque esto se encuentra en contradicción con Aristóteles, que primero

Prior est *ea esse ad aliquid quae id quod sunt aliorum esse aut ad aliquid aliquo alio modo dicuntur.* Posterior est *ea esse ad aliquid quorum esse est ad aliquid sese habere.* Tota ergo differentia est in verbo illo *dicuntur.* Quod quidem praesertim in usu philosophorum frequenter usurpari solet pro verbo essendi, ut ipsemet Aristoteles dixit *qualitatem esse qua quales quidam dicuntur,* et ideo multi volunt non esse admodum curandum de discrimine aut diversitate inter illas descriptiones. Nihilominus tamen, iuxta mentem Aristotelis, constat illas esse diversas, et in priori verbum *dicuntur* sumptum esse cum rigore et proprietate, ac praeterea sub disiunctione in illa definitione positum esse, ea esse ad aliquid *quae id quod sunt aliorum sunt, vel aliquo modo aliorum esse dicuntur,* ut indicetur non esse de ratione relationis ut sit ad aliud, sed ut sit vel dicatur; et hoc voluit Aristoteles in secunda definitione corrigere, ut in propria definitione praedicamenti *ad aliquid* solum relationes secundum esse, et non relativa secundum dici comprehendantur. Ex illa ergo posteriori definitione nostra desumpta est, vel potius eadem est cum illa; solum enim maioris claritatis gratia per quamdam proportionem generis et differentiae constituta et composita est.

3. *Quod genus in definitione relationis.*— *Accidens* ergo positum est in illa definitione loco generis. Per quod imprimis excluduntur divinae relationes, quae non sunt accidentia, sed substantiae. Excluduntur deinde omnes substantiae creatae, quae relationes praedicamentales esse non possunt, ut ex dictis in praecedenti sectione constat. Excluduntur praeterea relationes rationis, quae proprie et simpliciter non possunt dici accidentia, cum accidens simpliciter dictum sub ente reali contineatur. Nec probo quod Caietanus, I, q. 13, a. 7, significat: definitionem relativorum datam in praedicamentis communem esse relativis rationis et realibus, *quia data est* (inquit) *de eis secundum quod important ad, et ita ut abstrahunt ab ente reali.* Repugnat enim hoc Aristoteli, qui prius divisit

dividió el ente real y puso el "en orden a algo" como uno de sus miembros, y después lo definió. Además, de esa opinión se sigue, o que las relaciones de razón quedan constituidas en el predicamento "en orden a algo", o que dicha definición tiene más alcance que su definido. Pues, aunque Aristóteles no consignó expresamente en esa definición el nombre de accidente, sin embargo lo sobreentiende tácitamente en virtud de la anterior división del ente en nueve géneros. Tanto más cuanto que también la expresión siguiente, a saber, *"ser en orden a"*, tomada propia y rigurosamente, no conviene a las relaciones de razón, sino sólo por cierta imitación o proporción análoga, como se ha explicado arriba. Por eso, también mediante dicha expresión, tomada propiamente, podrían quedar excluidas las relaciones de razón, las cuales, más bien que ser "en orden a algo", se aprehenden como siéndolo.

4. *Cuál es la diferencia en la definición de relación.*— La segunda parte de la definición, que ocupa el lugar de la diferencia, establece una separación entre este predicamento y los restantes predicamentos de accidentes, pues aquéllos, como son absolutos, poseen su ser en otro, mas no para otro, lo cual es propio de la relación. Pero al punto surgen dos dificultades.

Primera dificultad acerca de la definición

5. La primera es que toda la definición indicada compete a las cosas relativas trascendentales, pues también la ciencia tiene todo su ser ordenado a otro. Comúnmente suele responderse a esa dificultad que semejantes entes fueron excluidos por Aristóteles en la segunda definición, suprimiendo el verbo *se dice* que figuraba en la primera. Pero esta respuesta no está en conformidad con la doctrina que hemos dado en la sección anterior, ya que los entes de ese tipo, incluso concebidos tal como son en sí mismos, incluyen en sus razones esenciales una referencia a otro; por tanto, no solamente se dicen, sino que en verdad son "en orden a otro"; luego, aun eliminando de la definición el verbo *se dice,* la definición les conviene verdaderamente. Por último, ese verbo se suprimió sólo para excluir las cosas relativas según la predicación; y hemos demostrado que éstas cosas no son relativas únicamente según la predicación, sino también según su ser; luego no se elimi-

ens reale, et unum eius membrum posuit *ad aliquid,* et postea hoc definivit. Deinde ex illa sententia sequitur, aut relationes rationis constitui in praedicamento *ad aliquid,* aut definitionem illam latius patere quam suum definitum. Quamvis ergo Aristoteles non posuerit expresse in illa definitione nomen accidentis, illud tamen tacite subintelligit ex priori divisione entis in novem genera. Eo vel maxime quod etiam illa posterior particula, scilicet *esse ad,* proprie et in rigore sumpta, non convenit relationibus rationis, sed tantum per quamdam analogam imitationem seu proportionem, ut superius declaratum est. Et ideo per illam etiam particulam cum proprietate sumptam possent relationes rationis excludi, quae non tam sunt quam apprehenduntur esse ad aliquid.

4. *Differentia in definitione relationis quae.*— Altera pars illius definitionis, quae locum differentiae habet, separat praedicamentum hoc a reliquis praedicamentis accidentium, nam illa cum sint absoluta, habent suum esse in alio, non vero ad aliud, quod est proprium relationis. Statim vero insurgunt duae difficultates.

Prima difficultas circa definitionem

5. Prima est quia tota illa definitio competit relativis transcendentalibus, nam etiam scientia habet totum suum esse ad aliud. Ad quam difficultatem communiter responderi solet huiusmodi entia exclusa esse ab Aristotele in secunda definitione, auferendo verbum illud *dicuntur,* quod erat in prima. Sed haec responsio non est consentanea doctrinae a nobis traditae in superiori sectione, nam huiusmodi entia, concepta etiam prout in se sunt, includunt in suis rationibus essentialibus habitudinem ad aliud; non ergo tantum dicuntur, sed vere sunt ad aliud; ergo, etiam ablato a definitione verbo illo *dicuntur,* vere illis competit definitio. Denique illud verbum solum est ablatum ad excludenda relativa secundum dici; ostendimus autem haec non esse relativa tantum secundum dici, sed etiam secundum suum esse; ergo non satis

naron de manera suficiente. Estimo, por tanto, que semejantes respectos trascendentales deben quedar excluidos mediante la expresión *cuyo ser total consiste en ser "en orden a otro"*, si se entiende en el sentido propio que hemos explicado al final de la sección anterior. Porque los entes que incluyen un respecto trascendental no son "en orden a otro" de tal modo que todo su ser consista en una pura referencia a otro, y por ello no se refieren a otro bajo la razón de puro término, sino bajo alguna otra razón y ejerciendo sobre ese otro alguna función para la cual han sido esencialmente establecidas tales cosas. Ahora bien, la relación que en este lugar se define tiene su esencia total en la pura referencia a otro, y por ello le conviene de manera especial el que todo su ser se ordene a otro como a un puro término de tal respecto o referencia.

Si la relación posee un "ser-en", ¿cómo es toda "en orden a otro"?

6. Pero entonces surge la segunda dificultad, que acrecienta la anterior, pues esta segunda parte de la definición parece oponerse a la primera; en efecto, si la relación es un accidente, entonces no es posible que todo su ser consista en la referencia a otro; porque es necesario que algo de ella esté en un sujeto, para que de esa manera pueda ser accidente, ya que el ser del accidente consiste en estar-en. A esa dificultad responden algunos que, cuando se dice que la relación tiene todo su ser en orden a otro, debe entenderse del ser propio de la relación, en cuanto tal, que consiste en ser "en orden a", y no del ser que tiene en común con los demás accidentes, que consiste en ser-en. Aquí tuvo su origen la opinión arriba tratada, que defiende la distinción entre el "ser en orden a" y el ser-en de la relación, y que el "ser en orden a", en cuanto tal, abstrae de todo ser real, y de suyo es unívocamente común a las relaciones de razón y a las reales. Sin embargo, esta respuesta queda refutada de manera suficiente por lo dicho antes contra la opinión aludida. En primer lugar, porque pertenece a la razón de accidente, tal como existe en la realidad misma, no sólo el estar-en según alguna razón genérica o común, sino también según una propia, y de la manera que tal forma se halla en la naturaleza; más aún: es imposible que una forma informe o modifique

exclusa sunt. Existimo ergo huiusmodi transcendentales respectus excludendos esse per illam particulam *cuius totum esse est esse ad aliud*, si in ea proprietate intelligatur quam in fine praecedentis sectionis declaravimus. Nam illa entia quae transcendentalem respectum includunt non sunt ita ad aliud, ut totum suum esse positum habeant in puro respectu ad aliud, et ideo non respiciunt aliud sub pura ratione termini, sed sub aliqua alia ratione et exercendo circa illud aliquod munus ad quod huiusmodi res sunt per se institutae. At vero relatio quae hic definitur habet totam suam essentiam in puro respectu ad aliud, et ideo illi specialiter convenit ut totum illius esse ad aliud sit, tamquam ad purum terminum talis respectus seu habitudinis.

Si relatio habet esse in, quomodo sit tota ad aliud

6. Sed tunc insurgit secunda difficultas, quae praecedentem auget, nam haec posterior definitionis pars videtur repugnare priori; nam, si relatio est accidens, ergo non potest totum esse illius consistere in habitudine ad aliud; necesse est enim ut aliquid eius in subiecto sit, ut ea ratione accidens esse possit, cum accidentis esse sit inesse. Ad quam difficultatem respondent aliqui, cum dicitur relatio habere totum suum esse ad aliud, intelligendum esse de esse proprio relationis ut sic, quod est esse ad, non de esse quod habet commune cum caeteris accidentibus, quod est esse in. Et hinc ortum habuit opinio supra tractata de distinctione inter esse ad et esse in relationis, et quod esse ad, ut sic, abstrahat ab omni esse reali, et de se commune sit univoce relationibus rationis et realibus. Verumtamen haec responsio ex superius dictis contra praedictam sententiam satis refutata est. Primo, quia de ratione accidentis, prout in re ipsa existit, non solum est quod insit secundum aliquam rationem genericam vel communem, sed etiam secundum propriam, et prout est talis forma in rerum natura; immo impossibile est quod forma informet vel afficiat secun-

según una razón común y no según alguna razón propia, ya que estas razones no se distinguen en la realidad. En segundo lugar, porque, de no ser así, la relación no conferiría al sujeto su propio efecto formal relativo, puesto que el accidente sólo confiere su efecto formal inhiriendo y modificando; por tanto, si la relación no está-en según una razón propia, no confiere su efecto formal propio y específico. En tercer lugar, porque, si ese ser propio de la relación, que se denomina "ser en orden a", no estuviese-en, no sería nada real en la naturaleza y, consecuentemente, la relación predicamental, según su constitutivo propio, no sería nada real. Se prueba la primera consecuencia, porque ese ser-para, en cuanto tal, no es sustancia, según suponemos; y, si no está-en, no es un accidente; luego no será nada real. Por eso Santo Tomás, *In I*, dist. 25, q. 1, a. 4, ad 3, dice acertadamente que la relación real, según su propia razón quiditativa, pone algo en aquello de lo que es relación, aunque lo que pone no sea absoluto. Eso es lo que enseñó con mayor amplitud en otra obra *Super I Sentent. ad Annibaldum*, dist. 25, a. 4, ad 3, diciendo: *Aunque la relación no ponga, en virtud de ese respecto, algo absoluto, pone, empero, algo relativo, y por eso la relación es cierta realidad; porque, si no pusiera algo según la razón de relación o de respecto, como según su ser —por razón del cual pone algo inherente— no entraría en el género de relación, no sería un género de ente.*

7. Así, pues, a propósito de la dificultad planteada, hay que conceder que la relación es, en su totalidad, un accidente; porque —según hemos dicho anteriormente— esta razón es cuasi trascendental con respecto a los nueve predicamentos. Por eso, cuando se afirma que todo el ser de la relación consiste en ser en orden a otro, la expresión exclusiva virtualmente contenida en esa afirmación no excluye las cosas concomitantes, es decir, las razones intrínsecas y trascendentales; por ese motivo, así como no excluye la razón de ente real, tampoco excluye la razón de accidente y de inherente. En consecuencia, sólo excluye el ser absoluto e indica que el ser de la relación en cuanto tal no se detiene en el sujeto al que modifica o denomina a su manera, sino que lo ordena al término, y en esto consiste toda la razón formal de la relación. Consiguientemente, aunque la semejanza, por ejem-

dum communem rationem et non secundum aliquam propriam, cum hae rationes a parte rei non distinguantur. Secundo, quia alias relatio non tribueret subiecto proprium effectum formalem relativum, quia accidens non dat effectum formalem nisi inhaerendo et afficiendo; si ergo relatio non inest secundum propriam rationem, non confert proprium et specificum effectum formalem. Tertio, quia, si illud esse proprium relationis, quod dicitur esse ad, non inesset, nihil reale esset in rerum natura, et consequenter relatio praedicamentalis secundum proprium constitutivum eius non esset reale quid. Sequela prior probatur, quia illud esse ad, ut sic, non est substantia, ut supponimus, et si non inest, non est accidens; ergo nihil reale erit. Unde merito D. Thomas, In I, dist. 25, q. 1, a. 4, ad 3, dicit quod relatio realis secundum propriam quidditativam rationem ponit aliquid in eo cuius est relatio, quamvis illud quod ponit non sit absolutum. Quod latius docuit in alio opere super I Sentent. ad Annibaldum, dist. 25, a. 4, ad 3, dicens: *Quamvis relatio non ponat ex illo respectu aliquid absolutum, ponit tamen aliquid relativum, et ideo relatio est quaedam res; si enim secundum rationem relationis sive respectus non poneret aliquid, cum secundum suum esse, ratione cuius ponit aliquid inhaerens, non cadat in genere relationis, non esset aliquod genus entis.*

7. Igitur ad difficultatem positam concedendum est relationem secundum se totam esse accidens; haec enim ratio, ut in superioribus diximus, est quasi transcendentalis respectu novem praedicamentorum. Unde, cum dicitur totum esse relationis esse ad aliud, particula exclusiva ibi virtualiter contenta non excludit concomitantia, seu intrinsecas et transcendentales rationes; quare, sicut non excludit rationem entis realis, ita nec rationem accidentis et inhaerentis. Solum ergo excludit esse absolutum et indicat esse relationis ut sic non sistere in subiecto quod suo modo afficit seu denominat, sed illud ordinare ad terminum, et in hoc positam esse totam formalem rationem relationis. Itaque, licet similitudo, verbi gratia, secundum totam rationem suam etiam relati-

plo, deba concebirse —según la totalidad de su razón, incluso relativa— como una forma que modifica a la cosa a la cual impone la denominación de semejante, sin embargo toda su modificación consiste en que ordena o refiere esa cosa a otra, y en este sentido se afirma que todo el ser de la relación consiste en referirse a otro.

8. *Una objeción.— Se resuelve.—* Se dirá que esto es común a las formas o modos reales y absolutos que incluyen un respecto trascendental; porque la ciencia está-en y modifica al esciente de tal manera que lo ordena, según su modo propio, al objeto escible, y no puede ejercer de otro modo su efecto formal; lo mismo sucede con la potencia, la unión y otras cosas semejantes. Se responde concediendo que en esto hay alguna semejanza y proporción, atendida la cual se dice que estas formas incluyen alguna relación según el ser, aunque trascendental. Pero la diferencia es la misma que ya se ha indicado muchas veces: que las relaciones predicamentales consisten en una pura referencia, mientras que las otras formas o cualidades confieren algún ser absoluto propio, ejerciendo algún cometido al cual están ordenadas por su naturaleza y en el cual, por tanto, incluyen alguna referencia, y por eso no tienen todo su ser referido a otro en igual medida que las relaciones predicamentales.

Si la esencia de la relación es apta para referir en acto o aptitudinalmente

9. En último lugar puede objetarse que, si la relación se considera en abstracto, en cuanto es cierta forma que refiere el sujeto o el fundamento al término, en ese sentido no pertenece a su razón el referir en acto, sino el tener aptitud para referir; luego todo su ser no consiste en ser para el término. La consecuencia es patente, porque el ser para el término implica el ejercicio actual (por así decirlo) de tal referencia al término. El antecedente es manifiesto, ya porque la razón común de accidente no consiste en modificar en acto, sino aptitudinalmente, ya también porque la mente puede concebir una relación íntegra como modificando al sujeto y como no refiriéndolo todavía, a la manera que dicen también los teólogos que, en el orden divino, la paternidad se concibe como constitutiva

vam concipienda sit ut forma afficiens rem quam denominat similem, tamen tota illius affectio in hoc posita est, quod illam rem ordinat seu refert ad aliam, et in hoc sensu dicitur totum esse relationis esse ad aliud se habere.

8. *Obiectio.— Dissolvitur.—* Dices hoc commune esse formis illis seu modis realibus et absolutis includentibus respectum transcendentalem; scientia enim ita inest et afficit scientem, ut illum suo proprio modo ordinet ad obiectum scibile, neque aliter possit suum formalem effectum exercere; et idem est de potentia, unione et similibus. Respondetur concedendo in hoc esse aliquam similitudinem et proportionem, propter quam hae formae dicuntur includere aliquem respectum secundum esse, licet transcendentalem. Differentia vero est illa eadem saepe tacta, quod relationes praedicamentales consistunt in puro respectu; aliae vero formae vel qualitates dant proprium aliquod esse absolutum, exercendo aliquod munus, ad quod natura sua ordinantur, in quo propterea includunt aliquam habitudinem, et ideo non ita habent totum suum esse ad aliud, sicut relationes praedicamentales.

Essentia relationis sitne apta actu vel aptitudine referre

9. Ultimo vero obiici potest quia, si relatio in abstracto consideretur, ut est forma quaedam referens subiectum vel fundamentum ad terminum, sic non est de ratione eius ut actu referat, sed ut sit apta referre; ergo non consistit totum esse eius in esse ad terminum. Patet consequentia, quia esse ad terminum importat actuale exercitium (ut sic dicam) talis habitudinis ad terminum. Antecedens vero patet, tum quia communis ratio accidentis non est actu afficere, sed aptitudine; tum etiam quia potest mens concipere relationem integram ut afficientem subiectum et ut nondum referentem. Quomodo etiam theologi aiunt in divinis concipi paternitatem ut constituentem primam per-

de la primera persona y cuasi adherente a ella, antes de concebirse como refiriéndola; luego la razón de relación no consiste en la referencia actual.

10. Se responde que el antecedente es falso; porque una cosa no queda constituida como apta para ser referida por la relación en cuanto tal, sino por el fundamento próximo de la relación; y el efecto formal propio de la relación es referir en acto. De lo contrario no se distinguiría, ni siquiera según su razón formal, del fundamento, ni exigiría la coexistencia del término, ni se diría con verdad que todo su ser consiste en la referencia a otro.

11. En consecuencia, a la primera prueba del antecedente se responde, en primer lugar, que una cosa es considerar si el efecto formal del accidente es constituir la talidad en acto, y otra si pertenece a la esencia del accidente el ejercer en acto su efecto formal; porque estas dos cosas son distintas. Pues decimos con verdad que el efecto formal de la blancura es constituir lo blanco en acto, y no sólo aptitudinalmente, aunque de manera absoluta no pertenezca a la razón esencial de la blancura el conferir en acto tal efecto formal. Por eso cabe también decir que, aun cuando, hablando en absoluto, no pertenezca a la razón formal de la blancura el constituir lo blanco en acto, no obstante, a la razón de la blancura en cuanto modificativa e informativa del sujeto pertenece el constituir lo blanco en acto. Así, pues, en el presente caso afirmamos en este último sentido que el efecto formal de la relación consiste en referir en acto, ya que esto es lo que ella, esencial y primariamente, confiere formalmente al sujeto al que modifica a su manera.

12. *La esencia de la relación consiste en la modificación actual del sujeto.—* En segundo lugar, añado que no a todo accidente le es común el modificar sólo aptitudinalmente, sino que hay algunos a cuyo concepto esencial pertenece el no poder existir en la naturaleza sin modificar, como hemos dicho más atrás acerca de los modos accidentales. Pues bien, las relaciones están contenidas en este último orden, ya que no pueden existir en la naturaleza sin referir en acto, por el hecho de no poder conservarse separadas de todo sujeto, pues —según se ha demostrado— no se distinguen realmente de sus sujetos próximos. Aunque no faltan quienes enseñen lo contrario, como Mayor, *In IV*, dist. 12, q. 3; Ledesma, 1.ª parte del IV,

sonam et quasi adhaerentem illi, prius quam referentem; ergo non consistit ratio relationis in actuali respectu.

10. Respondetur falsum esse antecedens; nam res non constituitur apta referri per relationem ut sic, sed per fundamentum proximum relationis; proprius autem effectus formalis relationis est actu referre. Alias nec distingueretur, etiam secundum rationem formalem, a fundamento, nec requireret coexistentiam termini, nec vere diceretur totum esse eius positum esse in respectu ad aliud.

11. Ad primam ergo probationem antecedentis respondetur primo, aliud esse considerare an effectus formalis accidentis sit constituere actu tale, aliud vero an de essentia accidentis sit actu exercere suum effectum formalem; haec enim duo distincta sunt. Vere enim dicimus effectum formalem albedinis esse constituere actu album, et non tantum aptitudine, quamquam absolute non sit de essentiali ratione albedinis ut actu conferat talem effectum formalem. Unde etiam dici potest quod, licet de ratione albedinis, simpliciter loquendo, non sit constituere actu album, tamen de ratione albedinis ut afficientis et informantis subiectum est constituere actu album. Sic igitur in praesenti in hoc posteriori sensu dicimus formalem effectum relationis esse actu referre, quia hoc est quod ipsa per se primo confert formaliter subiecto quod suo modo afficit.

12. *Relationis essentia sita est in actuali affectione subiecti.—* Addo vero deinde non omni accidenti commune esse aptitudine tantum afficere, sed quaedam esse de quorum essentiali conceptu est ut non possint in rerum natura esse quin afficiant, ut de modis accidentalibus in superioribus diximus. Relationes ergo in hoc posteriori ordine continentur, quia non possunt esse in rerum natura quin actu referant, eo quod non possint ab omni subiecto separatae conservari, quia in re non distinguuntur a suis proximis subiectis, ut ostensum est. Quamquam non desint qui contrarium doceant, ut Maior, In IV, dist. 12, q. 3; Ledesm., I p. quarti,

q. 28, a. 2, dub. 4; éstos afirman que Dios puede conservar, por ejemplo, la paternidad creada sin sujeto propio, ya sea separada esencialmente, ya sea en otro sujeto. Porque piensan que la paternidad es una realidad por completo distinta de las demás, y por ello se expresan de manera consecuente, sobre todo en cuanto a la primera parte. Pues, en cuanto a la segunda, es manifiesta la imposibilidad de que esta paternidad concreta se establezca en uno que no ha engendrado a este hijo concreto; en otro caso, o constituiría como padre a aquel que no engendró, o estaría inherente en alguno al cual no conferiría su efecto formal, cosas ambas que son imposibles. Pero, así como es más verdad que la relación no es una realidad distinta del fundamento, también lo es que no puede conservarse separada de él o por sí misma. Y, si en algunas ocasiones la relación se distingue realmente de su sujeto remoto, ello es en la medida en que el fundamento próximo de la relación es alguna realidad distinta del sujeto remoto. Por eso, también es posible que tal relación se conserve separada de tal sujeto en la medida en que esa realidad que es su fundamento puede conservarse sin aquel sujeto. Pero entonces la relación así conservada modifica a su fundamento a manera de sujeto y lo refiere en acto, del mismo modo que la cantidad consagrada es igual a otra, y la blancura separada sería semejante a otra, y en este sentido nunca puede darse una relación en acto sin que refiera en acto a otro.

13. A la otra demostración se responde que es imposible concebir la relación con su efecto formal entendido de manera plena y propia, sin concebirla como refiriendo en acto; lo mismo que es imposible concebir la blancura con su efecto formal comprendido íntegramente, sin concebirla como constituyendo lo blanco en acto, ya que una cosa no puede concebirse íntegramente sin aquello que pertenece a su razón esencial. Mas a veces sucede que nuestro entendimiento, al concebir alguna forma como modificando, no concibe distinta, propia e íntegramente su efecto formal, sino sólo confusamente, deteniéndose en esta razón común de modificar o de inherir; pues, como esta razón es cuasi trascendental y está incluida en cualquier modo o diferencia de la forma, por eso toda la forma, en cuanto modificativa, puede concebirse sólo confusamente en cuanto a su efecto;

q. 28, a. 2, dub. 4; qui aiunt posse Deum conservare paternitatem, verbi gratia, creatam sine proprio subiecto, vel per se separatam, vel in alio subiecto. Putant enim paternitatem esse rem omnino distinctam a caeteris, et ideo consequenter loquuntur, praesertim quoad priorem partem. Nam quoad posteriorem impossibile apparet quod haec paternitas ponatur in eo qui non genuit hunc filium; alias vel constitueret patrem eum qui non genuit, vel inhaereret alicui cui non daret suum effectum formalem; utrumque autem impossibile est. Sicut autem verius est relationem non esse rem distinctam a fundamento, ita etiam verius esse non posse ab illo separatam, vel per se conservari. Quod si interdum realiter distinguitur relatio a subiecto remoto, eatenus id est quatenus fundamentum proximum relationis est aliqua res distincta a subiecto remoto. Unde eatenus etiam potest talis relatio conservari separata a tali subiecto quatenus illa res quae est fundamentum eius potest sine illo subiecto conservari. Tunc autem relatio sic conservata afficit suum fundamentum per modum subiecti, et illud actu refert, quo modo quantitas consecrata est aequalis alteri, et albedo separata esset similis alteri, et ita nunquam potest esse actu relatio quin actu referat ad aliud.

13. Ad alteram probationem respondetur, impossibile esse concipere relationem cum suo effectu formali plene ac proprie concepto, quin concipiatur ut actu referens; sicut impossibile est concipere albedinem cum suo effectu formali integre concepto, quin concipiatur ut constituens actu album, quia non potest res integre concipi sine eo quod est de essentiali ratione eius. Contingit tamen aliquando ut intellectus noster, concipiens aliquam formam ut afficientem, non concipiat distincte, proprie ac integre effectum formalem eius, sed tantum confuse, sistendo in hac communi ratione afficiendi vel inhaerendi; nam, quia haec ratio est quasi transcendens, et inclusa in quolibet modo seu differentia formae, ideo potest tota forma, ut afficiens, confuse tantum concipi quoad

por ejemplo, si uno concibe que la blancura en su totalidad es una forma que adhiere al sujeto y lo informa, ciertamente no la concebirá como constituyendo lo blanco en acto, no porque no sea ése el efecto formal de la blancura, sino porque concibe su efecto de manera disminuida y confusa. Por tanto, de este modo puede concebirse la relación en su totalidad como modificando o adhiriendo, o como constituyendo alguna cosa, aun cuando no se entienda como refiriendo en acto, no porque el efecto formal de la relación no sea referir en acto, sino porque entonces el efecto formal de la relación no es concebido con un concepto propio y adecuado, sino con uno confuso y común. Así nos sucede cuando, en el orden divino, concebimos la paternidad como anterior al acto de referirse al Hijo, punto del que se ocupan más ampliamente los teólogos.

SECCION VI

Sujeto, fundamento y término que se requieren para la relación predicamental

1. *Si existe alguna causa final de la relación.— Si tiene causa eficiente.— Cuál es la causa material de la relación.—* Hemos explicado la existencia y la esencia de la relación predicamental; ahora debemos exponer sus causas o principios, de cualquier clase que sean, y en cuanto pueden convenirle. Pues, como esta relación no es algo esencialmente pretendido en la realidad, propiamente no tiene causa final, aunque, de la manera que es, cabe decir que es por razón de su efecto formal, o por razón de su término. Y, de manera semejante, como no es producida de por sí, sino que resulta o se sigue formalmente una vez puestos el fundamento y el término, no posee o requiere ninguna causa eficiente, aparte de aquellas que producen el fundamento y el término. A no ser que alguien quiera atribuir al mismo fundamento o al término alguna eficiencia sobre la relación, al menos por resultancia natural, cosa que sería probable con respecto al fundamento, si la relación fuese un modo *ex natura rei* distinto de él; no obstante, como suponemos verdadero lo contrario, por eso no pensamos que en tal caso se dé resultancia

effectum suum; ut si quis concipiat albedinem secundum se totam esse formam adhaerentem subiecto et informantem illud, non quidem concipiet illam ut constituentem actu album, non quia ille non sit effectus formalis albedinis, sed quia diminute et confuse concipit effectum eius. Ad hunc ergo modum potest concipi relatio secundum se totam ut afficiens vel adhaerens, aut constituens quidpiam, etiamsi non intelligatur ut actu referens, non quia effectus formalis relationis non sit actu referre, sed quia tunc non concipitur effectus formalis relationis proprio et adaequato conceptu, sed confuso et communi. Atque ita nobis contingit, quando in divinis concipimus paternitatem ut priorem actu referendi ad Filium; de qua re latius theologi disputant.

SECTIO VI

De subiecto, fundamento ac termino ad praedicamentalem relationem requisitis

1. *An sit aliqua causa finalis relationis.— An habeat causam efficientem.— Quae sit relationis causa materialis.—* Explicuimus an sit et quid sit praedicamentalis relatio; nunc oportet exponere causas vel principia eius, qualiacumque sint, et quatenus ei convenire possunt. Cum enim haec relatio non sit per se intenta in rebus, non habet proprie causam finalem, quamvis eo modo quo est, dici possit esse propter suum formalem effectum vel propter suum terminum. Et simili ratione, cum per se non fiat, sed resultet vel formaliter consequatur positis fundamento et termino, nullam habet vel requirit efficientem causam, praeter eas quae fundamentum et terminum efficiunt. Nisi quis velit ipsi fundamento aut termino efficientiam aliquam circa relationem tribuere, saltem per resultantiam naturalem, quod esset probabile respectu fundamenti, si relatio esset modus ex natura rei distinctus ab illo; tamen, quia contrarium ut verum supponimus, ideo non putamus ibi intervenire resul-

eficiente, sino cuasi formal. Además, puesto que la relación misma es cierta forma, no tiene otra causa formal propia y física, sino que posee su quididad y razón formal metafísica, ya explicada por nosotros. También tiene un término, que, en cuanto es especificativo, participa en cierta manera de la razón de forma. Y parece que el fundamento y el sujeto componen íntegramente la causa material, por lo que todos los principios y causas de las relaciones consisten en estas tres cosas: el sujeto, el fundamento y el término; por eso hay que tratar de ellas en particular, y de ahí quedará claro después cómo pueden distinguirse los diversos géneros o especies de las relaciones, según la variedad de esas cosas.

El sujeto de las relaciones accidentales

2. Así, pues, en primer lugar hay que decir que toda relación predicamental requiere algún sujeto real. Esta afirmación, tomada en general, es clara, ya que la relación es un accidente, según se ha dicho; pero todo accidente requiere algún sujeto; luego. Además, la relación es cierta forma; y toda forma informa a algo; pero lo que ella informa se denomina sujeto de ella, sobre todo si ella le es inherente y depende de él, cosa que hemos demostrado asimismo acerca de la relación, incluso en cuanto relación. Conviene advertir, empero, que nosotros podemos hablar de la relación en abstracto o en concreto, lo mismo que de los otros accidentes; así, en general, es abstracto este mismo nombre de relación, y en particular lo es el nombre de paternidad, el de semejanza, etc.; de manera parecida, lo relativo en general es algo concreto, y en particular lo es el padre, lo semejante, y otras cosas análogas. Por tanto, cuando decimos que la relación exige un sujeto, conviene entender eso de la relación en abstracto, pues lo relativo en concreto no tiene propiamente sujeto, sino que más bien es, por su parte, algo compuesto de sujeto y relación, si se considera formalmente en cuanto relativo, es decir, como cierto compuesto de la relación y su sujeto. Porque a veces suele llamarse relativo al sujeto mismo de la relación, en sentido denominativo más bien que formal, es decir, en cuanto modificado, y no en cuanto constituido por la relación, y por eso se dice en sentido más propio y formal de la cosa misma constituida. Pues, lo que está modi-

tantiam effectivam, sed quasi formalem. Rursus, cum ipsa relatio sit forma quaedam, non habet aliam causam formalem propriam et physicam, sed habet suam quidditatem et rationem formalem metaphysicam, quam iam explicuimus. Habet etiam terminum, qui, quatenus specificans est, rationem quamdam formae participat. Fundamentum vero et subiectum causam materialem complere videntur, et ideo in his tribus, subiecto, fundamento et termino, omnia principia et causae relationum positae sunt; ideoque de illis sigillatim dicendum est, et inde postea constabit quomodo ex horum varietate diversa genera aut species relationum distingui possint.

De subiecto relationum accidentalium

2. Primo igitur dicendum est omnem relationem praedicamentalem requirere aliquod subiectum reale. Haec assertio in communi sumpta clara est, nam relatio est accidens, ut dictum est; omne autem accidens requirit aliquod subiectum; ergo. Item, relatio est quaedam forma; omnis autem forma aliquid informat; id autem quod informat dicitur subiectum eius, praesertim si ei inhaereat et ab eo pendeat, quod de relatione, etiam ut relatio est, ostendimus. Oportet autem advertere posse nos loqui de relatione in abstracto vel in concreto, sicut de aliis accidentibus; ut in communi hoc ipsum nomen relationis abstractum est, et in particulari nomen paternitatis, similitudinis, etc.; et similiter relativum in communi est quoddam concretum, in particulari vero pater, simile, et similia. Cum ergo dicimus relationem requirere subiectum, de relatione in abstracto id intelligere oportet, nam relativum in concreto non habet proprie subiectum, sed potius ipsum est quid constans ex subiecto et relatione, si formaliter sumatur ut relativum est seu ut compositum quoddam ex relatione et subiecto eius. Nam interdum ipsum subiectum relationis dici solet relativum, denominative potius quam formaliter, id est, tamquam affectum, non tamquam constitutum relatione, et ideo proprius ac formalius dicitur de ipso constituto. Nam id quod relatione afficitur non dicitur proprie

ficado por la relación, no se dice propiamente que sea relativo, sino sujeto de la relación, y se denomina también con frecuencia extremo de la relación, ya que la referencia relativa queda como encerrada entre dos sujetos de relaciones, a manera de dos extremos.

Se demuestra, contra Enrique, que una relación, incluso según su "ser-para", únicamente puede estar en un sujeto

3. Pero aquí puede preguntarse si una relación tiene un solo sujeto y cuál es éste. Y hago esta pregunta principalmente en atención a Enrique (de Gante), el cual, en el *Quodl. IX*, q. 3, opina que la relación, según su propio "ser-para", es una sola e idéntica entre los dos extremos que se refieren. Pues la relación, según su razón propia, es como cierto medio entre los extremos relacionados, y por ello, así como Aristóteles dijo que era uno mismo el camino de Atenas a Tebas que el de Tebas a Atenas, igualmente dice Enrique que es una sola e idéntica la referencia de dos extremos cualesquiera que se relacionan entre sí, a saber, la del padre al hijo y la del hijo al padre, o la de dos hermanos, o la de dos cosas semejantes entre sí. Y si se objeta que la relación de padre, por ejemplo, es la paternidad, y la de hijo es la filiación, y que en general es necesario que se distingan por sus fundamentos, porque un solo e idéntico accidente no puede estar en sujetos diversos, responde que las relaciones, consideradas como existentes en sus fundamentos y como inseparables de ellos, se multiplican según la distinción y pluralidad de éstos; sin embargo, en cuanto la relación es cierto medio y como intervalo de dos cosas que tienen referencia entre sí, en ese aspecto es una e idéntica la de ambos.

4. No obstante, o esta distinción y toda la opinión consiste sólo en palabras, o es ininteligible. Pues, ¿cómo es posible que un accidente único y numéricamente idéntico se encuentre en sujetos realmente distintos y no unidos entre sí, sino por completo desunidos, e incluso separados localmente? En efecto, o se dice que esta relación es una con unidad verdadera y propia, como una forma simple, y en este sentido tiene validez la razón aducida, que demuestra que una sola e idéntica relación no puede estar simultáneamente en ambos extremos, o se dice

ipsum relativum, sed subiectum relationis, et saepe etiam vocatur extremum relationis, quia habitudo relativa veluti clauditur inter duo subiecta relationum, ut inter duo extrema.

Unam relationem, etiam secundum esse ad, *in uno tantum subiecto esse posse, contra Henricum ostenditur*

3. Quaeri vero hic potest an una relatio unum habeat subiectum et quodnam illud sit. Quod praecipue interrogo propter Henricum, qui Quodl. IX, q. 3, sentit relationem secundum proprium esse ad unam et eamdem esse inter duo extrema quae referuntur. Nam relatio secundum propriam rationem est veluti medium quoddam inter extrema relata, et ideo, sicut Aristoteles dixit eamdem esse viam ab Athenis ad Thebas et a Thebis ad Athenas, ita dicit Henricus unam et eamdem esse habitudinem quorumcumque duorum extremorum ad invicem se habentium, scilicet, patris ad filium et filii ad patrem, vel duorum fratrum, aut similium inter se. Quod si obiicias quia relatio patris, verbi gratia, est paternitas et filii filiatio, et quod in universum necesse est distingui ex fundamentis, quia non potest unum et idem accidens esse in diversis subiectis, respondet relationes consideratas ut existentes in fundamentis et ut inseparabiles ab illis multiplicari secundum distinctionem et pluralitatem eorum; nihilominus tamen, quatenus relatio est quoddam medium et quasi intervallum duorum habentium inter se habitudinem, sic esse unam et eamdem utriusque.

4. Verumtamen aut haec distinctio et tota opinio in solis verbis consistit, aut intelligibilis non est. Quomodo enim fieri potest ut unum et idem numero accidens sit in subiectis reipsa distinctis et inter se non unitis, sed omnino disiunctis et loco etiam separatis? Nam vel relatio haec dicitur una, vera et propria unitate, tamquam simplex forma, et in hoc sensu procedit ratio facta, quae convincit non posse unam et eamdem relationem simul esse in utroque extremo; vel dicitur illa relatio una solum collectione

que esa relación es una sólo por cierta colección, a saber, porque de una y otra relación existente en uno y otro extremo se compone una íntegra referencia y como conexión en ambos extremos, y de esta manera sólo por el nombre se califica como una a esta relación, modo de expresión que es inusitado y, por lo mismo, debe evitarse. Y, además, en conformidad con ese modo, hablando consecuentemente, habría que decir que tal referencia, de la manera que es una, tiene un sujeto, no en absoluto, sino por reunión de ambos extremos mutuamente ordenados. Y si alguno dice que esa referencia mutua es absolutamente una por parte de los dos extremos, pero no se encuentra en ellos como en sus sujetos, sino que sólo se da entre ellos, cosa que Enrique deja entrever más, esto resulta con mayor evidencia falso y menos inteligible; pues, o ese intervalo o referencia mutua es algo de razón solamente, y entonces nada tiene que ver con la relación real, como acertadamente demuestra Gregorio, *In I*, dist. 28, q. 1, en contra de Auréolo; o es algo real, y en ese caso, o es algo subsistente en sí mismo, cosa que no puede afirmarse, o es preciso que esté en algún sujeto; pero no puede estar sino en los extremos relacionados entre sí, o en uno de ellos; o, finalmente, es algo que abstrae del ente real y del de razón, según indica Enrique, y esto, por una parte, es falso en absoluto, como se ha probado arriba; por otra parte, aunque concediéramos que puede abstraerse tal como está en nuestro concepto, sin embargo no podría hacer abstracción en cada una de las relaciones; luego es necesario que en las relaciones reales y accidentales exista algo real y accidental, con lo que se repite el argumento ya hecho, de que debe existir en algún sujeto dotado de unidad.

Cómo pueden darse varios sujetos subordinados de una sola relación

5. *Qué orden guardan las relaciones en la denominación del sujeto.*— Así, pues, hay que hablar de otra manera y establecer una distinción a propósito de los sujetos. Porque pueden darse varios sujetos de diversa naturaleza y subordinados entre sí, o de igual naturaleza y que están modificados por la relación de manera igualmente inmediata. Por tanto, de este segundo modo no es posible que una

quadam, quia nimirum ex utraque relatione existente in utroque extremo coalescit integra habitudo et veluti connexio in utroque extremo, et hoc modo solo nomine vocatur illa relatio una, qui est inusitatus modus loquendi, et ideo vitandus est. Et praeterea, iuxta illum, consequenter loquendo, dicendum esset talem habitudinem, eo modo quo una est, habere unum subiectum, non simpliciter, sed collectione utriusque extremi invicem ordinati. Quod si quis dicat illam mutuam habitudinem esse unam simpliciter utriusque extremi, non tamen esse in illis ut in subiectis, sed tantum esse inter illa, quod magis significat Henricus, hoc sane evidentius falsum est minusque intelligibile; nam vel intervallum illud seu mutua habitudo est aliquid rationis tantum, et sic est impertinens ad relationem realem, ut recte contra Aureolum ostendit Gregor., In I, dist. 28, q. 1; vel est aliquid rei, et sic vel est aliquid in se subsistens, quod dici non potest; vel necesse est ut sit in aliquo subiecto; non potest autem esse nisi in extremis inter se relatis, vel in aliquo eorum. Vel denique est aliquid abstrahens ab ente reali et rationis, ut indicat Henricus, et hoc et simpliciter falsum est, ut supra est ostensum, et, licet daremus, ut est in conceptu nostro, posse abstrahi, nihilominus in singulis relationibus non posset abstrahere; ergo necesse est ut in relationibus realibus et accidentalibus sit aliquid reale et accidentale, et ita redit argumentum factum, quod debet esse in uno aliquo subiecto.

Quomodo unius relationis possint esse plura subiecta subordinata

5. *Relationes in denominatione subiecti quem ordinem servent.*— Aliter ergo dicendum est et distinguendum de subiectis. Possunt enim esse plura subiecta diversarum rationum et subordinata inter se, vel eiusdem rationis et aeque immediate affecta relatione. Hoc igitur posteriori modo fieri non potest ut una relatio sit in pluribus subiectis, ut

relación esté en varios sujetos, como demuestra el argumento aducido contra Enrique, argumento que es universal con respecto a cualquier accidente que en la realidad posea una unidad verdadera y propia. En cambio, del primer modo pueden distinguirse varios sujetos de una sola relación: uno próximo y otro remoto; así, la relación de igualdad se encuentra próximamente en la cantidad y remotamente en la sustancia, y la relación de semejanza está próximamente en la cualidad, de manera remota en la cantidad y de modo aún más remoto en la sustancia. Sin embargo, este tipo de relación sólo modifica esencial y propiamente al sujeto próximo, en el que está a su manera, mientras que con el sujeto remoto sólo se compara mediante el próximo, en cuanto éste se encuentra en aquél y es sustentado por aquél. Porque ya hemos demostrado más atrás, en la disp. XIV, que un accidente puede estar próximamente en otro y no afectar a la sustancia en sí misma, sino sólo en cuanto ese accidente, en el que está el otro, se encuentra sustentado en la sustancia. De esta manera, pues, es posible que una relación esté inmediatamente en algún sujeto accidental y remotamente en otro o en la sustancia. Ahora bien, si esto es universal en todas las relaciones, lo veremos en seguida.

6. Empero, a propósito de la denominación de la relación, conviene tener en cuenta cierta variedad entre las relaciones: porque unas veces la relación denomina por igual o de la misma manera al sujeto próximo y al remoto, como la cantidad se dice igual, y de modo parecido la sustancia material; y la blancura se denomina semejante, y asimismo lo blanco, o también el sujeto, como el hombre o la pared. Pero otras veces la relación denomina al sujeto próximo y no al remoto; así, se dice que el entendimiento está referido por la relación de potencia a su acto, pero no ocurre lo mismo con el alma, e igualmente en otros casos. De manera inversa, en otras ocasiones la relación denomina al sujeto remoto, o al supuesto mismo, y no al próximo, como la filiación confiere la denominación de hijo al supuesto, pero no a la humanidad, aunque sea probable que esté próximamente en la humanidad, y se afirma que la paternidad se encuentra de manera próxima en la potencia y, sin embargo, sólo da la denominación de padre al supuesto mismo. La razón de esta variedad proviene de la diversidad de fundamentos,

probat ratio contra Henricum facta, quae universalis est de quolibet accidente habente in re veram ac propriam unitatem. Priori[1] autem modo distingui possunt plura subiecta unius relationis, unum proximum et aliud remotum; ut relatio aequalitatis proxime est in quantitate, remote vero in substantia, et relatio similitudinis proxime est in qualitate, et remote in quantitate, et adhuc remotius in substantia. Verumtamen huiusmodi relatio per se ac proprie solum afficit proximum subiectum in quo suo modo inest; ad subiectum autem remotum solum comparatur medio proximo, in quantum hoc in illo inest et sustentatur. Iam enim in superioribus, disp. XIV, ostendimus posse unum accidens proxime inesse alteri et non attingere substantiam in se, sed solum quatenus illud accidens cui aliud inest, in substantia sustentatur. Sic igitur potest una relatio immediate esse in aliquo subiecto accidentali et remote in alio vel in substantia. An vero hoc sit universale in omnibus relationibus, statim videbimus.

6. Est tamen quoad denominationem relationis consideranda quaedam varietas inter relationes: nam interdum relatio aeque vel in eodem modo denominat subiectum proximum et remotum, ut quantitas dicitur aequalis, et similiter substantia materialis; et albedo dicitur similis, et ipsum album, vel etiam subiectum, ut homo, vel paries. Aliquando vero relatio denominat subiectum proximum et non remotum, ut intellectus dicitur referri relatione potentiae ad suum actum, anima vero non item, et sic de aliis. Aliquando vero, e converso, relatio denominat subiectum remotum vel suppositum ipsum, et non proximum, ut filiatio denominat suppositum filium, non vero humanitatem, quamvis probabile sit proxime inesse humanitati, et paternitas proxime dicitur esse in potentia, et tamen non denominat patrem, nisi ipsum suppositum. Ratio autem huius

[1] La sustitución de *priori* por *posteriori* en algunas ediciones la creemos inaceptable. (N. de los EE.)

los cuales unas veces se comparan a los términos de las relaciones según una proporción idéntica, y otras según una proporción diversa, como quedará más claro después, al explicar los diversos géneros de relaciones. Otras veces proviene también del hecho de que la relación es consecuencia de su fundamento próximo y lo denomina, no en cuanto modifica o denomina a otro sujeto, sino según su razón precisiva y abstracta, en el sentido en que conviene al accidente la denominación de inherir; y en otras ocasiones la relación sigue al fundamento únicamente en cuanto modifica o denomina a un sujeto o supuesto concreto, mientras que en otros casos lo denomina indistintamente bajo ambas razones. Y esto a propósito del sujeto de la relación.

SECCION VII

Fundamento de la relación predicamental

1. *La relación real necesita un fundamento real.*— Acerca del fundamento de la relación hay que establecer en principio, de manera general, que toda relación necesita algún fundamento real. Así lo suponen, prácticamente sin demostración o discusión, todos los tratadistas de esta materia. La razón parece estar en que la relación no tiene de suyo una entidad propia, pues se ha demostrado que no es una realidad distinta de las absolutas; luego es necesario que la posea, al menos idéntica y realmente, por algún otro; pero no la tiene por el término, ya que el término es algo extrínseco y distinto, mientras que la entidad de la cosa es intrínseca; luego la relación real recibe su entidad de un fundamento real; por consiguiente, siempre exige tal fundamento. Se confirma y explica más aún, porque la relación es de tal naturaleza que ni se produce esencialmente ni es pretendida de por sí en la naturaleza; por tanto, se sigue y como resulta en su sujeto, una vez puesto el término; luego requiere en el sujeto alguna razón o causa real por la que en él resulte tal relación, una vez puesto tal término; consiguientemente, esa causa se llama fundamento real de la relación.

varietatis provenit ex diversitate fundamentorum, quae aliquando secundum eamdem proportionem comparantur ad terminos relationum, aliquando vero secundum diversam, ut inferius magis constabit explicando diversa genera relationum. Aliquando etiam provenit ex eo quod relatio consequitur suum proximum fundamentum et illud denominat, non prout afficit vel denominat aliud subiectum, sed secundum suam praecisam et abstractam rationem, quomodo accidenti convenit relatio inhaerendi; interdum vero relatio consequitur fundamentum, solum prout afficit vel denominat tale subiectum aut suppositum, interdum vero indifferenter sub utraque ratione. Et haec de subiecto relationis.

SECTIO VII

De fundamento relationis praedicamentalis

1. *Relatio realis eget reali fundamento.*— Circa fundamentum autem relationis principio statuendum in communi est omnem relationem indigere aliquo reali fundamento. Ita supponitur fere sine probatione aut disputatione ab omnibus scribentibus in hac materia. Et ratio esse videtur quia relatio ex se non habet propriam entitatem, cum ostensum sit non esse rem distinctam ab absolutis; ergo necesse est ut habeat illam saltem identice et secundum rem ab aliquo alio; non habet autem illam a termino, nam terminus est quid extrinsecum et distinctum, entitas vero rei est intrinseca; ergo habet relatio realis suam entitatem a fundamento reali; ergo semper illud requirit. Et confirmatur ac declaratur amplius, nam relatio talis est naturae, ut nec per se fiat nec sit per se intenta in natura; ergo consequitur et quasi resultat in suo subiecto, posito termino; ergo requirit in subiecto aliquam realem rationem vel causam ob quam in illo resultat talis relatio, posito tali termino; illa ergo causa vocatur fundamentum reale relationis.

Distinción entre el fundamento y el sujeto de la relación

2. Mas, para explicar con mayor amplitud esta afirmación, puede preguntarse, en primer lugar, si es preciso que este fundamento sea realmente distinto del sujeto de la relación. Pero esto puede entenderse, o bien del sujeto próximo de inhesión, o bien del sujeto remoto y cuasi fundamental, que es la misma sustancia. A propósito del primer sujeto, es cierto que no hay necesidad de que, además de él, exista otro fundamento de la relación distinto de él *ex natura rei*, pues en otro caso habría que proceder al infinito. Por eso es cierto que la relación de igualdad, que está en la cantidad, incluso en la separada de la sustancia, no tiene otro fundamento que la cantidad misma, ya que ni puede imaginarse de qué clase sea, ni nos detendríamos en ese otro fundamento, porque también él sería sujeto próximo, con lo cual habría que buscar, con respecto a él, otro fundamento; o, si nos detuviéramos en él, con mayor motivo habría que detenerse en la cantidad misma. La dificultad, por tanto, afecta al sujeto principal y fundamental, y consiste en preguntar si, con respecto a la sustancia, toda relación real requiere algún fundamento accidental que se distinga en la realidad, al menos *ex natura rei*, de la sustancia misma. Porque muchos parecen opinar así. Y la razón puede ser que la relación es un accidente; luego debe convenir a la sustancia mediante un accidente que le sirva de fundamento. La consecuencia es patente, ya que la relación —como se ha dicho antes— no se distingue en la realidad de su fundamento próximo; por tanto, para ser accidente, es necesario que se funde próximamente en el accidente; pues, si conviniese de manera inmediata a la sustancia, se identificaría realmente con ella y entonces no sería accidente, sino sustancia.

3. Por eso Santo Tomás, en *De Potentia*, q. 8, a. 2, ad 1, afirma que ninguna relación puede identificarse con la sustancia que pertenece a un género, es decir, con la sustancia creada; y en IV *cont. Gent.*, c. 14, hacia el final, dice que en las criaturas las relaciones tienen un ser dependiente, puesto que el ser de ellas es distinto del ser de la sustancia; y más abajo afirma: *La relación que adviene realmente a la sustancia posee un ser, además de último, imperfectísimo; es último*

De distinctione fundamenti a subiecto relationis

2. Sed ut haec assertio amplius explicetur, inquiri potest imprimis an oporteat hoc fundamentum esse in re ipsa distinctum a subiecto relationis. Potest autem hoc intelligi aut de proximo subiecto inhaesionis, aut de remoto et quasi fundamentali subiecto, quod est ipsa substantia. Et quidem de priori subiecto certum est non oportere ut praeter illud sit aliud fundamentum relationis ex natura rei ab illo distinctum, alioqui esset abeundum in infinitum. Unde certum est relationem aequalitatis, quae inest quantitati, etiam separatae a substantia, non habere aliud fundamentum praeter ipsam quantitatem, quia nec fingi potest quale illud sit, nec sisteretur in illo alio fundamento, nam illud etiam esset subiectum proximum, et ita respectu illius quaerendum esset aliud fundamentum; vel, si in eo sistitur, maiori ratione sistendum erit in ipsa quantitate. Difficultas ergo est de subiecto principali et fundamentali, quod est quaerere an respectu substantiae omnis relatio realis requirat aliquod fundamentum accidentale distinctum in re ipsa, saltem ex natura rei, ab ipsa substantia. Multi enim ita sentire videntur. Et ratio esse potest quia relatio est accidens; ergo debet convenire substantiae medio accidente in quo fundetur. Patet consequentia, quia relatio, ut supra dictum est, non distinguitur a parte rei a suo fundamento proximo; ergo, ut sit accidens, oportet ut proxime fundetur in accidente; nam, si immediate conveniret substantiae, esset in re idem cum illa, et ita non esset accidens, sed substantia.

3. Et ideo D. Thomas, q. 8 de Potent., a. 2, ad 1, ait nullam relationem posse esse idem cum substantia quae est in genere, id est, cum substantia creata; et in IV cont. Gent., c. 14, versus finem, ait in creaturis relationes habere esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae, et inferius ait: *Relatio realiter substantiae adveniens, et postremum et imperfectissi-*

porque no sólo preexige el ser de la sustancia, sino también el ser de los otros accidentes que son causa de la relación. Luego, en opinión de Santo Tomás, la relación supone siempre en la sustancia otro accidente en el cual fundarse. Por eso, en I, q. 28, a. 2, ad 2, dice que, en las criaturas, previamente a la relación se supone siempre algo absoluto que es una realidad distinta de la relación misma, cosa que, de acuerdo con lo expuesto más arriba, no puede verificarse por razón del fundamento próximo solo; por tanto, se verifica al menos por razón de la sustancia, que es lo que principalmente pretende en ese pasaje Santo Tomás; luego entre la sustancia y la relación se da siempre algún otro fundamento, por razón del cual la relación pueda ser una realidad distinta de la sustancia. Se confirma por la autoridad de Aristóteles, lib. V de la *Metafísica,* donde, al enumerar los fundamentos de las relaciones, siempre pone alguno distinto de la sustancia, a saber, la cualidad, la acción, o algo semejante. Se confirma, en segundo lugar, porque de lo contrario las relaciones únicamente podrían fundarse y apoyarse en la materia, lo cual nos consta que es falso, sobre todo según la opinión común que niega la posibilidad de que se dé algún accidente en la materia prima sola.

Algunas relaciones pueden fundarse realmente en la sustancia de manera inmediata

4. Sin embargo, debe afirmarse que no es necesario que el fundamento próximo de la relación sea algún accidente o una realidad o modo real distinto *ex natura rei* del sujeto primero de la relación. Esta es la opinión común, según voy a exponer en seguida. La demuestro, en primer lugar, porque no hay ninguna causa o razón de esta necesidad. Pues los argumentos con que arriba hemos demostrado que la relación real exige un fundamento real no prueban que sea necesario que ese fundamento sea realmente distinto del sujeto. Porque, aun cuando en el sujeto se requiera una causa o razón real por la cual, una vez puesto el término, se siga la relación, no obstante, esa razón o causa puede ser la naturaleza intrínseca misma de tal sujeto y no una realidad o modo sobreañadido a ella. Pues, así como la cantidad, por sus características naturales y por su naturaleza,

mum esse habet; postremum quidem, quia non solum praeexigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium ex quibus causatur relatio. Ergo ex D. Thomae sententia semper relatio supponit in substantia aliud accidens in quo fundetur. Unde I, q. 28, a. 2, ad 2, ait in creaturis semper relationi supponi aliquid absolutum, quod est alia res ab ipsa relatione. Quod iuxta superius dicta non potest verificari ratione solius fundamenti proximi; ergo saltem ratione substantiae, quod ibi praecipue D. Thomas intendit; ergo inter substantiam et relationem semper intercedit aliquod aliud fundamentum, ratione cuius possit esse relatio alia res ab ipsa substantia. Et confirmatur ex Aristotele, V Metaph., ubi, enumerans fundamenta relationum, semper ponit aliquid a substantia distinctum, nempe qualitatem, actionem, vel aliquid huiusmodi. Confirmatur secundo, quia alias in sola materia possent fundari et inniti relationes, quod esse falsum constat, praecipue iuxta communem sententiam negantem posse in sola materia prima esse aliquod accidens.

Aliquae relationes possunt immediate in substantia fundari in re ipsa

4. Nihilominus dicendum est necessarium non esse ut fundamentum proximum relationis sit aliquod accidens, vel res aliqua aut modus realis ex natura rei distinctus a primo subiecto relationis. Haec est communis sententia, ut statim referam. Eam vero probo, primo, quia nulla est causa aut ratio huius necessitatis. Rationes enim quibus supra probatum est relationem realem requirere fundamentum reale, non probant necessarium esse ut illud fundamentum sit in re distinctum a subiecto. Quia, licet in subiecto requiratur realis causa vel ratio ob quam, posito termino, consequatur relatio, tamen illa ratio vel causa esse potest ipsa intrinseca natura talis subiecti, et non res aliqua vel modus ei superadditus. Cur enim, sicut quantitas ex sua naturali conditione et

posee razón suficiente para que de ella se sigan algunas relaciones, y lo mismo sucede con la cualidad, ¿por qué no podrá también la sustancia tener algo semejante por sí misma?

5. De ahí argumento, en segundo lugar, por inducción; en efecto, así como dos cantidades o dos blancuras se refieren realmente con una relación de semejanza o de igualdad, también dos sustancias se refieren por una relación de identidad específica; luego esta relación está en la sustancia sin un fundamento accidental que sea distinto de ella *ex natura rei.* La consecuencia es patente, ya porque una sustancia no es de la misma especie que otra por razón de algún accidente, sino por razón de su entidad y de su naturaleza propia; ya también porque, así como no media nada entre la blancura y la semejanza, tampoco media nada entre la naturaleza sustancial y la relación de identidad específica. El antecedente se toma de Santo Tomás, I, q. 28, a. 1, ad 2; lo sostiene expresamente Aristóteles, lib. V de la *Metafísica,* texto 15, donde opina de igual manera acerca de la identidad en la sustancia que a propósito de la semejanza en la cualidad, y de la igualdad en la cantidad. De ello se toma asimismo un argumento por paridad de razón; pues tan grande es la conveniencia entre dos sustancias como entre dos blancuras o cantidades; asimismo, igualmente grande es la proporción, porque pertenecen por igual al mismo orden; luego en la misma medida es una identidad específica la relación real en la sustancia que la semejanza y la igualdad en la cantidad y en la cualidad. Así lo enseñan frecuentemente los tomistas, Soncinas, lib. V *Metaph.,* q. 35; Iavello, lib. V *Metaph.,* q. 21.

6. *En qué se funda la relación de criatura.*— El otro ejemplo es el de la relación de creación, pues ésta (en opinión de todos) es real y predicamental, y a pesar de ello se funda inmediatamente en la sustancia. Así lo enseña de manera expresa Santo Tomás, *De Potentia,* q. 7, a. 9, ad 4, donde se expresa como sigue: *La criatura se refiere a Dios según su sustancia como según la causa de la relación; pero según la relación misma se refiere formalmente, de la manera que una cosa se dice semejante causalmente según la cualidad, y formalmente según la semejanza.* Lo mismo se toma del *De Potentia,* q. 3, a. 3; y de Cayetano, I, q. 45, a. 3; del Ferrariense, IV *cont. Gent.,* c. 14; de Soncinas, V *Metaph.,* q. 31; y

natura habet sufficientem rationem ob quam ad illam consequantur quaedam relationes, et similiter qualitas, non poterit etiam substantia simile quippiam habere per seipsam?

5. Unde argumentor secundo inductione, nam, sicut duae quantitates aut albedines referuntur realiter relatione similitudinis vel aequalitatis, ita duae substantiae, relatione identitatis specificae; ergo haec relatio inest substantiae absque accidentali fundamento, ex natura rei ab illa distincto. Patet consequentia, tum quia una substantia non est eiusdem speciei cum alia ratione alicuius accidentis, sed ratione suaemet entitatis et propriae naturae; tum etiam quia, sicut inter albedinem et similitudinem nihil mediat, ita neque inter substantialem naturam et relationem identitatis specificae. Antecedens vero sumitur ex D. Thoma, I, q. 28, a. 1, ad 2; et est expresse Aristotelis, V Metaph., text. 15, ubi eodem modo censet de identitate in substantia quo de similitudine in qualitate, et aequalitate in quantitate. Ex quo etiam sumitur argumentum a paritate rationis; nam tanta est convenientia inter duas substantias sicut inter duas albedines vel quantitates; item tanta est proportio, quia aeque sunt eiusdem ordinis; ergo tam est relatio realis identitas specifica in substantia, sicut similitudo et aequalitas in quantitate et qualitate. Et ita docent frequenter thomistae, Soncin., V Metaph., q. 35; Iavell., V Metaph., q. 21.

6. *Relatio creaturae in quo fundetur.*— Aliud exemplum est de relatione creationis; nam haec (ex sententia omnium) realis est et praedicamentalis, et tamen immediate fundatur in substantia. Quod docet expresse D. Thomas, q. 7 de Potent., a. 9, ad 4, ubi sic ait: *Creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam, sicut secundum causam relationis; secundum vero relationem ipsam formaliter, sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, secundum similitudinem formaliter.* Et idem sumitur ex q. 3 de Potent., a. 3; et ex Caiet., I, q. 45, a. 3; Ferrar., IV cont. Gent., c. 14; Soncin., V Metaph., q. 31; et Iavell., q. 21.

de Iavello, q. 21. Se pone de manifiesto por la razón, pues la sustancia es, en sí misma, término inmediato de la creación de Dios; luego se refiere inmediatamente a Dios por sí misma con relación de criatura. Se dirá que la creación pasiva es cierto modo *ex natura rei* distinto del término, en el cual puede fundarse próximamente dicha relación, y no inmediatamente en la sustancia. Respondo, en primer lugar, que, aun cuando se conceda todo, sin embargo no se da un accidente que sea fundamento de esa relación, ya que esa dependencia creativa no es un accidente, como dijimos arriba. En segundo lugar, aunque sea verdad que en esa dependencia puede fundarse cierta relación propia, con ello, empero, no se excluye el que la propia sustancia se refiera causal o fundamentalmente a Dios por sí misma, en cuanto la sustancia, por razón de su ser, exige esencialmente esa dependencia y es, por sí misma, término de ella.

7. Se confirma en el caso de la relación de filiación, la cual no puede fundarse en la generación activa o pasiva de tal manera que esté próximamente en ella; pues, una vez pasada la generación actual, permanece la relación de filiación. Tampoco puede fundarse en otro accidente, ya que no hay ninguno que sea causa suya; luego se funda en la sustancia misma. La razón es que la sustancia misma de la criatura, en cuanto es creable o generable por otra causa, es suficiente para que en ella pueda fundarse la relación, si ha sido creada o engendrada por tal causa.

8. *Qué accidente puede identificarse con la sustancia.*— A los argumentos en contra se responde, en virtud de lo dicho antes acerca de la división del ente en sustancia y accidente, que un accidente propio y físico no puede identificarse realmente por completo con la sustancia, pero el accidente predicamental puede a veces distinguirse sólo por razón razonada, como es manifiesto en el caso de la duración. Así, pues, hay que decir que las relaciones que se fundan próximamente en la sustancia no son accidentes físicos y en cuanto a su entidad, sino que solamente son accidentes predicamentales en cuanto a la figura y al modo de predicación, ya que según su razón formal caen fuera de la razón de sustancia, y por ello no hay inconveniente en que tales relaciones no se distingan de la sustancia en la realidad.

Et patet ratione, quia substantia secundum seipsam immediate terminat creationem Dei; ergo per seipsam immediate refertur ad Deum relatione creaturae. Dices creationem passivam esse modum quemdam ex natura rei distinctum a termino, in quo potest proxime fundari illa relatio, et non immediate in substantia. Respondeo primum, licet totum concedatur, nihilominus non dari aliquod accidens quod sit fundamentum illius relationis, quia illa dependentia creativa non est accidens, ut supra diximus. Deinde, licet verum sit in illa dependentia posse fundari propriam quamdam relationem, tamen ideo non excluditur quin ipsamet substantia per seipsam referatur causaliter seu fundamentaliter in Deum, quatenus illa ipsa, ratione sui esse, essentialiter postulat illam dependentiam et illam per seipsam terminat.

7. Et confirmatur in relatione filiationis, quae non potest ita fundari in generatione activa vel passiva, ut illi proxime insit, nam transacta actuali generatione permanet relatio filiationis. Nec potest fundari in alio accidente, quia nullum est quod sit causa eius; fundatur ergo in ipsamet substantia. Ratio autem est quia substantia ipsa creaturae, quatenus creabilis est vel generabilis ab alia causa, est sufficiens ut in ea possit fundari relatio, si a tali causa creata vel genita sit.

8. *Quodnam accidens possit esse idem cum substantia.*— Ad argumenta in contrarium respondetur, ex superius dictis de divisione entis in substantiam et accidens, proprium et physicum accidens non posse esse in re omnino idem cum substantia; accidens vero praedicamentale interdum posse sola ratione ratiocinata distingui, ut patet de duratione. Sic ergo dicendum est relationes quae proxime in substantia fundantur non esse accidentia physica et quoad entitatem suam, sed solum esse accidentia praedicamentalia quoad figuram et modum praedicationis, quia secundum rationem formalem suam sunt extra rationem substantiae, et ideo non est inconveniens quod tales relationes non distinguantur in re a substantia.

9. En cuanto a los testimonios de Santo Tomás que se citan en aquel lugar, persuaden probablemente que él opinó que la relación real se distingue de alguna manera *ex natura rei* del fundamento, y esa opinión es probable. Mas, como en el lib. IV *cont. Gent.* afirma que tal relación conviene a la sustancia mediante otro accidente, cosa que no puede ser verdad de manera universal, incluso suponiendo esa opinión, por eso considero probable que él habla de las relaciones que son accidentes en sentido físico y real, y quizá por este motivo la llama *relación que adviene realmente a la sustancia;* pues en dicho pasaje se expresa así, y por eso también pone ejemplos referentes a la semejanza y a la igualdad, y no a otras cosas. Con una orientación distinta, el Ferrariense expone que, cuando Santo Tomás afirma que la relación preexige en la sustancia el ser de otros accidentes, se entiende, o bien atendiendo a la realidad, o bien atendiendo al modo. Pero esta exposición es forzada y no puede adaptarse a todas estas relaciones, como es manifiesto en la relación de acto y potencia entre la materia y la forma, en la relación de unión sustancial y en otras semejantes. Al testimonio de Aristóteles se responde que más bien está en contra; y cómo deba entenderse la división de los fundamentos de la relación que él establece, lo explicaremos en la sección siguiente. En cuanto a la última confirmación, concedemos que varias relaciones pueden estar próximamente en la materia, como la relación de potencia, la relación de causa material, la relación de unión, la de criatura y otras semejantes. Y, sea lo que fuere de los accidentes físicos, acerca de estos que son predicamentales y sólo se distinguen por la razón, no hay inconveniente en que estén próximamente en la materia, como parece evidente de suyo.

La razón de fundamentalidad y su comparación con el fundamento

10. *Argumentos que demuestran que el fundamento y la razón de fundamentalidad se identifican.*— Pero, además, cabe preguntar, acerca del fundamento de la relación, si se identifica con la razón de fundamentalidad, o, en el caso de que sean diversos, cuál es la razón y necesidad de uno y otra. El motivo de duda está en que el fundamento de la relación no parece ser otra cosa que aquello mediante lo cual conviene la relación al sujeto; pero este mismo fundamento es la

9. Testimonia vero ibi citata ex D. Thom. probabiliter suadent illum sensisse relationem realem distingui aliquo modo ex natura rei a fundamento, quae est probabilis sententia. Quia vero, in IV cont. Gent., dicit talem relationem convenire substantiae medio alio accidente, quod non potest universaliter esse verum, etiam supposita illa sententia, ideo probabile mihi est ipsum loqui de relationibus quae physice et realiter accidentia sunt, et ideo fortasse eam vocat *relationem quae realiter substantiae advenit;* sic enim ibi loquitur, et ideo etiam exempla ponit in similitudine et aequalitate, non in aliis. Aliter Ferrar. exponit, cum D. Thomas ait relationem praeexigere in substantia esse aliorum accidentium, intelligi vel secundum rem, vel secundum modum. Sed hoc violentum est et non potest omnibus his relationibus accommodari, ut patet de relatione actus et potentiae inter materiam et formam, de relatione unionis substantialis, et similibus. Ad testimonium Aristotelis respondetur potius esse in contrarium; quomodo autem intelligenda sit divisio fundamentorum relationis ab ipso tradita, in sequenti sectione declarabimus. Ad ultimam vero confirmationem concedimus plures relationes posse esse proxime in materia, ut relatio potentiae, relatio causae materialis, relatio unionis, creaturae et similes. Et, quidquid sit de accidentibus physicis, de his praedicamentalibus et sola ratione distinctis, nullum est inconveniens esse proxime in materia, ut per se notum videtur.

De ratione fundandi et comparatione illius ad fundamentum

10. *Rationes probantes fundamentum et rationem fundandi idem esse.*— Ulterius vero inquiri potest circa relationis fundamentum an idem sit cum ratione fundandi, vel, si haec sint diversa, quae sit utriusque ratio et necessitas. Est autem causa dubitandi, quia fundamentum relationis nihil aliud esse videtur quam id quo mediante relatio convenit subiecto; sed hoc ipsum fundamentum est ratio fundandi seu recipiendi

razón de fundamentar o de recibir la relación; luego estas cosas no se distinguen. Además, porque, si aparte del fundamento fuera preciso que mediara otra razón de fundamentalidad, no habría ningún tope en la determinación de estos fundamentos o razones; porque no existe razón alguna para que sea doble más bien que triple o cuádruple; luego hay que detenerse en un fundamento único que, por su parte, sea la razón de fundamentalidad. Es más: según dijimos, tampoco es necesario que este fundamento sea siempre realmente distinto del sujeto de la relación, sino que algunas veces basta con que se distinga conceptualmente, pues se denomina sujeto en cuanto es aquello en lo que está la relación, y fundamento en cuanto posee una razón tal que de ella se sigue la relación, una vez puesto el término, o en cuanto la relación recibe de él su entidad.

11. *Razones que abonan lo contrario.*— Pero en contra está el que muchísimas veces los autores hablan de estas cosas como de cosas distintas, e indican que la razón de fundamentalidad es algo que se requiere en el fundamento mismo, o además del fundamento y el término, para que resulte la relación. Así, para la relación de paternidad es necesaria la acción generativa, la cual no es fundamento, puesto que la paternidad no recibe de ella su entidad, ya que la acción generativa se encuentra en el hijo engendrado, mientras que la paternidad está en el padre; luego ella es la razón de fundamentalidad. De manera semejante, aunque entre dos cosas blancas sea la blancura el fundamento de la semejanza, sin embargo se dice que la razón próxima de fundamentalidad es la unidad formal de una y otra blancura. Por eso, aun siendo innumerables los fundamentos de las relaciones, no obstante, Aristóteles reduce únicamente a tres capítulos las razones de fundamentalidad, como veremos en la sección siguiente; luego la razón de fundamentalidad es algo distinto del fundamento.

12. *Opinión del autor.*— En este punto puede darse alguna diversidad en el empleo de los términos, pues parece que los autores, a veces, confunden estos términos y los toman por uno mismo, mientras que en otras ocasiones los atribuyen a realidades diversas; por tanto, en primer lugar explicaremos la cuestión en sí misma, y luego acomodaremos el empleo de los términos. Pues bien, en toda relación real se requiere, por parte del sujeto, alguna realidad que por su naturaleza sea apta

relationem; ergo haec non distinguuntur. Item, quia, si praeter fundamentum oporteret aliam rationem fundandi intervenire, nullus esset terminus in his fundamentis vel rationibus assignandis; nulla est enim ratio cur magis sit duplex quam triplex, vel quadruplex; ergo sistendum est in unico fundamento, quod ipsum sit ratio fundandi. Immo, ut diximus, neque fundamentum hoc oportet semper esse re distinctum a subiecto relationis, sed ratione sufficit aliquando, nam subiectum dicitur quatenus est id cui inest relatio; fundamentum vero in quantum habet talem rationem ad quam relatio consequitur posito termino, vel in quantum ab illo habet relatio entitatem suam.

11. *Rationes oppositum suadentes.*— In contrarium vero est quia saepissime auctores de his ut de distinctis loquuntur, et indicant rationem fundandi esse aliquid requisitum in ipso fundamento, vel ultra fundamentum et terminum, ut relatio resultet. Ut ad relationem paternitatis necessaria est actio generandi, quae non est fundamentum, quia paternitas non habet ab illa entitatem suam, cum actio generandi sit in filio genito, paternitas vero sit in patre; est ergo ratio fundandi. Similiter, licet inter duo alba albedo sit fundamentum similitudinis, proxima tamen ratio fundandi dicitur esse unitas formalis utriusque albedinis. Unde, cum fundamenta relationum possint esse innumera, rationes tamen fundandi ad tria tantum capita ab Aristotele revocantur, ut sequenti sectione videbimus; est ergo ratio fundandi aliquid aliud a fundamento.

12. *Mens auctoris.*— In hac re potest esse nonnulla diversitas in usu vocum, nam apud auctores interdum hae voces confundi videntur et pro eadem sumi, interdum diversis rebus tribuuntur; explicabimus ergo prius quo modo res se habeat, et deinde usum vocum accommodabimus. In omni ergo relatione reali requiritur ex parte subiecti res aliqua, natura sua apta et accommodata ut fundare possit respectum ad aliud,

y acomodada para poder fundamentar la relación a otro, a fin de que la relación reciba próximamente de ella su entidad, del modo que hemos explicado. Por tanto, esta realidad se denomina en sentido propio fundamento de la relación, en cualquier género de relaciones. Pero en algunas relaciones acontece que, aparte de toda la entidad del sujeto y del fundamento, se requiere alguna otra condición que medie entre el fundamento y el término y en la realidad sea de alguna manera distinta de ellos, para que pueda resultar entre ellos la relación. De esta manera es necesaria la acción o la generación para la relación de agente o de padre, y quizá en idéntico sentido la materia presupone el modo de unión y la relación de unión. Pues, el que semejante condición sea absolutamente necesaria, puede explicarse fácilmente en el caso de la acción, porque, si Pedro y Pablo (que ahora son padre e hijo) hubiesen sido creados inmediatamente por Dios con todas las propiedades absolutas que ahora poseen, si entre ellos no hubiese mediado la acción de la generación y de la procedencia de uno a partir del otro, no habría surgido entre ellos la relación, ni sería posible que surgiese por potencia absoluta; mas ahora, sólo por haberse cumplido esa condición, resulta la relación inmediatamente; luego esa relación es absolutamente necesaria. Sin embargo, no es fundamento, entendiendo con esta palabra aquello en lo cual y por lo cual la relación posee próximamente su entidad. De ahí resultó que tal condición se denominó razón de fundamentar, ya porque no hay otro nombre especial para designarla, aparte de ese común con el que se la llama condición necesaria, ya porque esa condición se requiere como de manera última o próxima para que brote la relación. No obstante, en realidad no se denomina razón de fundamentar tan propiamente como condición necesaria, puesto que, en sentido propio, se llama razón de alguna cosa aquella que tiene sobre tal cosa algún influjo esencial, especialmente formal o eficiente según la realidad o según la razón; pero esta condición, en el caso presente, no tiene tal influjo sobre la relación de paternidad, puesto que se encuentra fuera del padre y no tiene ninguna causalidad propia sobre él; por tanto, es con mayor propiedad una condición necesaria.

13. Pero no es general en todas las relaciones el requerir unas condiciones semejantes, distintas *ex natura rei* de los fundamentos y los términos existentes en

ut ab illa proxime habeat relatio realitatem suam, eo modo quo declaravimus. Huiusmodi ergo res proprie appellatur fundamentum relationis in quocumque relationum genere. Contingit vero in aliquibus relationibus, ut praeter totam entitatem subiecti et fundamenti requiratur aliqua alia conditio medians inter fundamentum et terminum, et in re ipsa aliquo modo distincta ab ipsis, ut possit inter ea consurgere relatio. Atque hoc modo est necessaria actio vel generatio ad relationem agentis seu patris, et fortasse eodem modo materia supponit modum unionis ac relationem unionis. Quod enim huiusmodi conditio sit simpliciter necessaria, explicari facile potest in actione, nam, si Petrus et Paulus (qui nunc sunt pater et filius) essent immediate creati a Deo cum omnibus proprietatibus absolutis quas nunc habent, si inter eos non intervenisset actio generationis et processionis unius ab alio, non fuisset inter eos exorta relatio, nec de potentia absoluta fieri posset ut oriretur; nunc vero, adiuncta sola illa conditione, statim resultat relatio; ergo est illa conditio simpliciter necessaria. Et tamen non est fundamentum, per hanc vocem intelligendo illud in quo et a quo relatio proxime habet entitatem suam. Unde factum est ut talis conditio ratio fundandi appellata sit, vel quia non est aliud speciale nomen quo nominetur, praeter illud commune quo vocatur conditio necessaria, vel quia illa conditio est quasi ultimo seu proxime requisita, ut relatio pullulet. Re tamen vera non tam proprie dicitur ratio fundandi quam conditio necessaria, quia ratio alicuius rei proprie dicitur quae habet aliquem influxum per se in talem rem, praesertim formalem aut effectivum secundum rem vel rationem; haec vero conditio in praesenti non habet talem influxum in relationem paternitatis, cum sit extra ipsum patrem et nullam habeat in illum propriam causalitatem; est ergo magis proprie necessaria conditio.

13. Non est autem hoc generale in omnibus relationibus, ut requirant similes conditiones ex natura rei distinctas a fundamen-

acto, para surgir. Porque entre dos cosas blancas surge inmediatamente la relación de semejanza, cualquiera que sea el que las haya producido y donde quiera que existan, o cualesquiera que sean las otras características que tenga, y lo mismo ocurre con la relación de la ciencia a lo escible y con otras semejantes. Así, esta razón de fundamentalidad, aunque con este término la denominemos condición, no es necesaria en todas las relaciones. Es, empero, común a todos los fundamentos de relación el poseer alguna propiedad o característica natural por razón de la cual sean aptos para fundamentar la relación, y esa propiedad, con respecto a tal fundamento, puede llamarse razón de fundamentalidad de la relación. Así, por ejemplo, es natural para la ciencia creada el ser mensurable por el objeto escible, por razón del cual puede fundamentar la relación para con él. De modo semejante, a una forma determinada, por ejemplo, la blancura, le es natural el poseer una unidad formal tal como la que puede tener también otra forma de la misma especie; por tanto, ésta es la razón por la que tal forma puede fundamentar la relación de semejanza. Y asimismo de esta manera, en la relación de paternidad, o en la de cualquier agente creado, aparte de la acción misma hay que considerar necesariamente alguna razón de fundamentalidad que convenga de manera necesaria al fundamento mismo. En efecto, supongamos que tal fundamento es el mismo principio eficiente, ya sea próximo, ya sea principal; en este mismo principio debe considerarse alguna razón por la cual pueda ser fundamento de la relación, ya que en la acción divina *ad extra*, aunque en Dios haya un verdadero principio de eficiencia, sin embargo, en Dios no resulta una relación real, porque ese principio no es fundamento apto de esa relación, como diremos después. Luego, si el principio eficiente creado es un fundamento apto, es preciso señalar en él alguna razón intrínseca connatural, por la cual es, por su naturaleza, fundamento apto de una relación real; como, por ejemplo, que es principio ordenado esencialmente a la acción, o algo semejante, de lo cual trataremos más adelante.

14. Así, pues, en lo concerniente a la cuestión misma, es claro que en todo fundamento se da una razón esencial e intrínseca de fundamentalidad; es también claro que estas dos cosas no son distintas físicamente y en la realidad misma, pero

tis et terminis actu existentibus, ut consurgant. Nam inter duo alba statim consurgit relatio similitudinis, a quocumque facta sint, et ubicumque existant, aut quascumque alias conditiones habeant, et idem est de relatione scientiae ad scibile, et similibus. Et ita huiusmodi ratio fundandi, etiamsi hac voce illam conditionem appellemus, non est necessaria in omnibus relationibus. Omnibus autem fundamentis relationis commune est ut habeant aliquam naturalem proprietatem vel conditionem, ratione cuius apta sint ad fundandam relationem, quae proprietas respectu talis fundamenti potest appellari ratio fundandi relationem. Ut, verbi gratia, scientiae creatae naturale est ut sit mensurabilis ab obiecto scibili, ratione cuius potest fundare relationem ad illud. Similiter tali formae, verbi gratia, albedini, naturale est ut habeat talem unitatem formalem qualem habere etiam potest alia forma eiusdem speciei; haec ergo est ratio ob quam talis forma potest fundare relationem similitudinis. Atque hoc modo etiam in relatione paternitatis, vel cuiuslibet agentis creati, praeter actionem ipsam, consideranda necessario est aliqua ratio fundandi per se conveniens ipsi fundamento. Ponamus enim tale fundamentum esse ipsum principium efficiendi, sive proximum, sive principale; in hoc ipso principio aliqua ratio consideranda est ob quam esse possit relationis fundamentum, nam in divina actione ad extra, quamvis in Deo sit verum principium efficiendi, non tamen resultat in ipso Deo relatio realis, quia illud principium non est aptum fundamentum illius relationis, ut infra dicemus. Ergo, si principium efficiens creatum est aptum fundamentum, oportet ut in eo assignetur aliqua ratio intrinseca connaturalis ob quam est natura sua aptum fundamentum relationis realis, ut, verbi gratia, quod est principium per se ordinatum ad actionem, vel aliquid huiusmodi, de quo infra videbimus.

14. Sic igitur, quantum ad rem ipsam constat in omni fundamento intervenire rationem fundandi per se et intrinsecam; constat item haec duo physice et in re ipsa

metafísica o conceptualmente se distinguen para explicar las razones de las cosas, y de este modo pueden también denominarse con términos diversos. Sin embargo, por nuestra parte, para no dar la impresión de que multiplicamos las cosas, incluimos estas razones de fundamentalidad en los fundamentos. Por eso, algunos se expresan de tal modo que afirman que el fundamento, hablando en sentido formal, no es, por ejemplo, la cualidad en absoluto, sino la cualidad en cuanto una. Véase al Hispalense, *In I*, dist. 13, q. 1, a. 3, notab. 4. Empero, a la condición necesaria (cuando se da) la denominamos con este nombre común. Ahora se presentaba aquí la cuestión de la distinción de los fundamentos, o de las razones de fundamentalidad, que Aristóteles propone en el lib. V de la *Metafísica*, c. 15; no obstante, por exigir una exposición más prolija, acerca de ella redactaremos una sección propia, después de la siguiente.

SECCION VIII

TÉRMINO DE LA RELACIÓN PREDICAMENTAL

1. *La relación real exige un término real.*— Hay que decir, en primer lugar, que para la relación predicamental es necesario algún término real. La afirmación, tomada en general, es prácticamente común de todos, y puede inferirse con facilidad de la razón intrínseca de la relación. Pues, como su esencia consiste en referirse a otro según su ser esencial, en esto mismo va incluido el término; y, puesto que esta relación es predicamental y real, es necesario que su término sea real. Pero, al explicar las condiciones requeridas por parte del término para el ser de la relación y cómo concurre dicho término a la esencia de la relación, suelen tratarse muchos puntos que nosotros vamos a indicar y resolver brevemente.

Si se requiere un término existente en acto

2. *Motivo de duda.*— El primero es si el término de la relación real predicamental requiere un término real existente en acto. La razón de la dificultad está en que el orden real trascendental puede darse para con una cosa que no existe,

non esse distincta, metaphysice vero seu ratione distingui ad explicandas rerum rationes, et hoc modo posse etiam diversis vocibus denominari. Nos vero ne videamur res multiplicare, rationes has fundandi in fundamentis includimus. Unde quidam ita loquuntur ut dicant fundamentum, formaliter loquendo, non esse, verbi gratia, qualitatem absolute, sed qualitatem ut unam. Vide Hispalens., In I, dist. 13, q. 1, a. 3, notab. 4. At vero conditionem necessariam (quando intercedit), hoc communi nomine appellamus. Iam vero occurrebat hic quaestio de distinctione fundamentorum aut rationum fundandi, ab Aristotele tradita in V Metaph., c. 15; tamen, quia prolixiorem sermonem postulat, de illa instituemus propriam sectionem, post sequentem.

SECTIO VIII

DE TERMINO PRAEDICAMENTALIS RELATIONIS

1. *Relatio realis terminum exigit realem.*— Dicendum imprimis est ad relationem praedicamentalem necessarium esse aliquem terminum realem. Haec assertio in communi sumpta fere est communis omnium, et facile colligi potest ex intrinseca ratione relationis. Cum enim essentia eius sit ad aliud se habere secundum suum esse essentiale, in hoc ipso includitur terminus; cumque relatio haec praedicamentalis et realis sit, terminum eius realem esse necesse est. Sed in explicandis conditionibus requisitis ex parte termini ad esse relationis et quomodo huiusmodi terminus ad essentiam relationis concurrat, multa tractari solent, quae a nobis breviter indicanda et expedienda sunt.

An requiratur terminus actu existens

2. *Dubitandi ratio.*— Primum est an terminus relationis realis praedicamentalis requirat terminum realem actu existentem. Et ratio difficultatis est quia ordo realis transcendentalis potest esse ad rem quae non existit, immo et ad id quod non est verum

e incluso para con aquello que no es un ente verdadero, sino de razón, como se ha dicho arriba; ¿qué tiene, pues, la relación predicamental, para no poder referirse a un término semejante? Se confirma y explica, porque la ciencia se refiere por igual a lo escible cuando éste no existe que cuando existe, ya que la ciencia abstrae de los singulares y de la existencia. Además, el productor se refiere a lo producible, según atestigua Aristóteles, lib. V de la *Metafísica;* pero lo producible en cuanto tal no requiere la existencia. Asimismo, la imagen, los fantasmas y otras cosas semejantes representan por igual una cosa existente y una no existente, y la blancura existente es tan semejante en esencia a otra blancura posible como a una existente, puesto que tiene con ella la misma conveniencia en su naturaleza y esencia. De manera análoga, el efecto de la causa final depende igualmente del fin existente que del no existente. Por último, la razón *a priori* puede ser que ni por parte de la relación ni por parte del término o de la función terminativa parece necesaria esta existencia actual del término. Lo primero es manifiesto, ya que la relación recibe su entidad del fundamento; luego, por su parte, éste basta para la existencia de la relación. Lo segundo es patente, porque el ser término en acto sólo expresa una denominación extrínseca derivada de la referencia de otro a la cosa de la que se dice que es término; luego tal denominación puede afectar a una cosa no existente, en cuanto de ella depende.

3. *Opinión de algunos.*— Sigue esta opinión Gregorio, *In I,* dist. 28, q. 23, el cual añade asimismo que, también en sentido inverso, el no-ente puede referirse realmente al ente; porque piensa que las cosas relativas reales siempre son mutuas, fundamento que es falso, según veremos después. Y el mismo consiguiente que infiere es muy improbable; en efecto, ¿cómo puede entenderse que lo que es nada en acto se refiera con una relación real, o de qué manera puede un accidente existir sin sujeto real? Por último, no hay nada real en acto a no ser que exista en acto; luego tampoco la relación puede ser real en acto, si no pertenece a una cosa existente en acto, ya que no puede existir de otro modo, a no ser que también subsista. Por tanto, acerca del correlativo real, que pueda ser un no-ente, es improbable dicha opinión, como es patente también por las dos secciones anteriores; pero con respecto al término es menos improbable.

ens, sed ens rationis, ut supra dictum est; quid ergo habet relatio praedicamentalis, cur non possit similem terminum respicere? Et confirmatur ac declaratur, nam scientia perinde respicit scibile quando illud non existit ac quando existit, quia scientia abstrahit a singularibus et ab existentia. Item productivum refertur ad producibile, teste Aristotele, V Metaph.; producibile autem ut sic non requirit existentiam. Item imago, et phantasma, et similia, aeque repraesentant rem existentem et non existentem, et albedo existens tam est similis in essentia alteri albedini possibili sicut existenti, nam eamdem convenientiam habet cum illa in natura et essentia. Similiter effectus causae finalis aeque pendet a fine existente et non existente. Ratio denique a priori esse potest quia nec ex parte relationis, nec ex parte termini seu ex munere terminandi videtur necessaria haec actualis existentia termini. Primum patet, quia relatio habet entitatem suam a fundamento; ergo ex parte eius illud sufficit ad existentiam relationis. Secundum patet, quia terminare actu solum dicit denominationem extrinsecam ex habitudine alterius ad rem quae terminare dicitur; ergo talis denominatio potest cadere in rem non existentem, quantum est ex parte eius.

3. *Aliquorum opinio.*— Atque hanc opinionem sequitur Gregor., In I, dist. 28, q. 23, qui etiam addit etiam e converso non ens posse referri realiter ad ens; putat enim relativa realia semper esse mutua, quod fundamentum falsum est, ut infra videbimus. Et ipsum consequens quod infert valde est improbabile; qui enim intelligi potest ut quod nihil est actu referatur relatione reali, aut quomodo potest accidens existere sine subiecto reali? Denique nihil est reale actu, nisi actu existat; ergo nec relatio potest esse realis actu nisi sit rei actu existentis, quia non potest aliter existere nisi etiam subsistat. Itaque, de correlativo reali quod possit esse non ens, improbabilis est illa opinio, ut patet etiam ex duabus sectionibus praecedentibus; de termino vero minus improbabilis est.

Demostración de que se requiere un término existente en acto

4. Sin embargo, hay que decir que para la relación predicamental es necesario un término real y que exista realmente. Esta es la opinión común, tanto de los filósofos y de los intérpretes de Aristóteles, en los *Praedicam.,* c. sobre el "en orden a algo", y en el lib. V de la *Metafísica,* c. 15, como de los teólogos, según resulta manifiesto por Santo Tomás, I, q. 13, a. 7, donde afirma que todas las relaciones que se dan entre el ente y el no-ente son de razón, porque las elabora la razón al aprehender al no-ente como un extremo. El mismo, en la q. 28, a. 1, ad 2, y en II *cont. Gent.,* c. 12, razón 3.ª, y en *De Potentia,* q. 3, a. 3, ad 5, donde cita a Avicena, lib. III de su *Metafísica,* c. último. Igual opinan todos los tomistas, Cayetano y el Ferrariense, en los lugares citados; Soncinas, V *Metaph.,* q. 27; Capréolo, *In I,* dist. 7, q. 2, y más extensamente en las dist. 13 y 20; Escoto y otros, *In I,* dist. 13; y Maironis, dist. 29, q. 6 y 8, el cual, sin embargo, emplea cierta distinción; porque afirma que la relación fundamental puede darse para con el no-ente, pero no la relación formal. Y por esta última entiende la relación predicamental, y él mismo se explica de esta manera, por lo cual coincide abiertamente con la afirmación establecida. En cambio, no declara lo que entiende por relación fundamental; y si entiende —como parece— alguna relación trascendental, su opinión no me desagrada. Pues ya hemos demostrado anteriormente que las relaciones reales trascendentales pueden darse para con términos no sólo no existentes, sino también que no sean entes reales según su esencia. También demuestran esto suficientemente los argumentos de Gregorio, ya que la potencia que está esencial y primariamente ordenada al acto tiene, sin duda, una ordenación trascendental a él, incluso cuando es posible y todavía no existente. También la ciencia tiene relación con lo escible, lo cual, hablando en absoluto, no sólo no existe necesariamente, sino que además es algo universal que abstrae de los singulares y que no puede existir de esa manera.

5. *Se exponen algunos argumentos con los que suele demostrarse la afirmación.*— Por ello no es fácil aducir unas razones convincentes que demuestren la

Terminum actu existentem requiri ostenditur

4. Nihilominus dicendum est ad relationem praedicamentalem necessarium esse terminum realem et realiter existentem. Haec est sententia communis, tam philosophorum et interpretum Aristotelis in Praedicamentis, c. *ad aliquid,* et in V Metaph., c. 15, quam theologorum, ut patet ex D. Thoma, I, q. 13, a. 7, ubi ait relationes omnes quae sunt inter ens et non ens esse rationis, quia eas format ratio apprehendens non ens tamquam quoddam extremum. Idem q. 28, a. 1, ad 2, et II cont. Gent., c. 12, rat. 3, et q. 3 de Potentia, a. 3, ad 5, ubi adducit Avicennam, III suae Metaph., c. ult. Et idem sentiunt omnes thomistae, Caiet. et Ferrar., citatis locis; Soncin., V Metaph., q. 27; Capreol., In I, dist. 7, q. 2, et latius dist. 13 et 20; Scot. et alii, In I, dist. 13; et Mairon., dist. 29, q. 6, et 8, qui tamen quadam distinctione utitur; ait enim relationem fundamentalem posse esse ad non ens, non vero relationem formalem. Per hanc vero posteriorem intelligit relationem praedicamentalem, atque ita ipse se explicat, in quo aperte consentit assertioni positae. Quid vero per relationem fundamentalem intelligat, non declarat; si autem (ut apparet) respectum aliquem transcendentalem intelligit, mihi non displicet eius sententia. Iam enim supra ostendimus relationes reales transcendentales esse posse ad terminos non solum non existentes, verum etiam qui non sint entia realia secundum essentiam. Et hoc etiam satis probant argumenta Gregorii, nam potentia quae per se primo ordinata est ad actum sine dubio habet transcendentalem ordinem ad illum, etiam possibilem et nondum existentem. Scientia etiam habet relationem ad scibile, quod, per se loquendo, non solum non necessario existit, verum etiam est quid universale abstrahens a singularibus, quod eo modo existere non potest.

5. *Nonnullae rationes quibus probari solet assertio expenduntur.*— Quapropter non est facile rationes convincentes adducere

afirmación establecida, en el caso de las relaciones predicamentales; pues, las que suelen alegarse comúnmente, parecen tener igual validez acerca de las trascendentales, como, por ejemplo, que ningún ente real puede estar ordenado al no-ente. Asimismo, que de lo contrario también podría estar ordenado al ente de razón, lo cual es contradictorio, puesto que el ente de razón depende de la ficción del entendimiento. Además, porque la relación es como un nexo entre los extremos; luego no puede ser real si no se da entre extremos reales. Estos argumentos y otros semejantes, si son eficaces, tendrían aplicación en las relaciones trascendentales. Pero está claro que en ellas no tienen fuerza, ya que no hay contradicción en que un ente real tenga un orden trascendental para con un no-ente en acto. En primer lugar, porque la potencia puede tener ordenación al ente posible, aunque no se refiera a él según su posibilidad sola, sino en orden al acto, pero de suerte que la referencia misma de la potencia sea anterior e independiente de la existencia actual del acto o del objeto. De manera semejante, el no-ente, en cuanto puede pensarse, también puede ser término de una referencia trascendental del pensamiento o de la ciencia para con él; y de ese modo el no-ente, aunque de suyo parezca inepto para ser término de una referencia real, sin embargo, en cuanto sobre él puede ejercerse alguna acción, también la acción misma, o el hábito o la potencia, que son principios ordenados a esa acción, pueden expresar una referencia trascendental a una cosa que no existe. Y por una razón parecida es posible que un acto del entendimiento diga una relación trascendental a algún ente de razón, a saber, porque ese ente puede ser objeto suficiente de tal acto. Por ello, para semejante referencia no sólo no obsta que el ente de razón sea algo fingido por el entendimiento, sino que, además, en esto se funda dicha referencia trascendental.

6. Mas con ese argumento se prueba legítimamente que ninguna otra cosa puede tener referencias trascendentales a los entes de razón, aparte de los mismos actos de la mente con que esos entes de razón se piensan o se fingen, incluyendo bajo ellos algunos actos de la imaginación en cuanto mediante ellos pueden fingirse y representarse entes imaginarios e imposibles. Lo mismo ocurrirá con los actos

quae assertionem positam probent in relationibus praedicamentalibus; nam quae communiter afferri solent videntur aeque procedere de transcendentalibus, ut, videlicet, quod nullum ens reale potest esse ordinatum ad non ens. Item, quia alias etiam posset esse ordinatum ad ens rationis, quod repugnat, cum ens rationis pendeat ex fictione intellectus. Item, quia relatio est quasi nexus inter extrema; ergo non potest esse realis nisi inter extrema realia Quae rationes et similes, si efficaces sunt, locum habent in respectibus transcendentalibus. Constat autem in eis non habere vim, quia non repugnat ens reale habere transcendentalem ordinem ad non ens actu. Primum, quia potentia potest habere ordinem ad ens possibile, quamvis non respiciat illud secundum solam possibilitatem eius, sed in ordine ad actum, ita tamen ut habitudo ipsa potentiae prior sit et independens ab actuali existentia actus vel obiecti. Similiter non ens, quatenus cogitari potest, terminare etiam potest habitudinem transcendentalem cogitationis vel scientiae ad ipsum; atque ita non ens, quamvis ex se videatur ineptum ut sit terminus realis habitudinis, tamen, quatenus aliqua actio circa illum exerceri potest, etiam actio ipsa vel habitus aut potentia, quae sunt principia ordinata ad illam actionem, possunt dicere habitudinem transcendentalem ad rem quae non est. Atque ob similem rationem potest actus aliquis intellectus respectum transcendentalem dicere ad aliquod ens rationis, quia, nimirum, illud potest esse sufficiens obiectum talis actus. Et ideo ad huiusmodi habitudinem non solum non obstat quod ens rationis sit quid fictum ab intellectu, verum etiam in hoc ipso fundatur illa transcendentalis habitudo.

6. Recte vero probatur illa ratione nullas alias res posse habere transcendentales habitudines ad entia rationis, praeter ipsosmet actus mentis quibus ipsa entia rationis cogitantur aut finguntur, sub quibus comprehendo actus aliquos imaginationis quatenus per illos fingi possunt et repraesentari entia imaginaria et impossibilia. Et idem erit

de la voluntad, en cuanto pueden versar sobre los entes de razón; o, si es verdadera la opinión de Escoto, de que mediante ellos pueden elaborarse entes de razón. Por último, esto puede ampliarse, a su manera, a los hábitos proporcionados a estos actos, en cuanto dicen un orden esencial a los mismos objetos. Por consiguiente, en todos éstos se encuentra la referencia indicada, por razón del orden trascendental al objeto; en cambio, las otras cosas que no pueden tener por objeto entes de razón, no pueden tener una referencia real y trascendental a ellos. Porque, según hemos demostrado antes, la referencia trascendental se da siempre según alguna función real que se reduzca activa o pasivamente a algún género de causa; pero sobre el ente de razón no puede ejercerse ninguna función real, a no ser en cuanto se toma como objeto. Finalmente, la relación predicamental no es en sentido propio un nexo o unión, sino sólo una como tendencia que solamente puede tener por término extrínseco otra cosa, y así, por este capítulo, no hay contradicción en que se dé entre el ente y el no-ente. En consecuencia, de igual manera que estos argumentos se resuelven en el caso de las relaciones trascendentales, así también parece que pueden resolverse en el de las predicamentales.

7. *Argumento persuasivo de la afirmación.*— Debe buscarse, pues, alguna razón propia que tenga especial validez a propósito de las relaciones predicamentales. En primer lugar, podemos argumentar a partir de los principios admitidos acerca de estas relaciones, a saber: que la relación y el término se dan en simultaneidad temporal; que, eliminando el correlativo o el término, queda eliminada la relación, y que, puesto el término —si el fundamento se presupone ya—, surge la relación; porque todo esto se ha tomado de Aristóteles y de la opinión común, mientras que todos aquellos suponen la existencia real del término, ya que incluyen la coexistencia de los extremos, la cual supone la existencia de ambos. Pero la razón propia debe tomarse de lo que se ha dicho anteriormente sobre el ser y la esencia de esta relación, a saber, que consiste en una pura referencia y no tiene otro cometido en la naturaleza, por lo cual no es pretendida de por sí, sino que es meramente resultante, como algo que adviene a las cosas aparte de todo

de actibus voluntatis, quatenus versari possunt circa entia rationis; aut, si vera est opinio Scoti, quod per eos fieri possunt entia rationis. Denique id etiam suo modo extendi potest ad habitus proportionatos his actibus, quatenus dicunt per se ordinem ad eadem obiecta. In his ergo omnibus reperitur haec habitudo, propter transcendentalem ordinem ad obiectum; aliae vero res, quae non possunt habere pro obiectis entia rationis, non possunt habere habitudinem realem et transcendentalem ad illa. Quia, ut supra ostendimus, habitudo transcendentalis semper est secundum aliquod munus reale quod active vel passive ad aliquod genus causae reducatur; circa ens autem rationis nullum munus reale exerceri potest, nisi in quantum sumitur in ratione obiecti. Denique relatio praedicamentalis non est proprie nexus aut unio, sed solum velut tendentia quaedam, quae potest solum extrinsece terminari ad aliud, et ideo ex hac parte non repugnat esse entis ad non ens. Sicut ergo hae rationes solvuntur in relationibus transcendentalibus, ita videntur solvi posse in praedicamentalibus.

7. *Ratio assertionem convincens.*— Quaerenda est ergo aliqua propria ratio quae specialiter procedat de relationibus praedicamentalibus. Et primo quidem argumentari possumus ex principiis receptis de his relationibus, nimirum, quod relatio et terminus sunt simul tempore et quod ablato correlativo seu termino aufertur relatio, et quod posito termino, si iam supponitur fundamentum, consurgit relatio; haec enim omnia sumpta sunt ex Aristotele et communi sententia; omnia vero illa supponunt realem existentiam termini, nam includunt coexistentiam extremorum, quae supponit utriusque existentiam. Ratio vero propria sumenda est ex iis quae superius dicta sunt de esse et essentia huius relationis, nimirum, quod consistit in puro respectu, neque aliud munus habet in natura, et ideo non est per se intenta, sed mere resultans, tamquam

aquello que les conviene de suyo y por intención de la naturaleza. Pues, de la naturaleza así explicada de esta relación se infiere abiertamente que, en cuanto tal, no existe a no ser que se suponga la coexistencia del fundamento y del término, coexistencia de la cual resulta dicha relación; ya porque no posee el modo de producción de las cosas naturales, ya también porque sólo por este motivo puede tener razón de accidente, pues las otras referencias que pueden darse para con el no-ente son esenciales y pertenecen a los predicamentos de aquellas cosas cuyas diferencias esenciales son. Este argumento tiene alguna eficacia, incluso en opinión de aquellos que sostienen que esta relación es algún modo realmente distinto del fundamento y del término; porque éstos se aplican fácilmente el razonamiento que se acaba de hacer; sólo les resulta difícil dar razón de tal entidad o modo distinto. En cambio, en nuestra opinión, puede hacerse más apremiante, porque, si la relación predicamental no es en la realidad otra cosa que el mismo fundamento, en cuanto accidentalmente confiere una denominación relativa, entonces no puede conferirla en la realidad si no coexiste el término; pues toda otra denominación, o será enteramente absoluta y esencial, y, en consecuencia, a lo sumo será relativa en sentido trascendental, o no será una denominación tomada de las cosas solas, sino de la comparación de nuestra razón. Consiguientemente, por esta causa, para la relación predicamental es siempre necesario un término real y que exista realmente.

Se refutan los argumentos de la opinión contraria

8. Por lo que hace a los argumentos de la opinión contraria, si se examinan con atención, sólo tienen validez en el caso de la relación trascendental; pero ya se ha explicado suficientemente la diferencia entre ésta y la relación predicamental. Por eso, al último argumento se responde que para la relación predicamental se requiere un término real por la naturaleza y el modo de tal relación, que sólo consiste en una pura referencia nacida de la coexistencia de los extremos. Por tanto, aunque sea verdad que la misma terminación actual no pone nada en el

quid accidens rebus praeter omne id quod ex se[1] et ex intentione naturae illis convenit. Ex natura enim huius relationis sic explicata plane colligitur illam ut sic non esse, nisi supponatur fundamenti et termini coexistentia, ex qua ipsa resultat: tum quia non habet rerum naturalium modum productionis; tum etiam quia solum hac ratione potest habere rationem accidentis, nam alii respectus qui possunt esse ad non entia sunt essentiales et pertinent ad praedicamenta earum rerum quarum sunt essentiales differentiae. Quae ratio habet aliquam efficaciam, etiam in eorum sententia qui putant hanc relationem esse aliquem modum in re distinctum a fundamento et termino; hi enim facile sibi accommodant hunc discursum factum; solum illis difficile est rationem talis entitatis aut modi distincti reddere. In nostra vero sententia magis urgeri potest, quia, si relatio praedicamentalis in re non est aliud nisi ipsummet fundamentum, ut accidentaliter dans denominationem relativam, ergo non potest in re ipsa dare illam, nisi coexistente termino; nam omnis alia denominatio aut erit omnino absoluta et essentialis, et consequenter ad summum erit respectiva transcendentaliter, aut non erit denominatio ex solis ipsis rebus sumpta, sed ex comparatione nostrae rationis. Ob hanc ergo causam, ad relationem praedicamentalem necessarius semper est terminus realis et realiter existens.

Rationes contrariae sententiae dissolvuntur

8. Argumenta vero oppositae sententiae, si attente considerentur, solum procedunt de respectu transcendentali; iam vero est sufficienter declarata differentia inter illum et relationem praedicamentalem. Unde ad ultimam rationem respondetur terminum realem requiri ad relationem praedicamentalem ex natura et modo talis relationis, quae solum consistit in puro respectu orto ex coexistentia extremorum. Unde, licet verum sit ipsam actualem terminationem nihil ponere

[1] En algunas ediciones se encuentra un *est* entre *se* y *et,* que creemos estorba al sentido de la frase. (N. de los EE.)

término, sin embargo, necesariamente supondrá en él la entidad proporcionada, para que, de su posición y de la posición del término, pueda surgir la relación, y para que la misma relación tenga una especie de objeto al cual pueda referirse. En consecuencia, así como hemos dicho —acerca del fundamento— que en él pueden distinguirse conceptualmente la cosa que es fundamento de la relación y la razón o aptitud para fundamentar, de igual manera cabe distinguir —por parte del término— la realidad o forma del término y la razón de terminar que se da en esa forma. Y ahora apuntaba en este lugar la cuestión de saber de qué clase debe ser esta forma y razón de terminar, y, sobre todo, si es absoluta o relativa. Mas, como dicha cuestión es más extensa y supone muchos puntos que se han de tratar en la sección siguiente, por eso se examinará a continuación de ella.

De lo dicho se deduce en qué sentido debe pertenecer el término a la esencia de la relación

9. *Opinión de algunos.— Parecer de otros.*— Por la solución anterior y por su razón puede comprenderse, en primer lugar, que este término real pertenece de alguna manera a la esencia de la relación, aunque en esto exista alguna diversidad entre los autores, diversidad que afecta más al modo de expresarse que a la realidad. Porque algunos niegan en absoluto que el término pertenezca a la esencia de la relación; así Francisco Maironis, *In I,* dist. 19, q. 5; en parte opina lo mismo Soncinas, V *Metaph.,* q. 33; y Cayetano, en *Praedicabil.,* capítulo sobre la especie. La razón puede ser que el término se encuentra por completo fuera de la relación misma y es una realidad distinta de ella; luego no puede pertenecer a su esencia; pues lo que pertenece a la esencia es por completo intrínseco y se identifica con la realidad a cuya esencia pertenece. Otros, en cambio, afirman que el término pertenece a la esencia de la relación; ésta es la opinión común de los peripatéticos, según cita arriba Cayetano, y Nifo, lib. V *Metaph.,* disp. XVI. La razón está en que todo el ser de la relación consiste en ser-para el término; luego el término pertenece a la esencia de la relación.

10. *Opinión del autor.*— Sin embargo, apenas cabe discrepancia en la realidad —como he dicho—, puesto que el término no es una parte intrínseca ni un género

in termino, tamen necessario supponet entitatem in illo accommodatam ut ex positione eius cum termino possit insurgere relatio, et ut ipsa relatio habeat quasi obiectum in quod possit respicere. Unde, sicut de fundamento diximus posse in eo secundum rationem distingui rem quae fundat relationem et rationem seu aptitudinem fundandi, ita ex parte termini distingui potest res seu forma termini et ratio terminandi quae est in tali forma. Iam vero sese hoc loco insinuabat quaestio qualisnam esse debet haec forma et ratio terminandi, et praesertim an sit absoluta vel respectiva. Sed quia haec quaestio prolixior est et multa supponit tractanda sectione sequenti, ideo post illam disputabitur.

Quomodo terminus sit de essentia relationis, ex dictis educitur

9. *Aliquorum opinio.— Aliorum sententia.*— Ex praedicta vero resolutione et eius ratione intelligi potest primo huiusmodi terminum realem esse aliquo modo de essentia relationis, quamquam in hoc sit nonnulla diversitas inter auctores, quae magis est in modo loquendi quam in re. Quidam enim absolute negant terminum esse de essentia relationis, ut Francisc. Maironis, In I, dist. 19, q. 5; quod ex parte etiam sentit Soncin., V Metaph., q. 33; et Caiet., in Praedicabil., c. de Specie. Et ratio esse potest quia terminus est omnino extra ipsam relationem, et res ab illa condistincta; ergo non potest esse de essentia eius, nam quod est de essentia est omnino intrinsecum et idem cum re de cuius essentia existit. Alii vero dicunt terminum esse de essentia relationis. Quae est communis peripateticorum sententia, ut supra Caietanus refert, et Niphus, lib. V Metaph., disp. XVI. Et ratio est quia totum esse relationis est esse ad terminum; ergo terminus est de essentia relationis.

10. *Sententia auctoris.*— Verumtamen vix potest esse dissensio in re, ut dixi, nam terminus non est intrinseca pars, nec genus aut differentia intrinseca relationis; unde non

o diferencia intrínseca de la relación, y por ello no puede pertenecer a su esencia en el sentido indicado, siendo éste un punto en el que todos coinciden. Además, es cierto que la relación predicamental, en cuanto tal, no existe si no es refiriéndose y tendiendo al término, y que su esencia consiste en esto. En consecuencia, desde este punto de vista puede decirse que incluye de alguna manera el término en su esencia, ya que no puede desligarse de él ni concebirse según su razón propia sin que el término vaya implicado en tal concepto. En este sentido se expresaron todos los antiguos, los cuales, por este motivo, no tanto dicen que el término pertenece a la esencia cuanto que pertenece al concepto quiditativo de la relación, cosa que también admiten Cayetano y Soncinas.

11. *Lo relativo predicamental no puede definirse sino por orden al término.*— Estos infieren acertadamente que la relación, según su razón propia, no puede definirse sin que el término de la relación se ponga en la definición, porque una cosa debe definirse tal como debe ser esencialmente; pero la esencia de la relación es tal que no puede desligarse del término; luego tampoco puede desligarse del término la definición; por tanto, necesariamente debe incluir en sí misma el término. En esto no piensa rectamente Maironis, antes citado, pues parece decir que la relación puede definirse sin añadir el término, en lo cual discrepa también de Escoto, como se pone de manifiesto por el mismo, *In I*, dist. 30. Pero debe observarse atentamente que nosotros hemos hablado siempre del término de la relación y no del correlativo, para prescindir de la cuestión de si el correlativo mismo es término, cuestión que trataremos más adelante, y allí también se verá si esto puede extenderse asimismo al correlativo en cuanto tal, aunque no sea un término formal; y en ese lugar resolveremos también la dificultad que aquí sale al paso, a ver si el término es conceptualmente anterior a la relación, y cómo los correlativos pueden existir simultáneamente en el pensamiento y en la definición sin que se cometa un círculo vicioso.

12. *Cómo se refieren al término las relaciones trascendentales.*— En último lugar, debe observarse que esta doctrina es de alguna manera general incluso para las relaciones trascendentales; porque también ellas, y las formas o entidades a cuya esencia pertenecen, no pueden definirse adecuada y esencialmente sin adición

potest esse de essentia eius in dicto sensu, et in hoc omnes conveniunt. Certum deinde est relationem praedicamentalem, ut talis est, non esse nisi respiciendo et tendendo ad terminum, et in hoc consistere essentiam eius. Unde sub ea ratione dici potest includere aliquo modo terminum in sua essentia, quia non potest absolvi ab illo neque secundum propriam rationem concipi, quin in tali conceptu terminus includatur. Et hoc sensu locuti sunt omnes antiqui, qui propterea non tam dicunt terminum esse de essentia quam esse de conceptu quidditativo relationis; quod etiam admittunt Caietanus et Soncinas.

11. *Relativum praedicamentale nequit nisi per ordinem ad terminum definiri.*— Qui merito inferunt relationem secundum propriam rationem definiri non posse, quin terminus relationis in definitione ponatur, nam res sicut esse essentialiter, ita definiri debet; sed essentia relationis talis est ut non possit absolvi a termino; ergo nec definitio potest a termino absolvi; ergo debet necessario includere in se terminum. Et in hoc non recte sentit Maironis supra, nam videtur dicere posse relationem definiri sine additione termini, in quo etiam ab Scoto dissentit, ut patet ex eodem, In I, dist. 30. Sed est attente observandum semper nos esse locutos de termino relationis, non de correlativo, ut abstrahamus ab illa quaestione an ipsum correlativum sit terminus, quam infra tractabimus, et ibi etiam videbimus an hoc possit etiam extendi ad correlativum ut sic, etiamsi non sit formalis terminus; et ibi etiam solvemus difficultatem hic occurrentem, an terminus sit prius cognitione quam relatio, et quomodo correlativa possint esse simul cognitione et definitione non committendo circulum.

12. *Transcendentales respectus, ut respiciant terminum.*— Ultimo observandum est doctrinam hanc aliquo modo generalem esse ad respectus etiam transcendentales; nam etiam illi, et formae vel entitates de quarum essentia sunt, non possunt adaequate et essentialiter definiri absque additione

de esa realidad a la que se refieren, la cual, en ese aspecto, puede denominarse término. Pero existe la diferencia de que la relación predicamental, en virtud de su razón peculiar y propia, requiere un término existente en acto, tanto para resultar de él en su género como para referirse a él bajo la razón precisiva de término; en cambio, la relación trascendental ni resulta del término, hablando en sentido propio, ni se refiere a él bajo la razón precisiva de término, sino añadiendo siempre alguna otra razón de objeto, o de causa, o de otra cosa semejante. Y así, de alguna manera, la referencia al término, sobre todo al existente, es más intrínseca y formal en la relación predicamental que en la relación trascendental.

La relación no puede permanecer sin el término, ni siquiera de potencia absoluta

13. En segundo lugar, se resuelve la cuestión de si la dependencia de la relación con respecto a la existencia de su término es tan grande que no sólo la requiera por su naturaleza, sino que ni siquiera pueda conservarse sin ella por potencia absoluta. Porque esto parece difícil de creer, pues, como esas cosas son distintas —según suponemos— y el fundamento no compone intrínsecamente la relación ni tiene un influjo real sobre ella, no puede aducirse ninguna razón suficiente por la que Dios no pueda conservar la relación sin el término. Sin embargo, hay que decir que la relación predicamental en cuanto tal no puede conservarse por ninguna potencia sin su término actual. Así lo enseñan casi todos los tratadistas. La razón está en que en el mismo efecto formal de la relación va implicado de algún modo el término real y actual. Pero se ha demostrado antes que la relación no puede conservarse en la naturaleza sin ejercer en acto su efecto formal; luego la relación no puede conservarse en acto sin su término actual. La consecuencia es patente, ya que el efecto formal no puede conservarse sin todas las cosas que se requieren propia y esencialmente para él. La mayor es manifiesta, porque el efecto formal de la relación es referir en acto al término; pero en este efecto va incluido el término mismo, así como el movimiento o la acción no puede existir sin término propio, por ser una vía actual para él.

illius rei quam respiciunt, quae sub ea ratione terminus dici potest. Differentia vero est quod relatio praedicamentalis ex peculiari et propria ratione sua requirit terminum actu existentem, tum ut ex illo in suo genere resultet, tum ut illum respiciat sub praecisa ratione termini; relatio vero transcendentalis nec resultat ex termino, proprie loquendo, nec illum respicit sub praecisa ratione termini, sed adiuncta semper aliqua alia ratione obiecti, aut causae, vel alterius similis. Atque ita est aliquo modo magis intrinseca et formalis habitudo ad terminum, praesertim existentem, in relatione praedicamentali quam in respectu transcendentali.

Etiam de potentia absoluta non posse relationem manere sine termino

13. Secundo resolvitur quaestio an tanta sit dependentia relationis ab existentia sui termini ut non solum ex natura rei illam requirat, verum etiam de potentia absoluta non possit conservari sine illa. Videtur enim hoc creditu difficile, nam, cum illae sint res distinctae, ut supponimus, et fundamentum non componat intrinsece relationem neque habeat realem influxum in illam, nulla reddi potest sufficiens ratio ob quam non possit Deus sine termino relationem conservare. Nihilominus tamen dicendum est non posse per ullam potentiam conservari relationem praedicamentalem ut sic sine suo actuali termino. Ita docent fere omnes scriptores. Ratio autem est quia in ipso effectu formali relationis involvitur aliquo modo terminus realis et actualis. Ostensum est autem supra non posse relationem conservari in rerum natura, quin actu exerceat suum effectum formalem; ergo non potest relatio actu conservari sine suo termino actuali. Patet consequentia, quia non potest effectus formalis conservari sine omnibus per se et essentialiter requisitis ad illum. Maior vero patet, quia formalis effectus relationis est actu referre ad terminum; in hoc autem effectu includitur ipse terminus. Sicut motus aut actio non potest esse sine termino proprio, eo quod sit actualis via ad illum.

14. Esto es mucho más fácil de entender en nuestra opinión, a saber, que la relación no es una realidad o un modo real distinto del fundamento y añadido a él, sino que es la misma entidad del fundamento, que, en cuanto tal, denomina al sujeto. En efecto, siendo puramente relativa esa denominación, sólo consiste en cierta referencia nacida de la coexistencia del término; por eso no es sorprendente que tal entidad del fundamento no pueda conferir en manera alguna tal denominación, a no ser una vez puesta la coexistencia del término. Así se resuelve con facilidad el motivo de dudar en contra. Porque en este caso no interviene ninguna entidad que Dios no pueda conservar sin otra realmente distinta, ya que puede conservar toda la entidad del fundamento sin el término, pero no puede conservar esa entidad bajo una determinada razón y denominación, puesto que, según ella, incluye el término mismo; e incluso en la realidad no añade nada distinto, aparte de la coexistencia del término.

SECCION IX

Distinción que debe darse necesariamente entre el fundamento y el término

1. Esta cuestión también se resuelve fácilmente por lo dicho hasta ahora. Pues algunos consideran necesaria entre ellos la distinción real, como Soncinas, V *Metaph.*, q. 29, que da a entender que debe ser una distinción absoluta, de suerte que no basta con que se distingan como el todo y la parte. Se funda principalmente en que, de lo contrario, un todo continuo se referiría con infinitas relaciones reales de diversas proporciones de mayor desigualdad a las infinitas partes proporcionales, lo cual es inconveniente. Por eso Santo Tomás, II *cont. Gent.*, c. 12, razón 3.ª, demuestra con un argumento semejante que una cantidad no puede referirse con relación real a otra cantidad mayor posible, pues en otro caso tendría simultáneamente infinitas relaciones, ya que los números o las cantidades mayores pueden multiplicarse hasta el infinito.

4. Estque hoc longe facilius ad intelligendum in nostra sententia, scilicet, quod relatio non sit res aut modus realis distinctus a fundamento et ei additus, sed sit ipsamet entitas fundamenti, ut sic denominans subiectum. Nam, cum illa denominatio sit pure respectiva, tantum consistit in quadam habitudine orta ex coexistentia termini; ideo mirum non est quod talis entitas fundamenti conferre nullo modo possit denominationem illam, nisi posita coexistentia termini. Et ita facile solvitur ratio dubitandi in contrarium. Nulla enim hic intervenit entitas quam Deus non possit conservare sine alia realiter distincta; nam totam entitatem fundamenti potest conservare sine termino; non tamen potest conservare illam entitatem sub tali ratione et denominatione, quia secundum illam involvit ipsum terminum; immo in re ipsa nihil distinctum addit, praeter coexistentiam termini.

SECTIO IX

Quae distinctio necessaria sit inter fundamentum et terminum

1. Haec quaestio etiam expeditur facile ex hactenus dictis. Quidam enim existimant necessariam esse inter illa distinctionem realem, ut Soncin., V Metaph., q. 29, et significat debere esse omnimodam distinctionem, ita ut non sufficiat distingui tamquam totum et partem. Fundatur praecipue quia alias totum continuum referretur infinitis relationibus realibus diversarum proportionum maioris inaequalitatis ad infinitas partes proportionales, quod est inconveniens. Unde simili argumento probat D. Thomas, II cont. Gent., c. 12, rat. 3, non posse unam quantitatem referri relatione reali ad quantitatem maiorem possibilem, quia alias haberet simul relationes infinitas, cum numeri vel quantitates maiores possint in infinitum multiplicari.

2. Otros, en cambio, piensan que no es necesaria ninguna distinción real, cosa que puede verse sobre todo en la relación de identidad de una cosa consigo misma. Porque un ente es idéntico a sí mismo de manera tan propia y real, y sin ficción del entendimiento, como es diverso de otro o semejante a otro; luego esa relación es tan real como la otra. Esto es lo que opinan algunos, sobre todo, si acontece que un mismo fundamento se da en diversos sujetos; por ejemplo, si una misma blancura estuviese en dos hombres, afirman que se relacionen entre sí con una semejanza real, porque el fundamento se distingue del término que termina, aunque no se distinga de la misma razón de terminar. Así opina Escoto, *In I*, dist. 31, y en el *Quodl.*, q. 6.

Solución

3. Hay que decir, empero, que para la relación real es necesario que el fundamento y el término considerado formalmente se distingan en la realidad. Esta es la opinión de Santo Tomás, I, q. 42, a. 4, ad 3, donde por este motivo niega que la igualdad entre las personas divinas sea una relación real; también niega que una cosa pueda referirse a sí misma con relación real; y esto es lo que siguen todos los tomistas. Y el que se requiera alguna distinción real entre los correlativos reales es prácticamente un principio evidente en metafísica. Porque los correlativos se consideran como opuestos realmente; pero una cosa no se opone a sí misma; luego es preciso que los correlativos se distingan de alguna manera en la realidad. Por ello es también necesario que las relaciones reales opuestas sean de algún modo distintas en la realidad, ya por razón de la oposición, ya también porque cada relación es realmente idéntica con su extremo, como se ha demostrado arriba; luego, si los extremos son distintos, también lo son las relaciones. En consecuencia, si el término de la relación es una relación opuesta, de aquí se concluye suficientemente que la relación y el término deben ser distintos en la realidad. Y si el término formal de la relación es alguna forma absoluta, se concluye asimismo que deben distinguirse realmente. Porque ese término formal no puede ser sino fundamento de la relación opuesta, como diré más adelante; pero tan necesario es que

2. Alii vero putant nullam distinctionem in re esse necessariam, quod maxime videri potest in relatione identitatis eiusdem ad seipsum. Quia tam proprie et a parte rei sine fictione intellectus est aliquod ens idem sibi, sicut est diversum ab alio vel simile alteri; ergo tam est illa relatio realis, sicut alia. Atque hoc maxime opinantur aliqui, si contingat idem fundamentum esse in diversis subiectis; ut, verbi gratia, si eadem albedo esset in duobus hominibus, aiunt referri inter se similitudine reali, quia fundamentum distinguitur a termino qui terminat, etiamsi non distinguatur ab ipsa ratione terminandi. Et hoc sentit Scot., In I, dist. 31, et in Quodl., q. 6.

Resolutio

3. Dicendum vero est ad relationem realem necessarium esse ut fundamentum et terminus formaliter sumptus in re ipsa distinguantur. Haec est sententia D. Thomae, I, q. 42, a. 4, ad 3, ubi propter hanc causam negat aequalitatem inter divinas personas esse relationem realem; negat etiam idem referri ad seipsum relatione reali. Et hoc sequuntur omnes thomistae. Et quod requiratur aliqua distinctio in re inter correlativa realia est fere principium per se notum in metaphysica. Nam correlativa censentur realiter opposita; non opponitur autem idem sibi ipsi; oportet ergo ut correlativa in re aliquo modo distinguantur. Unde necesse etiam est relationes reales oppositas esse in re aliquo modo distinctas, tum propter oppositionem, tum etiam quia unaquaeque relatio in re est idem cum suo extremo, ut supra ostensum est; ergo, si extrema sint distincta, etiam relationes. Quocirca, si relationis terminus est relatio opposita, hinc satis concluditur relationem et terminum debere in re esse distincta. Si vero formalis terminus relationis est aliqua forma absoluta, etiam concluditur debere in re distingui. Quia talis formalis terminus non potest esse nisi fundamentum oppositae relationis, ut infra dicam; sed non minus necesse est fundamentum unius relationis di-

el fundamento de una relación se distinga de la relación opuesta como que se distingan las mismas relaciones opuestas; luego. Se prueba la menor, porque la relación y el fundamento se identifican en la realidad; luego, en la medida en que una relación se distingue de la relación opuesta, en esa misma medida se distinguen el fundamento de una relación y su opuesta; luego también se distingue por igual del fundamento de la relación opuesta. Además, porque no sólo las relaciones, sino también los extremos o sujetos de las relaciones deben ser distintos en la realidad, ya que no es posible entender una referencia real y verdadera entre cosas que no se distinguen en la realidad, porque toda referencia, según resulta claro por el término mismo, exige extremos; pero los extremos implican pluralidad y, consecuentemente, alguna distinción real. Por último, esto se encuentra contenido en la misma definición de los relativos, porque deben ser para otro. Y si los sujetos de las relaciones opuestas deben ser distintos entre sí, esto es sumamente verdadero acerca de los sujetos o fundamentos próximos en los que están próximamente las relaciones, ya que les confieren próxima y esencialmente sus referencias propias y formales; luego esta distinción se requiere en grado sumo entre los fundamentos mismos de las relaciones opuestas y, en consecuencia, también entre las relaciones mismas, y, por último, entre la relación y el término.

De qué grado es preciso que sea la distinción antedicha

4. Mas puede dudarse sobre el grado que debe tener esta distinción. Sin embargo, brevemente, estimo que no es necesario que sea igual en todos los casos, sino que debe apreciarse en conformidad con la naturaleza de los fundamentos y el modo de las relaciones. Pues muchas veces esta distinción debe ser real y suposital, como sucede en la relación de padre e hijo; porque, como tales relaciones se fundan en el origen real de un supuesto, y un supuesto no puede originarse realmente sino de otro supuesto, por eso dicha relación requiere una distinción de supuestos reales. De manera semejante, la relación de identidad específica requiere una distinción real de naturalezas sustanciales y, en consecuencia, también de supuestos, prescindiendo de los milagros. Lo mismo sucede, guardando la de-

stingui a relatione opposita, quam relationes ipsas oppositas; ergo. Probatur minor, quia relatio et fundamentum sunt in re idem; ergo quantum relatio distinguitur a relatione opposita, tantum in re distinguitur fundamentum unius relationis ab eius opposita; ergo aeque etiam distinguitur a fundamento relationis oppositae. Item, quia non solum relationes, sed etiam extrema seu subiecta relationum debent esse in re distincta, quia non potest intelligi realis et vera habitudo inter ea quae in re non distinguuntur, quia omnis habitudo, ut ex termino ipso constat, postulat extrema; extrema vero includunt pluralitatem et consequenter aliquam distinctionem rei. Denique in ipsa definitione relativorum hoc continetur, quia debent esse ad aliud. Si autem subiecta relationum oppositarum debent esse inter se distincta, maxime id verum habet de subiectis seu fundamentis proximis quibus relationes proxime insunt; nam illis proxime per se conferunt suas proprias et formales habitudines; ergo distinctio haec maxime requiritur inter ipsa fundamenta oppositarum relationum, et consequenter etiam inter relationes ipsas, ac denique relationem et terminum.

Quantam oporteat esse distinctionem praedictam

4. Quanta vero debeat esse haec distinctio dubitari potest. Breviter tamen censeo non esse necessariam aequalem in omnibus, sed iuxta naturam fundamentorum et modum relationum pensandum id esse. Saepe enim haec distinctio debet esse realis et suppositalis, ut in relatione patris et filii; nam, quia tales relationes fundantur in reali processione unius suppositi, et non potest unum suppositum realiter procedere nisi ab alio supposito, ideo talis relatio requirit distinctionem realium suppositorum. Et similiter relatio specificae identitatis requirit realem distinctionem naturarum substantialium, et consequenter etiam suppositorum, seclusis miraculis. Et idem est, proportione servata,

bida proporción, en la relación de igualdad o en la de semejanza, ya que exigen la distinción real de unas formas determinadas y, consecuentemente, también una distinción *ex natura rei* entre los sujetos. En cambio, juzgo que para algunas relaciones basta la distinción modal; pues, así como se da una verdadera eficiencia o emanación entre la realidad y el modo, igualmente puede darse una verdadera relación Asimismo, porque la distinción modal es una verdadera distinción y resulta suficiente para la oposición o referencia por la cual es necesaria la distinción entre la relación y el término.

5. Ahora bien, puede dudarse si basta la distinción entre el todo y las partes, por causa del argumento de Soncinas sobre la infinidad de relaciones. Por eso cabría decir que, aun cuando la distinción entre el todo y la parte, en cuanto de alguna manera es real, sea mayor que la distinción modal, no obstante, en cuanto los extremos no son tan distintos, sino que en uno está incluido el otro, es menos suficiente para fundamentar una relación real. Pero esto es difícil de creer, en primer lugar, porque en absoluto esa distinción existe verdaderamente en la realidad y es mayor que la modal. Además, porque la causa material o la formal parecen referirse realmente a su efecto, que es el compuesto mismo, del cual, empero, sólo se distinguen como la parte del todo. También porque dos mitades de un mismo continuo parecen referirse entre sí con una relación real de igualdad, puesto que en la realidad se distinguen verdaderamente, y no como lo incluyente y lo incluido, sino como distintas; y, si estuviesen solamente contiguas, se referirían con una relación real; pero la unión por continuidad no puede impedir esta relación, ya que hay mayor unión entre una realidad y un modo, o entre la materia y la forma, porque la unión no elimina toda distinción. Y en el caso de que esas mitades se relacionen entre sí con una relación real, lo mismo sucederá con las mitades de éstas comparadas entre sí, y de esa manera se sigue también una infinidad de relaciones. Y no parece que haya inconveniente alguno en que de esta manera se den en el continuo infinitas relaciones, así como hay infinitos puntos o partes, puesto que las relaciones no añaden nada real a los fundamentos mismos.

de relatione aequalitatis vel similitudinis; requirunt enim distinctionem realem talium formarum, et consequenter etiam subiectorum, ex natura rei. Ad aliquas vero relationes existimo sufficere distinctionem modalem; nam, sicut est vera efficientia aut emanatio inter rem et modum, ita etiam potest esse vera relatio. Item quia distinctio modalis vera distinctio est et sufficit ad oppositionem vel habitudinem propter quam necessaria est distinctio inter relationem et terminum.

5. An vero sufficiat distinctio inter totum et partes, dubitari potest propter argumentum Soncinatis de infinitate relationum. Unde dici posset quod, licet distinctio inter totum et partem, quatenus aliquo modo realis est, sit maior quam modalis distinctio, tamen, quatenus extrema non sunt ita condistincta, sed in uno aliud includitur, minus sufficere ad fundandam relationem realem. Sed difficile hoc creditu est, primo, quia simpliciter illa distinctio est vere in re et est maior quam modalis. Item, quia causa materialis vel formalis videntur realiter referri ad suum effectum, qui est compositum ipsum, a quo tamen non distinguuntur nisi sicut pars a toto. Item, quia duae medietates eiusdem continui videntur inter se referri relatione reali aequalitatis; nam in re vere distinguuntur, et non ut includens et inclusum, sed ut condistinctae, et si essent contiguae tantum, referrentur relatione reali; unio autem per continuationem non potest hanc relationem impedire; maior enim est unio inter rem et modum aut inter materiam et formam, quia unio non tollit omnem distinctionem. Quod si illae medietates inter se referuntur relatione reali, idem erit de earum medietatibus inter se comparatis, et ita etiam sequitur infinitas relationum. Neque videtur esse ullum inconveniens quod in continuo ita sint infinitae relationes, sicut sunt infinita puncta vel partes, cum relationes nihil rei addant ipsis fundamentis.

Solución de los argumentos

6. *Una cosa se refiere a sí misma con una relación sólo de razón.— Si dos cosas que son blancas con una misma blancura son relativas por una relación real de semejanza.—* Con esto, pues, se ha dado respuesta suficiente a la primera opinión. En cuanto a la segunda, se niega que la identidad de una cosa consigo misma sea una relación real, sino únicamente de razón. Y la afirmación de que una cosa es idéntica a sí misma sin relación de razón, o es falsa, ya que resulta necesaria la comparación del entendimiento, por la cual una cosa se compara a sí misma como si fuesen dos extremos; o, por lo menos, si se prescinde de esta comparación, en la realidad sólo existe la cosa misma y la negación de distinción, que es lo único que esta identidad puede añadir a la cosa, como hemos visto anteriormente, en la disp. VIII. Lo mismo juzgo acerca de la semejanza propia entre dos cosas blancas, si tuviesen una blancura numéricamente idéntica, porque la conveniencia que tendrían en la blancura sería más bien identidad en una forma numéricamente idéntica. Para que esto se entienda mejor, podemos distinguir en ese caso la conveniencia en la forma de blancura, o en la unión con la misma forma; la primera conveniencia es cierta identidad, y por ello no es una relación real; la segunda, en cambio, puede ser una semejanza y relación, pues, aunque la forma sea idéntica, la unión con diversos sujetos es necesariamente diversa, por lo cual, en lo concerniente a ella, hay suficiente distinción para que pueda fundamentarse la semejanza o la relación real. Por ejemplo, si dos humanidades estuviesen unidas al Verbo divino, no parece caber duda de que serían verdaderamente semejantes en la unión hipostática, la cual no sería en ellas numéricamente idéntica, sino distinta, y por ello, en ese aspecto, podrían referirse con una relación real. Pero de ahí no puede tomarse un argumento para las relaciones divinas en cuanto son término (para expresarnos a nuestro modo) de una idéntica esencia de Dios, ya que no son término mediante la unión, sino por identidad simplicísima.

Solutio argumentorum

6. *Idem ad seipsum rationis tantum relatione refertur.— Duo alba eadem albedine, an relativa per realem relationem similitudinis.—* Per haec ergo satis responsum est priori sententiae. Ad posteriorem vero negatur identitatem eiusdem ad seipsum esse relationem realem, sed rationis tantum. Quod autem res dicatur eadem sibi sine relatione rationis, vel falsum est, quia necessaria est comparatio intellectus qua eadem ad seipsam ita comparatur ac si essent duo extrema; vel certe, si secludatur haec comparatio, in re solum est res ipsa et negatio distinctionis, quam solam potest addere haec identitas ipsa rei, ut supra, disp. VIII, visum est. Atque idem censeo de propria similitudine inter duo subiecta alba, si eamdem numero haberent albedinem, quia convenientia illa quam in albedine haberent potius esset identitas in eadem numerica forma. Quod ut magis intelligatur, distinguere ibi possumus convenientiam in forma albedinis, vel in unione ad eamdem formam; prior convenientia est identitas quaedam, et ideo non est relatio realis; posterior vero potest esse similitudo et relatio, quia, licet forma sit eadem, unio ad diversa subiecta necessario est diversa, et ideo quantum ad illam est sufficiens distinctio ut similitudo vel relatio realis fundari possit. Ut si duae humanitates essent unitae Verbo divino, non videtur dubium quin essent vere similes in unione hypostatica, quae non esset in eis eadem numero, sed distincta, ideoque possent sub ea ratione referri relatione reali. Non potest vero hinc argumentum sumi ad relationes divinas prout terminantes (ut nostro modo loquamur) eamdem essentiam Dei, quia non terminant per unionem, sed per simplicissimam identitatem.

SECCION X

¿ES CORRECTA LA DIVISIÓN ARISTOTÉLICA EN TRES GÉNEROS DE RELACIONES, BASADA EN UN TRIPLE FUNDAMENTO?

1. En esta sección hay que examinar la doctrina de Aristóteles, lib. V de la *Metafísica*, c. 15, donde, tratando del "en orden a algo", lo reduce todo a tres géneros de relativos, géneros que distingue según un triple fundamento o razón fundamentadora de la relación.

Se expone la división y la doctrina de Aristóteles

2. *Qué relaciones coloca Aristóteles en el primer género.—* En el primer género establece las relaciones de las que dice que se fundan en la unidad o en la multitud, y después subdivide ese género en varias especies; porque afirma que en la unidad se fundamenta la igualdad, la semejanza y, en general, la identidad de aquellas cosas *cuya sustancia es una sola.* Pues se denominan semejantes las cosas que tienen una sola cualidad; iguales, las que tienen una cantidad, e idénticas las que tienen una sustancia, lo cual puede entenderse, bien en sentido propio y riguroso a propósito de la sustancia, bien en sentido general acerca de la esencia, punto que veremos después. Pero afirma que en el número se fundamentan todas las relaciones que de alguna manera se denominan según la cantidad y se apartan de la unidad, como son todas las proporciones entre números desiguales, ya se expresen de manera indefinida o general, como excedente, múltiple, etc., ya de manera definida, como doble, triple, etc. Por eso, aunque estas relaciones puedan darse también entre las cantidades continuas, no obstante se dice que se fundamentan en el número, en cuanto exigen diversidad en la cantidad. Y por una razón idéntica pertenecen al mismo fundamento todas las relaciones de desemejanza, distinción y otras parecidas, ya que de alguna manera se fundamentan en el número; porque aquí la unidad y el número no se toman rigurosamente por la cantidad, sino en sentido más general. Pues hay que tener en cuenta que Aristóteles siempre habla de estos relativos en plural, puesto que, hablando con toda

SECTIO X

AN TRIA RELATIONUM GENERA TRIPLICI FUNDAMENTO RECTE FUERINT AB ARISTOTELI DISTINCTA

1. In hac sectione examinanda est doctrina Aristotelis, lib. V Metaph., c. 15, ubi, agens de *ad aliquid,* ad tria genera relativorum omnia refert, quae distinguit ex triplici fundamento seu ratione fundandi relationem.

Partitio et doctrina Aristotelis proponitur

2. *Quas relationes in primo genere collocet Aristoteles.—* In primo genere constituit eas relationes quas dicit fundari in unitate vel multitudine, quod postea subdividit in varias species; nam in unitate ait fundari aequalitatem, similitudinem, et in universum identitatem eorum *quorum una est substantia.* Nam similia dicuntur quae habent unam qualitatem; aequalia, quae habent unam quantitatem; eadem vero, quae habent unam substantiam, quod potest intelligi vel proprie et in rigore de substantia, vel generatim de essentia, quod infra videbimus. In numero vero ait fundari omnes relationes quae aliquo modo secundum quantitatem dicuntur et ab unitate recedunt, ut sunt omnes proportiones inter numeros inaequales, sive illae indefinite seu generatim significentur, ut excedens, multiplex, etc.; sive definite, ut duplum, triplum, etc. Unde, licet hae relationes inveniri etiam possint inter quantitates continuas, tamen dicuntur fundari in numero, quatenus requirunt diversitatem in quantitate. Atque eadem ratione ad idem fundamentum pertinent relationes omnes dissimilitudinis, distinctionis, et similes, quia in numero aliquo modo fundantur; hic enim non sumuntur in rigore unitas et numerus pro quantitate, sed generalius. Illud enim est considerandum, Aristotelem semper loqui de his relativis in

propiedad, las dos relaciones opuestas de este género son las que en el fundamento exigen el número o alguna unidad de varias cosas (ya que esta unidad debe entenderse así). Por eso, si hablamos de las relaciones una por una, cada una requiere un fundamento, no que sea absolutamente un número, sino que con otro componga un número o posea unidad.

3. *Qué relaciones se encuentran en el segundo género.*— En el segundo género incluye Aristóteles los entes relativos que se fundamentan en la potencia activa y pasiva, o en sus acciones, y después lo subdivide en varias especies, que toma en parte, bien del hecho de que las relaciones se fundamentan en la sola potencia, abstrayendo de la acción, bien en cuanto está sometida a la acción. Y aduce como ejemplos lo que es capaz de calentar y lo que es capaz de ser calentado, lo que calienta y lo que ha sido calentado; y en estos ejemplos conviene advertir dos cosas: una es que, cuando Aristóteles pone una relación real entre la potencia y lo posible, nunca habla del efecto posible tomado objetivamente, como parece que entendió Gregorio, citado más atrás, el cual infería de este ejemplo de Aristóteles que se dan relaciones reales a términos no existentes, sino posibles; pero Aristóteles habla claramente de la potencia pasiva o del sujeto capaz de ser calentado, como explica con estas palabras: *Y, en una palabra, lo activo con respecto a lo pasivo;* y después: *Las cosas activas y las pasivas se denominan por la potencia activa y la pasiva y por las acciones de las potencias, como lo que es capaz de calentar con respecto a lo que es capaz de ser calentado.* De aquí hay que considerar, en segundo lugar, que el término real de la relación de potencia activa en cuanto tal, abstrayendo de la acción, es distinto del término de la potencia activa en cuanto está sometida a la acción, es decir, en cuanto término del agente; porque el primer término es potencia pasiva y, por lo demás, no puede ser un término real, mientras que el segundo es el efecto mismo, en cuanto ya fluye de la potencia agente. Pero añade además Aristóteles que esta relación que se funda en la potencia sometida a la acción varía según las diversas diferencias de tiempo; pues una se funda en la acción presente, como la relación de edificador, de calentador, etc.; otra, en la acción pretérita, como la relación de padre, y otra en la

plurali, quia, propriissime loquendo, ambae relationes oppositae huius generis sunt quae requirunt in fundamento aut numerum aut aliquam unitatem plurium (ita enim est haec unitas intelligenda). Unde, si de singulis relationibus loquamur, unaquaeque requirit fundamentum, non quod simpliciter sit numerus, sed quod cum alio componat numerum vel habeat unitatem.

3. *Quae relationes sint in secundo genere.*— In secundo genere ponit Aristoteles ea relativa quae fundantur in potentia agendi et patiendi vel in actionibus earum, quod subinde distinguit in varias species, quas partim sumit, vel ex eo quod relationes fundantur in sola potentia abstrahendo ab actione, vel ut subest actioni. Et adhibet exempla, ut calefactivum et calefactibile, calefaciens et calefactum. In quibus oportet duo advertere: unum est, cum Aristoteles ponit relationem realem inter potentiam et possibile, nunquam loqui de effectu possibili obiective sumpto, ut videtur intellexisse Gregorius in superioribus citatus, qui ex hoc exemplo Aristotelis colligebat dari relationes reales ad terminos non existentes, sed possibiles; Aristoteles autem aperte loquitur de potentia passiva seu subiecto calefactibili, ut declarat his verbis: *Et uno nomine, activum ad passivum;* et infra: *Activa autem et passiva, ex potentia activa et passiva potentiarumque actionibus dicuntur, ut calefactivum ad calefactibile.* Hinc secundo considerandum est alium esse terminum realem relationis potentiae activae ut sic abstrahendo ab actione, a termino potentiae activae, ut subest actioni, seu ut facientis; nam prior terminus est potentia passiva et alioqui non potest esse terminus realis; posterior vero est ipse effectus ut iam fluens a potentia agente. Rursus vero addit Aristoteles hanc relationem quae fundatur in potentia sub actione variari iuxta varias temporis differentias; alia enim fundatur in praesenti actione, ut relatio aedificantis, calefacientis, etc., alia in actione praeterita, ut relatio patris; et alia in actio-

acción futura, *como lo que ha de hacer* (dice) *con respecto a lo que ha de ser hecho,* lo cual encierra una dificultad que se ha de tratar más adelante.

4. *Qué relaciones se encuentran en el tercer género.*— En el tercer género pone Aristóteles las relaciones que denomina de mensurable a medida, como son —dice— la relación de la ciencia a lo escible, la del entendimiento a lo inteligible, la de la mirada a lo visible. Pero señala una diferencia digna de tenerse en cuenta (que ocasiona graves cuestiones) entre este género y los dos anteriores, porque en los primeros —afirma— ambos relativos se denominan "en orden a algo", *ya que eso mismo que cada cosa es, se dice que es en orden a otro, y no porque lo otro sea en orden a ello mismo;* por el contrario, en el tercer género, aunque uno de los relativos se denomine "en orden a algo", porque verdaderamente se refiere a otra cosa, en cambio, el otro correspondiente a él no se denomina "en orden a otro" porque se refiera verdaderamente a otra cosa, sino porque la otra cosa se refiere a él. Así, la ciencia y lo escible, aunque se denominen "en orden a otro", se denominan, empero, de diverso modo; pues la ciencia se llama así porque verdaderamente se refiere a otra cosa; pero lo escible no, sino sólo porque la ciencia se refiere a él; y lo mismo ocurre con el entendimiento, lo inteligible y otras cosas semejantes. Esta diferencia no la demuestra Aristóteles por ningún procedimiento, sino que la da como evidente.

Si la división se ha establecido convenientemente

5. *Razones que originan dificultad.— Primera.*— Esta es la división y la doctrina de Aristóteles. Acerca de ella se ofrecen para su aclaración dos puntos principalmente, en los cuales se abordarán varias dificultades. El primero es si cada uno de los miembros de esa división se ha señalado de modo conveniente. El segundo, si dicha división es adecuada a la relación predicamental, de suerte que abarque suficientemente todo su ámbito. El motivo de duda en torno a la primera parte es, en primer lugar, que las relaciones del primer género no parecen reales; luego. Se demuestra el antecedente, primero, en cuanto a las relaciones de unidad, porque la unidad en que se fundan no es real, sino únicamente de razón; por

ne futura, *ut quod facturum est* (inquit) *ad id quod faciendum,* quod habet difficultatem infra tractandam.

4. *Quae relationes sint in tertio genere.*— In tertio genere ponit Aristoteles relationes quas vocat mensurabilis ad mensuram, ut sunt (inquit) relatio scientiae ad scibile, intellectus ad intelligibile, aspectus ad spectabile. Assignat autem notandum discrimen (quod gravibus quaestionibus occasionem praebet) inter hoc genus et duo priora, quia in prioribus (inquit) utrumque relativum dicitur ad aliquid, *quia idipsum quod unumquodque est, ad aliud dicitur, et non quia aliud ad ipsum* [1], at vero in tertio genere, licet unum relativorum dicatur ad aliquid quia vere est ad aliud, alterum vero quod illi correspondet non dicitur ad aliud quia vere sit ad aliud, sed quia aliud est ad ipsum. Ut scientia et scibile, quamvis ad aliud dicantur, tamen diverso modo; nam scientia sic dicitur quia vere est ad aliud; scibile vero minime, sed solum quia scientia est ad ipsum; idemque est de intellectu, intelligibili et similibus. Quam differentiam nulla ratione probat Aristoteles, sed ut manifestam tradit.

Sitne divisio convenienter data

5. *Quae rationes ingerunt difficultatem.— Prima.*— Haec est Aristotelis divisio et doctrina. Circa quam duo praecipue declaranda occurrunt, in quibus variae difficultates attingentur. Primum, an singula membra illius divisionis convenienter assignata sint. Secundum, an illa divisio sit adaequata relationi praedicamentali, ita ut sufficienter totam eius latitudinem comprehendat. Ratio dubitandi circa priorem partem est primo, quia relationes primi generis non videntur reales; ergo. Probatur antecedens primo quoad relationes unitatis, quia unitas illa in

[1] El presente texto aparece en otras ediciones, entre ellas la Vivès, como sigue: *quia id ipsum, ad quod unumquodque est, aliud dicitur, et non quia...* Nos parece mejor lectura la que aceptamos. (N. de los EE.)

tanto, tampoco puede ser real la relación que en ella se funda. El antecedente es manifiesto, ya que aquélla no es una unidad numérica, porque ésta fundamenta la identidad de una cosa consigo misma y constituye una relación de razón, según hemos dicho antes; luego es una unidad específica, u otra superior; pero toda otra unidad aparte de la unidad numérica es una unidad de razón. No importa que alguno diga que la unidad formal es real, puesto que tampoco ésta es real sino en cuanto se identifica realmente con la numérica, aunque se distingan por la razón; por eso se multiplica en las cosas de igual manera que la misma unidad numérica, según hemos visto en lo que precede; luego no puede ser fundamento de una relación real en mayor medida que la unidad numérica. Se confirma y explica; porque una unidad que sea fundamento de una relación debe ser unidad de varias cosas, ya que la unidad de cada cosa en cuanto tal no fundamenta la relación a otro; por consiguiente, debe ser unidad de varias cosas; pero toda unidad de varias cosas realmente distintas es unidad de razón; luego. Se dirá que esto es verdad a propósito de la unidad cuasi positiva y universal, pero que la unidad negativa por la que una cosa no se comporta de manera distinta que otra en alguna forma o propiedad está en las cosas mismas; porque así responden algunos tomistas, Capréolo, *In I*, dist. 30, q. 1; Soncinas, V *Metaph.*, q. 34; y Cayetano, *In De ente et essentia*, q. 7. Pero es al contrario, porque una negación o una privación no puede fundamentar una relación real en mayor medida que el ente de razón, puesto que también la privación, considerada en sí misma, es un ente de razón y no pone nada real en las cosas; luego no puede fundamentar una relación real. Este argumento parece demostrar asimismo que la relación que se funda en el número no puede ser real, porque su razón próxima de fundamentar es alguna negación, pues el número o la multitud se constituye por una distinción y la distinción o división consiste formalmente en una negación, como se ha visto en lo que precede. Se explica con ejemplos, porque la desigualdad, verbigracia, se funda próximamente en que esta cantidad concreta no tenga algo que tiene otra; pero ésta es una negación; de manera parecida, la desemejanza se funda próximamente en que esta cualidad no tiene la esencia que tiene otra, y a la inversa.

qua fundantur non est realis, sed rationis tantum; ergo nec relatio in ea fundata potest esse realis. Antecedens patet, quia illa non est unitas numeralis; nam haec fundat identitatem eiusdem ad seipsum, quae est relatio rationis, ut supra diximus; ergo est unitas specifica, vel alia superior; omnis autem alia unitas praeter numeralem est unitas rationis. Nec refert si quis dicat unitatem formalem esse realem, nam haec etiam non est realis nisi in quantum in re est eadem cum numerica, licet ratione distinguantur; unde ita multiplicatur in rebus, sicut ipsa unitas numerica, ut in superioribus visum est; ergo non magis potest esse fundamentum relationis realis quam unitas numerica. Et confirmatur ac declaratur; nam unitas quae sit fundamentum relationis debet esse unitas plurium; nam unitas uniuscuiusque ut sic non fundat relationem ad aliud; debet ergo esse unitas plurium; sed omnis unitas plurium re distinctorum est unitas rationis; ergo. Dices hoc esse verum de unitate quasi positiva et universali, tamen unitatem negativam, qua una res non se habet aliter quam alia in aliqua forma vel proprietate, in rebus ipsis esse; ita enim respondent aliqui thomistae, Capreolus, In I, dist. 30, q. 1; Soncin., V Metaph., q. 34; et Caietan., q. 7 de Ente et essentia. Sed contra, quia non magis potest negatio aut privatio fundare relationem realem quam ens rationis, quia etiam privatio secundum se sumpta ens rationis est nihilque reale in rebus ponit; ergo non potest fundare relationem realem. Atque haec ratio videtur etiam probare relationem fundatam in numero non posse esse realem, quia proxima ratio fundandi eius est aliqua negatio, nam numerus vel multitudo distinctione constituitur; distinctio autem seu divisio in negatione formaliter consistit, ut in superioribus visum est. Et declaratur exemplis, nam inaequalitas, verbi gratia, in hoc proxime fundatur quod haec quantitas aliquid non habet quod habet alia; haec autem negatio est; similiter dissimilitudo proxime fundatur in hoc quod haec qualitas non habet essentiam quam alia, et e converso.

6. *Segunda.*— En segundo lugar, argumento de manera principal porque, si la unidad específica es fundamento suficiente de la relación, se siguen muchos absurdos. El primero es que entre las realidades de cada uno de los predicamentos, en cuanto son de la misma especie, surge la relación de identidad o de semejanza; parece que el mismo Aristóteles concedió esto al decir que *son idénticas aquellas cosas que tienen una sola sustancia, es decir, esencia,* y coloca en este género todas esas cosas. No importa que alguno, con el nombre de sustancia, no entienda la esencia, sino la propia sustancia, lo cual es probable, porque al menos por paridad de razón se toma un argumento suficiente, ya que dos acciones, o dos "donde", son tan semejantes como dos blancuras. Se prueba la falsedad del consiguiente porque de ahí resultaría que también dos relaciones de la misma especie, como dos paternidades, se referirían con una relación real de semejanza; pues la razón es enteramente idéntica. El consiguiente es falso, puesto que la relación no puede fundarse en una relación; de lo contrario, en cualquier relación habría infinitas relaciones, pues, así como la primera es fundamento de la segunda, también la segunda podrá ser fundamento de la tercera; porque será semejante, o desemejante, o distinta de las otras, y lo mismo sucederá con la tercera respecto de la cuarta, y así hasta el infinito. Se sigue, en segundo lugar, que entre dos cantidades de dos pies hay dos relaciones reales, una de identidad, en cuanto tienen la misma esencia, y otra de igualdad, en cuanto tienen la misma magnitud; y será posible que la primera se pierda y permanezca la segunda, ya que entre una cantidad de dos pies y una de tres pies hay semejanza de esencia, aunque no haya igualdad. De manera semejante habrá que decir que un calor intenso y uno débil se refieren con una relación real de identidad en la esencia y con otra de desemejanza en intensidad, y otras cosas análogas, que parecen absurdas.

7. En tercer lugar, se sigue que no sólo la semejanza específica, sino también la genérica o la análoga fundamentan una relación real propia; porque existe una razón proporcional, pues, aunque la semejanza genérica no sea tan grande como la específica, sin embargo es una verdadera semejanza y unidad; luego fundamentará una relación real, aun cuando no sea de la misma razón, ni quizá tan perfecta.

6. *Secunda.*— Secundo principaliter argumentor, nam si unitas specifica est sufficiens fundamentum relationis, sequuntur multa absurda. Primum est inter res singulorum praedicamentorum, quatenus sunt eiusdem speciei, consurgere relationem identitatis seu similitudinis; quod ipsemet Aristoteles concessisse videtur, cum dixit *eadem esse quorum una est substantia,* id est, essentia, et illa omnia collocat in hoc genere. Nec refert si quis nomine substantiae non essentiam, sed propriam substantiam intelligat, quod est probabile, quia saltem a paritate rationis sumitur sufficiens argumentum, quia tam similes sunt duae actiones vel duo *ubi,* sicut duae albedines. Falsitas autem consequentis probatur, quia inde fieret etiam duas relationes eiusdem speciei, ut duas paternitates, referri relatione reali similitudinis; est enim omnino eadem ratio. Consequens autem est falsum, quia relatio non potest fundari in relatione; alioquin in qualibet relatione essent infinitae relationes, nam, sicut prima fundat secundam, ita et secunda poterit fundare tertiam; nam erit similis vel dissimilis seu distincta ab aliis, et idem erit de tertia respectu quartae, et sic in infinitum. Secundo sequitur, inter duas quantitates bipedales esse duas relationes reales, alteram identitatis, quatenus sunt eiusdem essentiae, alteram aequalitatis, quatenus sunt eiusdem magnitudinis; poteritque amitti prior manente posteriore, nam inter quantitatem bipedalem et tripedalem est similitudo essentiae, quamquam non sit aequalitas. Similiter dicendum erit calorem intensum et remissum referri una relatione reali identitatis in essentia et altera dissimilitudinis intensione, et similia, quae videntur absurda.

7. Tertio sequitur non tantum similitudinem specificam, sed etiam genericam vel analogam fundare propriam relationem realem; est enim proportionalis ratio, nam, licet similitudo generica non sit tanta quanta specifica, tamen est vera similitudo et unitas; ergo fundabit relationem realem, quamvis non eiusdem rationis, nec fortasse

Además, porque, si la unidad genérica no basta para esta relación, por causa de la variedad de diferencias específicas, tampoco bastaría la unidad específica, por la variedad de diferencias individuales; pues guardan la misma proporción en la identidad real y en la distinción conceptual; por tanto, existe la misma razón; luego, así como la unidad específica fundamenta la relación de razón, igualmente la fundamenta la genérica. Pero el consiguiente es falso, ya porque las cosas específicamente distintas, aunque coincidan en el género, son desemejantes en absoluto, más bien que semejantes, como la blancura y la negrura, ya también porque, de no ser así, como las conveniencias y diferencias de las cosas pueden multiplicarse hasta el infinito mediante abstracciones intelectuales, también las relaciones de semejanza y de desemejanza serían infinitas en una cosa, o con respecto a otra con la cual conviene en la diferencia específica y en todos los predicados superiores, o con respecto a cosas diversas, en cuanto es semejante a una en la especie, y a otra en el género próximo o en el remoto. La misma dificultad se encuentra, guardando la debida proporción, en las relaciones que se dicen estar fundadas en el número o en la disconveniencia; porque habrá una relación a una cosa distinta en la especie última, y otras a varias cosas diversas en uno o en otro género, relaciones que casi pueden multiplicarse hasta el infinito. Añado también que parece increíble que todas las proporciones que los matemáticos especulan entre los números sean reales, ya porque no puede señalarse un sujeto adecuado de tal relación, puesto que todo el número no tiene en la realidad unidad verdadera y real, ya también porque aquéllas parecen comparaciones y consideraciones intelectuales más bien que referencias reales; y Aristóteles las enumera por igual a todas ellas como especies contenidas dentro de este género.

8. *Tercera dificultad contra el primer género de relaciones.*— La tercera dificultad principal es sobre el mismo género, porque, o tales relaciones son algunas realidades o modos reales añadidos a las mismas formas absolutas, o no. No puede afirmarse lo primero, como se ha dicho arriba con carácter general para todo este predicamento, y, en especial a propósito de este género parecen probarlo suficientemente las dos primeras dificultades que se han propuesto aquí, ya que se multiplican en una misma realidad infinitos modos, los cuales no sólo no son necesarios, sino que ni siquiera pueden entenderse ni reducirse a alguna razón determinada. Además, porque la unidad entre semejantes cosas no es algo distinto de las cosas mismas; entonces, ¿por qué va a ser razón para que de ahí resulte algo distinto? Y si no son modos realmente distintos, no pueden ser referencias reales, sino la mera coexistencia de varias realidades absolutas que poseen unas características determinadas. Se prueba, porque la referencia real no puede convenir a una cosa, a no ser que le sea intrínseca y le convenga por sí misma o se le haya añadido; pero en el caso presente, cuando una blancura se hace semejante a otra, no se le añade una referencia real intrínseca; pues, si se le añadiese, sería realmente distinta; y tampoco puede entenderse una adición real sin distinción entre lo que se añade y aquello a lo que se añade. Por otra parte, tampoco esa referencia es intrínseca y esencial a la blancura, ya porque en absoluto puede existir sin ella, ya también porque toda referencia intrínseca y esencial de una realidad absoluta es trascendental; pero una blancura no tiene ninguna referencia trascendental a otra. Por eso hay mayor motivo de duda en estas formas absolutas que en las que incluyen una referencia trascendental; porque en estas últimas puede entenderse de alguna manera que, sin adición real, un mismo respecto sea trascendental y predicamental bajo diversos puntos de vista; pero en las primeras relaciones absolutas parece que no puede entenderse en manera alguna la referencia real, si no se les añade nada intrínseco, como realmente no se les añade. Así, pues, este primer género de relaciones parece que, por lo menos, contiene relaciones de razón, o denominaciones extrínsecas y modos de expresión derivados de las diferentes comparaciones de nuestro entendimiento entre realidades diversas, más bien que referencias verdaderas y reales.

9. *Cuarta.*— La cuarta dificultad afecta al segundo género, en el cual, para comenzar por lo más difícil, parece totalmente falso lo que Aristóteles afirma, que la relación de causa que ha de producir al efecto futuro se encuentra dentro de este género; porque ésa no puede ser una relación real, ya porque el término no es existente en acto, pues lo que es futuro no existe todavía, e incluso no se produce todavía, pues de lo contrario no sería relación de una causa que ha de

tam perfectam. Item, quia, si unitas generica non sufficiat ad hanc relationem propter varias differentias specificas, neque unitas specifica sufficeret propter varias differentias individuales; nam eamdem proportionem servant in identitate reali et distinctione rationis; est ergo eadem ratio; ergo, sicut specifica unitas fundat relationem rationis, ita generica. Consequens est falsum, tum quia res specie distinctae, quamvis conveniant in genere, simpliciter sunt dissimiles potius quam similes, ut albedo et nigredo; tum etiam quia alias, cum rerum convenientiae et differentiae possint in infinitum multiplicari per intellectus abstractiones, etiam relationes similitudinis vel dissimilitudinis infinitae essent in una re, vel respectu alterius cum qua convenit in differentia specifica et in omnibus superioribus praedicatis, vel respectu diversarum quatenus uni est similis in specie, alteri in genere proximo vel remoto. Eademque difficultas, proportione servata, invenitur in relationibus quae dicuntur fundatae in numero vel disconvenientia; nam una relatio erit ad rem distinctam in specie ultima, aliae ad varias res in uno vel alio genere diversas, quae fere in infinitum multiplicari possunt. Addo etiam incredibile videri quod proportiones omnes quas arithmetici inter numeros speculantur sint reales, tum quia non potest assignari unum subiectum adaequatum talis relationis, cum totus numerus non habeat in re veram et realem unitatem; tum etiam quia illae potius videntur comparationes et considerationes intellectus quam reales habitudines; at vero Aristoteles aeque numerat omnes illas ut species sub hoc genere contentas.

8. *Tertia difficultas contra primum genus relationum.*— Tertia principalis difficultas est circa idem genus, quia vel huiusmodi relationes sunt aliquae res vel modi reales additi ipsis formis absolutis, vel non. Primum dici non potest, ut superius de toto hoc praedicamento generaliter dictum est, et specialiter de hoc genere videntur satis probare duae primae difficultates hic propositae, quia multiplicantur in eadem re infiniti modi qui non solum necesarii non sunt, verum nec intelligi possunt nec ad certam aliquam rationem reduci. Item, quia unitas inter huiusmodi res non est aliquid aliud ab ipsis rebus; cur ergo erit ratio ut aliquid distinctum inde resultet? Si vero non sunt modi in re distincti, non possunt esse habitudines reales, sed mera coexistentia plurium rerum absolutarum talium conditionum. Probatur, quia habitudo realis non potest rei convenire nisi vel sit ei intrinseca et ex se, vel sit ei addita; in praesenti autem, quando una albedo fit similis alteri, non additur ei intrinseca habitudo realis: nam, si adderetur, esset ex natura rei distincta; neque enim potest intelligi additio in re sine distinctione inter id quod additur et id cui additur. Rursus neque illa habitudo est intrinseca et essentialis albedini, tum quia simpliciter potest esse sine illa, tum etiam quia omnis habitudo intrinseca et essentialis rei absolutae est transcendentalis; una autem albedo nullam habet habitudinem transcendentalem ad aliam. Ac propterea est maior ratio dubitandi in his formis absolutis quam in his quae includunt transcendentalem respectum; nam in his posterioribus intelligi aliquo modo potest ut sine additione reali idem respectus sub diversis rationibus sit transcendentalis et praedicamentalis; tamen, in prioribus rebus absolutis nullo modo videtur posse intelligi habitudo realis, si eis nihil intrinsecum additur, ut revera non additur. Hoc igitur primum genus relationum videtur saltem magis continere relationes rationis aut denominationes extrinsecas et modos loquendi ortos ex comparationibus variis nostri intellectus inter res diversas, quam veras et reales habitudines.

9. *Quarta.*— Quarta difficultas est circa secundum genus, in quo, ut a difficilioribus inchoemus, falsum plane videtur quod Aristoteles ait relationem causae effecturae ad effectum futurum esse sub hoc genere; nam illa non potest esse relatio realis, tum quia terminus non est actu existens, nam quod futurum est, nondum est; immo nondum fit; alias non esset relatio causae operaturae,

obrar, sino de una que ya está obrando; también porque la razón de fundamentalidad, o la condición necesaria, concretamente la acción, aún no existe; y que esa condición sea necesaria, es patente, porque de no ser así no sería en manera alguna relación del agente, o del que ha de obrar, sino sólo del que puede obrar. En segundo lugar, también existe la dificultad de cómo es real una relación fundada en la acción pretérita, no solamente porque esa acción ya no existe; luego tampoco puede ser fundamento o razón de una relación; sino también porque el hecho de que Pedro, por ejemplo, haya engendrado a Pablo es sólo una denominación extrínseca derivada de la acción pretérita; entonces, ¿cómo puede fundamentarse en él una relación real intrínseca? Sobre todo porque esa denominación se expresa por igual, ya viva el hijo engendrado, ya no viva; porque siempre es verdad decir que Pedro engendró a Pablo; más aún: si atendemos al modo de hablar, de igual modo se dice padre suyo. Y de ahí resulta también difícil que la relación de agente, incluso referida al tiempo presente, sea real en el mismo agente, puesto que la misma acción no está en el agente y, en consecuencia, lo denomina agente de manera extrínseca. Se confirma, porque Aristóteles sostiene, en el tercer género, que la relación de escible no es real, puesto que una cosa se llama escible por la referencia de la ciencia a ella; pero también el agente se denomina así por la referencia de la acción que existe en el paciente al mismo principio de obrar; luego, por igual razón, no resultará en el principio de obrar una relación intrínseca al agente. Por último, acerca de la relación de agente en potencia, en cuanto tal, puede dudarse asimismo, al menos cuando el principio activo no ha sido establecido esencialmente para esa función; pues entonces no tiene una referencia trascendental a la cosa en potencia o al efecto posible; luego tampoco tendrá una predicamental. La consecuencia se funda en la tercera dificultad propuesta anteriormente.

10. *Quinta.*— La quinta dificultad versa sobre el tercer género. En él cabe dudar, primero, acerca de la diferencia que Aristóteles señala entre este género y los otros; pero esto exige una sección especial, que trataremos después. Ahora encierra una dificultad propia, a ver cómo la razón de medida puede ser fundamento de una relación real, siendo así que la propia razón de medida no es real,

sed operantis, tum etiam quia ratio fundandi vel conditio necessaria, scilicet actio, nondum est; quod autem illa conditio necessaria sit, patet, quia alias nullo modo esset relatio agentis seu acturi, sed solum potentis agere. Deinde, est etiam difficile quo modo relatio fundata in actione praeterita sit realis, tum quia illa actio iam non est; ergo nec potest esse fundamentum aut ratio alicuius relationis; tum etiam quia Petrum, verbi gratia, genuisse Paulum est solum denominatio extrinseca ab actione praeterita; quomodo ergo potest in eo fundari intrinsecus respectus realis? Maxime quia ea denominatio aeque dicitur, sive filius genitus vivat, sive non; semper enim verum est dicere Petrum genuisse Paulum; immo, si modum loquendi attendamus, eodem modo dicitur pater eius. Atque hinc rursus etiam est difficile quod relatio agentis, etiam de praesenti, sit realis in ipso agente, cum ipsa actio non sit in agente, et consequenter extrinsece denominet agens. Et confirmatur, nam Aristoteles ait, in tertio genere, relationem scibilis non esse realem, eo quod res dicatur scibilis per habitudinem scientiae ad ipsam; at vero etiam agens sic denominatur per habitudinem actionis quae est in passo ad ipsum principium agendi; ergo, pari ratione, non resultabit in ipso principio agendi aliqua relatio intrinseca ipsi agenti. Ultimo de relatione agentis in potentia, ut sic, etiam dubitari potest, saltem quando principium agendi non est per se institutum ad illud munus; tunc enim non habet habitudinem transcendentalem ad rem in potentia vel effectum possibilem; ergo neque habebit praedicamentalem. Consequentia fundatur in tertia difficultate supra proposita.

10. *Quinta.*— Quinta difficultas est circa tertium genus. In quo primum dubitari potest de discrimine assignato ab Aristotele inter hoc genus et alia; sed hoc peculiarem sectionem requirit, quam infra tractabimus. Nunc propriam difficultatem habet, quomodo ratio mensurae possit esse fundamentum relationis realis, cum ipsa ratio mensurae realis non sit, sed rationis tantum, ut supra

sino únicamente de razón, como se ha demostrado arriba, al tratar de la cantidad. Y, si se dice que en aquel caso se habló de la medida de la cantidad, mientras que aquí se habla de la medida de la verdad, esto más bien acrecienta la dificultad, porque mucho menos puede ser real esta razón de medida, como resulta patente, puesto que la ciencia o el juicio del entendimiento es medido igualmente por un objeto existente o por uno que no exista. Asimismo, esa medición no es una acción, ni es algo real, como se pondrá de manifiesto recorriendo cada uno de los predicamentos.

Si es suficiente la división expuesta

11. *Sexta.*— La sexta y última dificultad es que en estos tres miembros no parecen estar comprendidas todas las relaciones; en efecto, hay otras que no parecen menos reales que las contenidas en los géneros indicados. La afirmación es patente, en primer lugar, a propósito de la relación del apetito a lo apetecible, y a propósito de todas las que están contenidas en este género, como la del amor a lo amable, la del deseo a lo deseable, etc. Porque estas relaciones no se fundan en la unidad o en la acción, como es claro; ni tampoco en la razón de medida, ya que en el amor no existe una verdad que se mida por el objeto amable. Y si se dice que no es la verdad, sino la perfección o la honestidad del amor la que se mide por el objeto amable, de este modo interviene ciertamente la relación de medida entre cualquier efecto y su causa, ya sea formal, la cual es medida intrínseca de la perfección de la cosa, ya sea eficiente, ejemplar o final, las cuales pueden ser medidas extrínsecas. Y las especies más imperfectas de un género se refieren con una relación de medida a la especie suprema, como a la medida de las mismas. Además, la relación de unión no parece pertenecer a ninguno de los géneros antedichos, pues pertenecería sobre todo al primero (ya que parece que no cabe duda acerca de los otros); pero tampoco pertenece a él, porque una cosa es la conveniencia y la unidad, de la que se trata en ese caso, y otra la unión o conjunción, que puede darse entre cosas enteramente distintas, como es, por ejemplo, la relación de unión de la humanidad con el Verbo, y otras parecidas. Es prácticamente semejante la dificultad de la relación de contacto, la de proximidad y dis-

ostensum est, tractando de quantitate. Quod si dicas ibi fuisse sermonem de mensura quantitatis, hic autem de mensura veritatis, hoc potius auget difficultatem, quia multo minus potest haec ratio mensurae esse realis, ut patet, quia scientia vel iudicium intellectus aeque mensuratur ab obiecto existente vel non existente. Item illa mensuratio non est actio aliqua, nec est aliquid rei, ut patebit discurrendo per singula praedicamenta.

Sitne sufficiens dicta divisio

11. *Sexta.*— Sexta et ultima difficultas est quia non videntur sub his tribus membris sufficienter comprehensae omnes relationes; sunt enim aliae quae non minus reales videntur quam quae in praedictis generibus continentur. Assumptum patet primo de relatione appetitus ad appetibile et omnium quae sub hoc genere continentur, ut amoris ad amabile, desiderii ad desiderabile, etc. Hae namque relationes non fundantur in unitate vel actione, ut constat; neque etiam in ratione mensurae, quia in amore non est veritas quae mensuretur per obiectum amabile. Quod si dicas non veritatem, sed perfectionem vel honestatem amoris mensurari ex obiecto amabili, certe hoc modo intercedet relatio mensurae inter omnem effectum et causam, vel formalem, quae est mensura intrinseca perfectionis rei, vel efficientem, exemplarem aut finalem, quae possunt esse mensurae extrinsecae. Et imperfectiores species unius generis referentur relatione mensurati ad supremam speciem tamquam ad mensuram earum. Praeterea relatio unionis ad nullum genus ex praedictis videtur pertinere, quia maxime ad primum (nam de aliis non videtur posse esse dubium); sed neque ad illud pertinet, quia aliud est convenientia et unitas, de qua ibi est sermo, aliud vero unio seu coniunctio, quae potest esse rerum omnino distinctarum, ut est relatio unionis, verbi gratia, humanitatis ad Verbum, et aliae similes. Similis fere est difficultas de relatione contactus, propinquitatis et distantiae,

tancia, y, por último, la de la relación de causa final, formal y material; porque todas éstas no poseen dichos fundamentos.

Defensa de la división dada por Aristóteles

12. Estas son las dificultades de mayor envergadura que se ofrecen a propósito de la división expuesta, a pesar de las cuales debe aceptarse y explicarse convenientemente la doctrina o división de Aristóteles, que siguen todos sus intérpretes y los tratadistas de cuestiones metafísicas, y también los teólogos, como es patente por Santo Tomás, I, q. 13, a. 7, y q. 28, a. 1; y II *cont. Gent.*, c. 11 y 12, lugares en los que Cayetano y el Ferrariense tratan por extenso de estas relaciones; Capréolo y el Hispalense, *In I*, parte en la dist. 19, q. 2 y 3, parte en las dist. 30 y 31, donde también se ocupan de ellas Escoto y otros teólogos, y en otros pasajes antes citados. El fundamento, aparte de la autoridad de Aristóteles, consiste en que las relaciones pertenecientes a cada uno de estos géneros son reales, como es manifiesto por el consentimiento común de todos los filósofos y por lo dicho anteriormente acerca de la entidad de estas relaciones. Porque, si existen algunas relaciones reales, lo son sobre todo la semejanza o la paternidad, o la relación de la ciencia a lo escible, que son relaciones pertenecientes a los tres géneros indicados; pues, si estas relaciones no son reales y predicamentales, ¿cuáles puede haber a las que sea posible considerar razonablemente como tales? Por consiguiente, con esto basta para que se establezcan esos tres géneros en el predicamento "en orden a algo", ya existan algunas relaciones de razón que guarden proporción con estos géneros, ya no existan. En efecto, si no existen, resultará suficientemente claro que estos géneros son enteramente reales; y, si existen, no pertenecerán de manera directa a estos géneros, en cuanto dividen el predicamento "en orden a algo", pero poseerán cierta analogía o proporcionalidad con ellos.

13. Y el que estos géneros sean distintos entre sí en cuanto relativos, parece bastante evidente, en primer lugar, por las mismas denominaciones que atribuyen, ya que son muy diversas. En segundo lugar, Aristóteles explica muy bien la cues-

ac denique de relatione causae finalis, formalis et materialis; nam hae omnes non habent illa fundamenta.

Defenditur divisio ab Aristotele tradita

12. Hae sunt potissimae difficultates quae circa dictam divisionem occurrunt, quibus non obstantibus, amplectenda est et convenienter explicanda Aristotelis doctrina aut divisio, quam omnes eius interpretes et scriptores metaphysicarum quaestionum sequuntur, et theologi etiam, ut patet ex D. Thoma, I, q. 13, a. 7, et q. 28, a. 1, et II cont. Gent., c. 11 et 12; quibus locis Caietan. et Ferrariens. de his relationibus multa disputant; Capreol. et Hispalens., In I, partim dist. 19, q. 2 et 3, partim dist. 30 et 31; ubi etiam Scot. et alii theologi, et aliis locis supra citatis. Fundamentum, praeter auctoritatem Aristotelis, est quia relationes pertinentes ad singula ex his generibus sunt reales, ut patet ex communi omnium philosophorum consensu et ex dictis supra de entitate harum relationum. Nam, si quae sunt relationes reales, maxime similitudo aut paternitas, aut relatio scientiae ad scibile, quae sunt relationes ad tria genera dicta pertinentes, quia si hae relationes non sunt reales et praedicamentales, quaenam esse possent quae rationabiliter possint tales existimari? Hoc ergo satis est ut illa tria genera in praedicamento *ad aliud* constituantur, sive sint aliquae relationes rationis quae habeant proportionem cum his generibus, sive non. Nam si non sunt, satis constabit esse haec genera omnino realia; si vero sunt, non pertinebunt directe ad haec genera, ut dividunt praedicamentum *ad aliquid*, sed habebunt in illis analogiam quamdam seu proportionalitatem.

13. Quod autem haec genera inter se distincta sint in ratione[1] relativa, primum videtur satis notum ex ipsis denominationibus quas tribuunt, sunt enim valde diversae. Deinde optime explicatur res ipsa ab Aristotele ex ipsis fundamentis seu rationibus

[1] *Relatione* en otras ediciones. (N. de los EE.)

tión misma a partir de los fundamentos o razones de fundamentalidad; pues, como una de las causas más importantes de la relación es su fundamento, e incluso, como de él recibe su entidad, no puede haber ningún indicio mayor de distinción entre las relaciones que la distinción de los fundamentos formales y próximos, porque debe hablarse de éstos. En efecto, el fundamento remoto, o mejor, el sujeto no concurre tan esencialmente a la relación, y por ello su distinción no constituye un fundamento tan suficiente para distinguir las relaciones. Ahora bien, que los fundamentos de los tres géneros sean completamente distintos, también es evidente de suyo; por tanto, de su distinción se ha tomado rectamente la distinción de relaciones.

14. Se dirá que la distinción de relaciones debió tomarse más bien de los términos, pues las que expresan una referencia esencial a otra cosa reciben de ésta su especificación y, consecuentemente, su distinción, como el movimiento la recibe de los términos, y las potencias y los hábitos la reciben de los objetos. Se responde, en primer lugar, que ello es verdad en el caso de la distinción específica y última, pero la distinción genérica o subalterna puede tomarse a veces de otra parte. En segundo lugar, se responde que en esa distinción no se han pasado por alto los términos formales, sino que han quedado expresa o, al menos, implícitamente significados en esos tres géneros. Pues, cuando se dice que la relación del primer género se funda en la unidad, en esa afirmación se incluye que también tiene por término otra cosa, en cuanto es de alguna manera una sola; porque, según demostraré más adelante, lo que en un relativo es fundamento de la relación al otro, es también razón de ser término de la relación del otro. Y, por una razón semejante, cuando en el segundo género se dice que la relación se funda en la potencia, con esto sólo se indica que tiene también por término la potencia o el efecto, si la relación no se funda en la potencia pura, sino en cuanto está sometida a la acción; porque, de esta manera, la relación de potencia activa tiene por término la pasiva, e inversamente; y la relación de potencia agente tiene por término su efecto. En cuanto al tercer género, resulta más claro que la relación de mensurable tiene por término la medida. Por tanto, esa distinción no se ha tomado de los fundamentos de tal modo que no queden también incluidos los

fundandi; nam, cum una ex potissimis causis relationis sit fundamentum eius, immo cum ab eo habeat entitatem suam, nullum potest esse maius indicium distinctionis relationum quam distinctio fundamentorum formalium ac proximorum, de his enim sermo esse debet. Nam fundamentum remotum vel potius subiectum non ita per se concurrit ad relationem, et ideo distinctio eius non est ita sufficiens fundamentum ad distinguendas relationes. Quod vero fundamenta illorum trium generum sint omnino distincta, etiam per se manifestum est; recte ergo ex eorum distinctione distinctio illa relationum sumpta est.

14. Dices potius fuisse sumendam distinctionem relationum ex terminis; nam quae dicunt essentialem habitudinem ad aliud, ab illo sumunt specificationem, et consequenter distinctionem, ut motus a terminis, potentiae et habitus ab obiectis. Respondetur primo, id esse verum de distinctione specifica et ultima, distinctionem vero genericam seu subalternam posse interdum aliunde sumi. Secundo respondetur in illa distinctione non esse praetermissos terminos formales, sed vel expresse, vel saltem implicite significatos esse in illis tribus generibus. Nam cum relatio primi generis dicitur fundari in unitate, ibi includitur quod terminatur etiam ad aliud, quatenus aliquo modo unum est; nam, ut infra ostendam, quod in uno relativo est fundamentum relationis ad aliud, est etiam ratio terminandi relationem alterius. Et simili ratione, cum in secundo genere dicitur relationem fundari in potentia, hoc ipso indicatur terminari etiam ad potentiam vel effectum, si relatio non in nuda potentia, sed ut est sub actione fundetur; sic enim relatio potentiae activae terminatur ad passivam, et e converso; relatio vero potentiae agentis terminatur ad suum effectum. In tertio autem genere clarius constat relationem mensurabilis ad mensuram terminari. Non est ergo illa distinctio ita sumpta ex fundamentis, quin termini etiam

términos. Pues, como el fundamento y el término son, a su manera, dos principios intrínsecos de las relaciones, ninguno de ellos puede quedar excluido de su constitución y distinción; pero el fundamento es cuasi material, mientras que el término es cuasi formal, por ser lo último a que tiende la relación.

Suficiencia de esta división

15. *Primera razón de suficiencia.— A cuántas dificultades está expuesta la razón de suficiencia que se aduce.—* Por último, todos los autores citados enseñan que la división indicada es suficiente y abarca todas las especies de relaciones que pueden pertenecer al predicamento "en orden a algo". La razón de su suficiencia la da Santo Tomás, lib. V de la *Metafísica,* lec. 17, porque sólo hay tres modos según los cuales una cosa se ordena a otra, que son: *o según el ser, en cuanto una cosa depende de otra en su ser, y entonces tenemos el tercer modo, o según la unidad activa y pasiva, en cuanto una cosa recibe de otra o confiere a otra algo, y en este caso se da el segundo modo, o en cuanto la cantidad de una cosa puede medirse por otra, y así se da el primer modo.* Pero este argumento resulta difícil; efectivamente, la referencia a otra cosa según la dependencia en el ser, si se considera en sentido general, parece pertenecer más bien al segundo género, puesto que el efecto depende de su causa en el ser; en cambio, si se toma atendiendo a un modo especial de dependencia, que es el de la ciencia o el de la potencia con respecto al objeto, habría que distinguir tantos modos de cosas relativas cuantos son los modos de las dependencias. Pues, ¿por qué ese modo de dependencia constituye un género peculiar de cosas relativas, más bien que otros modos? Además, parece falso que la cantidad, en cuanto tiene razón de medida, sea fundamento del primer modo, ya porque Aristóteles no señala en el pasaje citado la razón de medida, sino la de unidad o número, que es una razón enteramente diversa; pues, cuando se dice que dos cantidades son iguales, una no es medida de la otra, ni al contrario, ni entre ellas se atiende a esto, sino a la razón de unidad, y lo mismo sucede, *a fortiori,* con la semejanza, o la identidad; por ello —según dijimos—, en ese caso la unidad no se considera cuantitativamente, sino en sentido más general; ya también porque la razón de medida cuantitativa no

includantur. Cum enim haec sint duo principia suo modo intrinseca relationum, neutrum potest excludi ab earum constitutione et distinctione; sed fundamentum est quasi materiale, terminus vero quasi formale, quia est ultimum in quod tendit relatio.

De sufficientia dictae divisionis

15. *Prima ratio sufficientiae.— Quot subiecta sit difficultatibus ratio sufficientiae allata.—* Tandem, quod illa divisio sufficiens sit et complectens omnes relationum species quae ad praedicamentum *ad aliquid* pertinere possunt, omnes citati auctores docent. Rationem autem sufficientiae eius tradit. D. Thomas, V Metaph., lect. 17, quia tribus tantum modis contingit unam rem ordinari ad aliam, scilicet, *vel secundum esse, secundum quod una res pendet in esse ab alia, et sic est tertius modus, vel secundum unitatem activam et passivam, secundum quod una res ab alia recipit vel alteri confert aliquid, et sic est secundus modus, vel secundum quod quantitas unius rei potest mensurari per aliam, et sic est primus modus.* Difficilis vero est haec ratio; nam habitudo ad aliud secundum dependentiam in esse, si generatim sumatur, magis videtur pertinere ad secundum genus, cum effectus pendeat in esse a sua causa; si vero sumatur secundum peculiarem modum dependentiae, quae est scientiae vel potentiae ab obiecto, sic tot essent distinguendi modi relativorum quot sunt modi dependentiarum. Cur enim potius ille modus dependentiae constituit peculiare genus relativorum quam alii? Item falsum videtur quod quantitas, ut habet rationem mensurae, fundet primum modum, tum quia Aristoteles non assignat ibi rationem mensurae, sed unitatis vel numeri, quae est longe diversa ratio; nam quando duae quantitates dicuntur aequales, non est una mensura alterius nec e converso, nec inter eas hoc attenditur, sed ratio unitatis, et idem a fortiori est de similitudine vel identitate, et ideo, ut diximus, unitas ibi non sumitur quantitative, sed generalius. Tum etiam quia ratio mensurae quantitativae non est per se

es por sí misma apta para fundamentar una relación real, por ser solamente una denominación extrínseca de la razón, como se ha indicado antes.

16. *Segunda razón de suficiencia.— Cuántas dificultades encierra.—* La otra razón de esta diferencia la indica en el mismo lugar Alejandro de Hales diciendo que esa división se ha tomado de los tres modos universales del ente, que son: lo idéntico y lo diverso, en el primero; la potencia y el acto, en el segundo; *y lo perfecto o lo imperfecto* —dice— *en el tercero, a la manera como lo imperfecto es medido por lo perfecto, y lo diminuto por lo completo; y, puesto que estos modos hacen variar suficientemente la naturaleza de los fundamentos, por eso hay tres especies de relaciones.* Pero resulta difícil lo que afirma: que el tercer miembro se toma del modo del ente según lo perfecto o lo imperfecto; pues, aunque el sentido se refiera a lo sensible según ese género, no es medido por él como lo imperfecto por lo perfecto, sino que únicamente se dice que es medido como por el término especificativo, el cual puede ser unas veces más perfecto, otras igual, y otras menos perfecto, como puede verse también en el caso del entendimiento y lo inteligible. Además, aunque sostenga que esos tres modos dividen suficientemente los fundamentos de las relaciones, no da, empero, una razón de la suficiencia, ni declara en virtud de esa explicación la distinción de dichos modos entre sí. Porque también la potencia y el acto se comparan como lo perfecto y lo imperfecto, y puede decirse que la potencia es medida por el acto, en cuanto es proporcionada y conmensurada a él, motivo por el cual se dice asimismo que las potencias se especifican por los actos. Consiguientemente, estimo que Aristóteles no tuvo ninguna otra razón de suficiencia, fuera de cierta inducción por la cual comprendió que no se da ninguna relación que no pueda reducirse a alguno de los capítulos indicados, cosa que no puede ponerse de manifiesto mejor que respondiendo a las dificultades apuntadas. Porque, si no encontramos ninguna relación que no posea alguno de estos fundamentos, tendremos una señal suficiente de que la división es adecuada.

apta ad fundandam relationem realem, cum solum sit extrinseca denominatio rationis, ut supra tactum est.

16. *Secunda ratio sufficientiae.— Quot in ea difficultates.—* Aliam rationem huius differentiae indicat eodem loco Alexander Alensis, dicens illam divisionem sumptam esse ex tribus modis universalibus entis, qui sunt: idem et diversum, quoad primum; potentia vel actus, quoad secundum; *et perfectum* (inquit) *vel imperfectum, quoad tertium, eo modo quo imperfectum a perfecto mensuratur et diminutum a completo; et quia isti modi sufficienter variant naturam fundamentorum, ideo sunt tres species relationis.* Sed difficile est quod ait, tertium membrum sumi ex modo entis secundum perfectum vel imperfectum; nam, licet sensus referatur ad sensibile secundum illud genus, non mensuratur ab illo ut imperfectum a perfecto, sed solum dicitur mensurari tamquam a termino specificante, qui interdum potest esse perfectior, interdum aequalis, interdum minus perfectus, ut videre etiam est in intellectu et intelligibili. Deinde, quamvis asserat illos tres modos sufficienter dividere fundamenta relationum, non tamen rationem sufficientiae reddit neque ex vi illius explicationis declarat distinctionem eorum inter se. Nam etiam potentia et actus comparantur ut perfectum et imperfectum, et potentia dici potest mensurari per actum quatenus illi proportionatur et commensuratur, propter quod etiam dicuntur potentiae per actus specificari. Existimo ergo nullam aliam rationem sufficientiae Aristotelem habuisse, praeter inductionem quamdam qua intellexit nullam inveniri relationem quae ad aliquod ex dictis capitibus revocari non possit, quod non potest melius constare quam respondendo difficultatibus tactis. Nam, si nullam invenimus relationem quae non habeat aliquod ex his fundamentis, sufficiens signum nobis erit divisionem illam sufficientem esse.

SECCION XI

Primer género de relaciones, fundado en el número o unidad

1. Para mayor claridad, vamos a responder prácticamente con una sección a cada una de las dificultades propuestas en la sección anterior.

2. Así, pues, a la primera se responde que una cosa es hablar de dos relaciones entre dos extremos, las cuales se dice que se fundan en la unidad, y otra es hablar de cada una de ellas. En efecto, de dos relaciones de semejanza, por ejemplo, cada una se funda en una cualidad en cuanto es una en sí misma con unidad formal, no en aquello que la unidad añade al ente, pues eso es una negación y, en consecuencia, no puede fundamentar una relación real —como legítimamente demuestra el argumento—, sino en la razón positiva de ente que subyace a dicha negación. En cambio, hablando de ambas relaciones de los dos extremos, se dice que éstas se fundan en la unidad de aquéllos, ya que la razón de que surjan simultáneamente esas dos relaciones, una vez puestos aquellos dos extremos, no es sólo que cada uno de los extremos tienen entre sí tal unidad, sino también que esa unidad es de la misma razón en uno y otro, lo cual equivale a decir que se refieren entre sí, precisamente por tener una conveniencia real. Y, aunque esta conveniencia no sea una unidad real de los dos extremos entre sí, como también se admite acertadamente en el argumento, hablando de la unidad propia y formal, no obstante, se da en la realidad un fundamento de esa unidad, ya en cuanto a la negación, ya en cuanto a la unidad de razón, y ese fundamento es suficiente para que surjan tales relaciones en dichos extremos.

3. De manera semejante hay que responder a la otra parte acerca de las relaciones que se fundan en la multitud, en la distinción o en la diversidad. Pues, aunque muchos hayan creído probable, a causa de aquel argumento, que las relaciones indicadas no son reales, sino de razón, por no tener un fundamento próximo real o un término formal, sin embargo, hablando de acuerdo con la opinión común y de manera consecuente, es más verdad afirmar que existe una razón idéntica para estas relaciones y para las que se fundan en la unidad. En efecto, así como la distinción implica la negación, igualmente la implica la unidad; y, en sentido inverso, así como la negación expresada por la unidad supone una entidad que puede ser fundamento de la relación, igualmente la distinción real se da entre extremos reales, en los que se funda la negación incluida en dichos extremos; por tanto, también podrá fundarse una relación real en ellos, en cuanto tales. Por eso, en los ejemplos que se aducen en aquel lugar, aunque sea verdad que en la relación de desigualdad uno de los extremos carece de alguna parte de la magnitud del otro extremo, no obstante, la relación no se funda formalmente en esa carencia, sino en que esta cantidad tiene una magnitud determinada y aquélla tiene otra magnitud determinada. Lo mismo sucede en el caso de la desemejanza, pues supone dos esencias, de las cuales una no es la otra, pero no se funda próximamente en esa negación, sino en las mismas esencias, en cuanto son muchas esencialmente según las unidades formales. Se explica esto con un ejemplo: lo lúcido y lo tenebroso tienen también desemejanza en cuanto a esa negación, ya que en uno no existe la forma de luz que existe en el otro, y, sin embargo, entre ellos no se da una relación real de desemejanza, pues, por parte del otro extremo, ni se da fundamento ni término formal positivo de tal relación.

La relación de unidad puede fundamentarse en realidades de todos los predicamentos

4. En la segunda dificultad se abordan muchos puntos que podrían exigir cada uno su correspondiente cuestión; no obstante, pasaremos por ellos brevemente, para no demorarnos demasiado en la explicación de cosas menudísimas. Así, pues, en primer lugar, se desea saber si la relación de semejanza y otras del mismo género pueden fundamentarse sólo en la cantidad y en la cualidad, o también en las realidades de otros predicamentos. Y, ciertamente, con respecto a la sustancia ya hemos visto, en la sección anterior, que, en cuanto a esta parte, existe una razón idéntica para la cantidad y para la cualidad. Y el argumento allí elaborado me parece concluyente a propósito de cualquier realidad o modo o entidad, sobre todo si es absoluta, para omitir por ahora la relación; pues, ¿por qué dos

SECTIO XI

De primo genere relationum, in numero vel unitate fundato

1. Ad singulas difficultates sectione superiori propositas, maioris claritatis gratia fere singulis sectionibus respondebimus.

2. Ad primam igitur respondetur aliud esse loqui de duabus relationibus duorum extremorum, quae dicuntur in unitate fundari, aliud vero de singulis earum. Unaquaeque enim duarum relationum similitudinis, verbi gratia, fundatur in una qualitate in quantum in se est una unitate formali, non quidem quantum ad id quod addit unitas supra ens, nam illud est negatio, et ideo non potest fundare relationem realem, ut recte argumentum probat, sed quantum ad illam positivam rationem entis quae substernitur illi negationi. At vero loquendo de ambabus relationibus duorum extremorum, illae dicuntur fundari in unitate eorum, quia ratio cur simul consurgant illae duae relationes, positis illis duobus extremis, non est solum quia singula extrema habent inter se talem unitatem, sed etiam quia illa unitas est eiusdem rationis in utroque, quod idem est ac si diceretur ideo illa referri inter se, quia habent convenientiam realem. Et quamvis haec convenientia non sit aliqua unitas realis illorum duorum extremorum inter se, ut bene etiam in argumento sumitur, loquendo de propria et formali unitate, datur tamen in re fundamentum illius unitatis, sive quoad negationem, sive quoad unitatem rationis, et illud fundamentum sufficit ut in illis extremis tales relationes consurgant.

3. Et simili modo respondendum est ad alteram partem de relationibus fundatis in multitudine, distinctione vel diversitate. Nam, licet multis propter illud argumentum probabiliter visum sit illas relationes non esse reales, sed rationis, quia non habent reale fundamentum proximum vel formalem terminum, nihilominus, loquendo cum communi sententia et consequenter, verius dicitur eamdem esse rationem de his relationibus et de illis quae fundantur in unitate. Nam, sicut distinctio includit negationem, ita etiam unitas; et e converso, sicut negatio quam dicit unitas supponit entitatem quae potest esse fundamentum relationis, ita etiam distinctio realis est inter extrema realia, in quibus fundatur negatio ibi inclusa; in eis ergo ut talia sunt poterit etiam fundari relatio realis. Unde in exemplis ibi adductis, quamvis verum sit in relatione inaequalitatis alterum extremum carere parte aliqua magnitudinis alterius extremi, tamen relatio non fundatur formaliter in ea carentia, sed in hoc quod haec quantitas tanta est, illa vero tanta. Et idem est de dissimilitudine; supponit enim duas essentias quarum una non est alia, non tamen fundatur proxime in illa negatione, sed in ipsismet essentiis, quatenus secundum unitates formales plures essentialiter sunt. Quod declaratur exemplo; nam lucidum et tenebrosum etiam habent dissimilitudinem quoad illam negationem, quia in uno non est forma lucis quae est in alio, et tamen non est inter ea relatio realis dissimilitudinis, quia ex parte alterius extremi nec est fundamentum nec formalis terminus positivus talis relationis.

Relatio unitatis in rebus omnium praedicamentorum fundari potest

4. In secunda difficultate multa tanguntur quae singulas possent quaestiones postulare; ea tamen breviter transigemus, ne in explicandis minutissimis entibus nimium morosi simus. Primo itaque petitur an relatio similitudinis et aliae huius generis fundari possint in sola quantitate et qualitate, vel etiam in rebus aliorum praedicamentorum. Et quidem de substantia iam vidimus, sectione praecedenti, eamdem esse rationem, quoad hanc partem, de quantitate et qualitate. Et ratio ibi facta videtur mihi concludere de quacumque re vel modo seu entitate, praesertim absoluta, ut interim relationes omittamus; cur enim duo calores sunt realiter

calores son realmente semejantes, y en cuanto tales se refieren realmente, y no lo son dos calentamientos, o dos "donde" y cualesquiera otras cosas semejantes? Además, entre dos acciones se da una contrariedad verdadera y positiva; pero ésta es una relación perteneciente a este género, pues se funda en un modo peculiar de distinción. Por tanto, en lo concerniente a los demás predicamentos, excepto el "en orden a algo", concedemos fácilmente la inferencia que se ha hecho allí. Y en dicho lugar no se objeta nada contra este consiguiente, en cuanto a esta parte. Es verdad que Santo Tomás, lib. V de la *Metafísica,* lec. 17, excluye por completo los cuatro últimos predicamentos, de suerte que no puedan ser fundamentos de relaciones, *porque* —dice—, *más bien que poder causar la relación, son consecuencia de la relación.* Pero cabe exponerlo en sentido de que se entienda referido a estos predicamentos según sus razones propias, y no en cuanto tienen proporción o conveniencia con otros en la razón de unidad o de distinción.

Cómo puede una relación ser fundamento de otra

5. *Primera opinión.*— Pero existe una dificultad mayor acerca de las mismas relaciones, en la cual se insinúa la segunda dificultad general, a ver si la relación puede fundarse en la relación. Porque muchos opinan que la relación nunca puede fundarse en la relación. Así piensa Santo Tomás, I, q. 42, a. 4, y II *cont. Gent.,* c. 13, y en *De Potentia,* q. 7, a. 11, e *In I,* dist. 3, q. 1, a. 1; lo mismo siguen con bastante frecuencia los tomistas, Soncinas, V *Metaph.,* q. 29, ad 1; el Ferrariense, IV *cont. Gent.,* c. 11. El fundamento principal es el del proceso al infinito que de ello se seguiría. Igual que, por una razón semejante, no puede haber acción en orden a la acción, ni movimiento en orden al movimiento, y, en general, procediendo del efecto formal a la forma, si la forma misma participa en alguna manera del efecto o de su denominación, hay que detenerse en ella, en cuanto es

similes et ut sic realiter referuntur, et non duae calefactiones vel duo *ubi,* et quaecumque alia similia? Item inter duas actiones est vera et positiva contrarietas; haec est autem relatio quae ad hoc genus pertinet; fundatur enim in peculiari quodam modo distinctionis. Itaque, quantum ad caetera praedicamenta, extra *ad aliquid,* facile concedimus illationem ibi factam. Neque contra hoc consequens, quantum ad hanc partem, aliquid ibi obiicitur. Verum est D. Thomam, V Metaph., lect. 17, omnino excludere quatuor ultima praedicamenta, ut non possint esse fundamenta relationum, *quia magis* (inquit) *consequuntur relationem quam possint relationem causare.* Sed exponi potest ut intelligatur de his praedicamentis secundum proprias rationes eorum, non vero secundum quod habent proportionem aut convenientiam cum aliis in ratione unitatis vel distinctionis.

Una relatio quomodo aliam fundare possit

5. *Prima sententia.*— Maior vero difficultas est de ipsismet relationibus, in qua insinuatur secunda et generalis difficultas, an relatio possit fundari in relatione. Est enim multorum sententia relationem nunquam posse in relatione fundari. Ita sentit D. Thomas, I, q. 42, a. 4, et II cont. Gent., c. 13, et q. 7 de Potent., a. 11, et In I, dist. 3, q. 1, a. 1; idque sequuntur frequentius thomistae, Sonc., V Metaph., q. 29, ad 1; Ferrar., IV cont. Gent., c. 11. Fundamentum praecipuum est illud de processu in infinitum qui inde sequeretur. Sicut ob rationem similem, ad actionem non potest esse actio, nec ad motum motus, et in universum procedendo ab effectu formali ad formam, si forma ipsa aliquo modo participat effectum vel denominationem eius, sistendum est in

tal por sí misma, lo cual suele expresarse de otro modo diciendo que, al proceder del *quod* al *quo,* hay que detenerse en el *quo.* Luego, siendo la relación aquello por lo que se refiere lo relativo, hay que detenerse en ella, a fin de que no se refiera mediante otra relación. Puede confirmarse esta opinión con un argumento teológico, ya que, de lo contrario, entre las relaciones divinas habría varias relaciones reales, a saber, de distinción real y de desemejanza cuasi específica en la razón relativa, y de semejanza genérica en la misma razón, y otras de ese tipo, cosa que es contraria a la doctrina común de los teólogos, los cuales sólo admiten cuatro relaciones reales en el orden divino.

6. *Segunda opinión.*— Sostiene la opinión contraria Escoto, *In II,* dist. 1, q. 4 y 5, e *In IV,* dist. 6, q. 10; le siguen Licheto y Maironis, en estos lugares; también Maironis, *In I,* dist. 29, q. 6; Antonio Andrés, V *Metaph.,* q. 13, y lib. *De sex princip.,* q. 10. El fundamento lo hemos indicado en la antedicha dificultad, ya que no aparece una razón suficiente por la cual la semejanza entre dos paternidades no sea una relación tan verdadera como la semejanza entre dos blancuras, puesto que en la realidad tienen el mismo modo de conveniencia y de unidad formal, y también del mismo modo se denominan semejantes por parte de la realidad. Porque, si alguien quiere decir que dos paternidades se denominan semejantes sólo fundamentalmente o negativamente, a saber, porque no tienen una razón diversa, el que así responde da ocasión a que pueda decirse lo mismo acerca de cualesquiera realidades semejantes, o es preciso que aduzca una razón suficiente de diferencia, siendo así que, en verdad, no aparece ninguna. El mismo argumento vale para la relación de desemejanza que puede darse entre la paternidad y la relación de ciencia, por ejemplo. Asimismo, los aritméticos admiten una proporcionalidad fundada en dos proporciones, ya que cuatro es a ocho como tres es a seis; pero la proporción no es sino una relación; por tanto, parece que la proporcionalidad no es otra cosa que la semejanza de proporciones, la cual es una relación de una relación. Estos argumentos parecen persuadir, en verdad, hablando consecuentemente, que una relación puede referirse realmente a otra mediante relaciones que pertenecen a este primer género. Por ello, así como lo uno

illa ut per seipsam talis sit, quod aliter dici solet, procedendo a quod in quo, sistendum esse in quo. Ergo, cum relatio sit qua relativum refertur, sistendum est in illa, ut non per aliam relationem referatur. Et confirmari potest haec sententia theologico argumento, quia alias inter divinas relationes plures essent relationes reales, nimirum realis distinctionis et dissimilitudinis quasi specificae in ratione relativa, et similitudinis genericae in eadem, et aliae huiusmodi, quod est contra communem theologorum doctrinam, qui tantum quatuor relationes reales in divinis agnoscunt.

6. *Secunda sententia.*— Contrariam sententiam tenet Scot., In II, dist. 1, q. 4 et 5, et In IV, dist. 6, q. 10, quem sequuntur Lychet. et Mairon., his locis; item Mairon., In I, dist. 29, q. 6; Ant. Andr., V Metaph., q. 13, et lib. de Sex princip., q. 10. Fundamentum est tactum a nobis in praedicta difficultate, quia non apparet sufficiens ratio ob quam similitudo inter duas paternitates non sit tam vera relatio sicut inter duas albedines, cum in re ipsa habeant eumdem modum convenientiae et unitatis formalis, et eodem etiam modo a parte rei denominentur similes. Nam, si quis velit dicere duas paternitates denominari similes tantum fundamentaliter vel negative, scilicet, quia non habent diversam rationem, qui sic respondet occasionem praebet ut de quibuscumque rebus similibus idem dici possit, vel oportet ut sufficientem rationem differentiae reddat, quae nulla certe apparet. Idem argumentum est de relatione dissimilitudinis quae esse potest inter paternitatem et relationem scientiae, verbi gratia. Item arithmetici ponunt proportionalitatem fundatam in duobus proportionibus, quia sicut quatuor ad octo, ita tria ad sex; proportio autem non est nisi relatio; proportionalitas ergo nihil aliud esse videtur quam similitudo proportionum, quae est relatio relationis. Atque haec argumenta videntur sane convincere, consequenter loquendo, quod una relatio possit referri realiter ad aliam per relationes spectantes ad hoc primum genus. Quocirca, sicut unum et

y lo múltiple trascienden a todos los predicamentos, de igual manera las relaciones de este primer modo pueden darse en realidades de todos los predicamentos, no como pertenecientes a su esencia, sino como fundadas en ellos.

7. *Tercera opinión conciliadora de las dos anteriores.*— Pero algunos tratan de armonizar estas sentencias, ya por la autoridad de Santo Tomás, ya también por la fuerza de los argumentos. Pues dicen que una relación puede referirse realmente a otra, pero no en virtud de otra relación, sino por sí misma, para evitar un proceso al infinito y para que la misma sea simultáneamente *quo* y *quod*. De este modo, la relación no fundamenta propiamente a la relación, ya que la relación que se refiere no es distinta de aquella por la cual se refiere; pero conceptualmente puede decirse que la fundamenta, en cuanto en ella se distingue por la razón aquello que se refiere y aquello por lo cual se refiere. Está en favor de esta opinión Cayetano, I, q. 42, a. 1, fundándose en las palabras de Santo Tomás, en la solución *ad 4*, que son las siguientes: *Una relación no se refiere a otra mediante alguna otra relación.* A propósito de estas palabras añade Cayetano que, de esta característica de la relación, a saber, el no fundarse en otra relación, no se sigue que las relaciones de relaciones no sean reales, sino que no son distintas de los fundamentos. Por eso agrega que, si las relaciones divinas no tuviesen por otra parte identidad de naturaleza, podrían referirse con una relación real de igualdad; pero, en ese caso, la igualdad del Hijo con el Padre sería la misma filiación, y la del Padre con el Hijo sería la misma paternidad.

8. *Opinión del autor.*— Sin embargo, no parece que pueda sostenerse esta opinión en sentido universal; pues, para que la forma sea por sí misma suficiente para recibir alguna denominación, o (según dicen) para que se comporte como *quo* y *quod*, es necesario que tal denominación sea, no sólo de idéntica razón que esa forma, sino también intrínseca e inseparable de ella, como es manifiesto en el caso de la acción que se realiza por sí misma, ya que la razón de acción consiste en producirse, puesto que mediante ella se produce algo, y en el caso de la cantidad que por sí misma es cuanta intrínsecamente. Ahora bien, si una relación se refiere realmente a otra, muchas veces ese respecto es de una razón completamente diversa de la razón propia y el efecto formal de tal relación, y es extrínseco

multa transcendunt omnia praedicamenta, ita et relationes huius primi modi in rebus omnium praedicamentorum inveniri possunt, non ut de essentia illorum, sed ut fundatae in ipsis.

7. *Tertia sententia utramque praecedentem concilians.*— Nonnulli vero conantur has sententias in concordiam redigere, tum propter auctoritatem D. Thomae, tum propter vim rationum. Aiunt enim unam relationem posse referri realiter ad aliam, non tamen alia relatione, sed seipsa, ut vitetur processus in infinitum, et eadem sit simul quo et quod. Atque ita proprie relatio non fundat relationem, cum non sit alia relatio quae refertur et qua refertur; secundum rationem autem potest dici fundare, in quantum ipsa secundum rationem distinguitur in id quod refertur et quo refertur. Cui sententiae favet Caiet., I, q. 42, a. 1, fundatus in verbis D. Thomae, in solutione ad 4, quae sunt haec: *Una relatio non refertur ad aliam per aliquam aliam relationem.* Circa quae Caietanus addit ex hac conditione relationis, scilicet, ut non fundetur supra aliam relationem, non sequi relationes relationum non esse reales, sed eas non esse alias a fundamentis. Unde subdit quod, si relationes divinae alioqui non haberent identitatem in natura, referri possent relatione reali aequalitatis; tunc vero aequalitas Filii ad Patrem esset ipsa filiatio, et Patris ad Filium, ipsa paternitas.

8. *Sententia auctoris.*— Verumtamen haec sententia non videtur posse in universum sustineri; nam, ut forma quoad aliquam denominationem suscipiendam per se ipsam sufficiens sit, vel (sicut aiunt) ut se habeat ut quo et quod, necesse est quod illa denominatio sit et eiusdem rationis cum tali forma et intrinseca et inseparabilis ab ipsa, ut patet in actione quae seipsa fit, quia ratio actionis est ut fiat, cum per eam fit aliquid, et in quantitate quae seipsa est quanta intrinsece. At vero si una relatio refertur realiter ad aliam, saepe ille respectus est longe diversae rationis a propria ratione et effectu formali talis relationis et est illi extrinsecus

y accidental para ella; luego dicha relación no puede referirse de esa manera por sí misma, sino por otra relación. Se demuestra la menor, porque la razón y efecto formal de la paternidad consiste en referir al hijo; pero, como se dice que aquélla es semejante a otra paternidad, si se refiere realmente a ella, ése es un efecto formal de muy diversa razón, puesto que tiende a un término de diversa razón y tiene una razón de fundamentalidad que es también de diversa razón. Por otra parte, la denominación de *semejante* es accidental a la paternidad; pues, si en el mundo no hubiese otra paternidad, no se denominaría semejante ni se referiría de esa manera; luego, cuando se refiere así, no se refiere por sí misma, sino mediante otra relación.

9. Se confirma porque, cuando se dice que una relación se refiere realmente a otra, pero no mediante otra relación, o se entiende que no es mediante otra que sea distinta real ni conceptualmente, y con el argumento aducido se prueba de manera manifiesta que esto es falso; pues, ¿qué distinción de razón puede haber mayor que la resultante de términos de diversas razones y la que es suficiente para que una relación sea accidental a otra? O el sentido es que no se refiere mediante otra relación distinta realmente, sino sólo conceptualmente, y esto no es exclusivo de la relación; porque también hemos dicho arriba que las relaciones con que se refieren las cosas absolutas sólo se distinguen de manera conceptual de los fundamentos absolutos. O, si alguno pretende que el fundamento absoluto se refiere con una relación real y realmente distinta, pero que una relación puede referirse con una relación real, mas no realmente distinta, en primer lugar, supone una cosa falsa, y, además, es preciso que dé alguna razón de esta diferencia, razón que nadie ha dado hasta ahora. En efecto, lo que dicen algunos, que la relación es una entidad totalmente disminuida, y por eso no puede fundamentar otra realmente distinta, no es satisfactorio, ya porque también la relación que se fundamenta tiene una entidad por completo disminuida, ya asimismo porque entonces se supone que la primera relación está fundada en algo absoluto, no siendo extraño, por consiguiente, que pueda fundamentar otra proporcionada, lo mismo que el movimiento o el tiempo tiene una entidad bastante disminuida y, sin embargo, puede fundamentar una relación.

et accidentalis; ergo non potest illa relatio per seipsam ita referri, sed per aliam relationem. Probatur minor, quia formalis ratio et effectus paternitatis est referre ad filium; cum vero ipsa dicitur similis alteri paternitati, si ad illam refertur realiter, ille est effectus formalis valde diversae rationis, cum tendat ad terminum diversae rationis et habeat rationem fundandi diversae etiam rationis. Rursus haec denominatio *similis* est accidentaria paternitati; nam, si in mundo non esset alia paternitas, non denominaretur similis nec referretur illo modo; ergo quando sic refertur, non per seipsam, sed per aliam relationem refertur.

9. Et confirmatur, nam quando dicitur una relatio referri ad aliam realiter, non vero per aliam relationem, aut intelligitur non per aliam nec re nec ratione distinctam, et hoc manifeste probatur esse falsum argumento facto; nam quae potest esse maior distinctio rationis quam quae est ex terminis diversarum rationum et quae satis est ut una relatio sit accidentaria alteri? Aut est sensus quod non refertur per aliam relationem re distinctam, sed ratione tantum, et hoc non est peculiare in relatione; nam supra etiam a nobis dictum est relationes quibus referuntur res absolutae non distingui nisi ratione a fundamentis absolutis. Vel si quis contendat fundamentum absolutum referri relatione reali et in re distincta, unam vero relationem posse referri relatione reali, non tamen in re distincta, primo supponit falsum, deinde oportet ut aliquam rationem huius discriminis reddat, quam hactenus nullus reddidit. Nam, quod quidam aiunt, relationem esse minutissimam entitatem et ideo non posse fundare aliam in re distinctam, non satisfacit, tum quia etiam relatio quae fundatur est minutissimae entitatis, tum etiam quia iam supponitur prima relatio fundata in absoluto, et ideo mirum non est quod possit fundare aliam proportionatam, sicut etiam motus vel tempus est satis diminutae entitatis, et tamen potest fundare relationem.

10. No obstante, parece que debe establecerse una distinción: porque hay unas referencias que están íntimamente incluidas en las mismas relaciones y son inseparables de ellas según sus razones propias, mientras que otras son accidentales. Las primeras sólo se ordenan a los propios términos o a las relaciones opuestas, mientras que las segundas se ordenan a otros términos que de manera absoluta son accidentales para el ser de tal relación. Valga como ejemplo la paternidad, la cual, por el mero hecho de referir el padre al hijo, incluye intrínseca e inseparablemente la oposición con la filiación y, en consecuencia, también la distinción; porque la distinción es como una cosa superior incluida en la oposición, y la oposición es algo que está incluido en la correlación. En cambio, la referencia de una paternidad a otra en cuanto semejante no se encuentra incluida de esa manera en la razón propia de paternidad, y la otra paternidad es término accidental y extrínseco respecto de una segunda paternidad.

11. Así, pues, acerca de las primeras referencias, es bastante congruente lo que Cayetano dice: que, aunque se refiere una misma relación según todas ellas, sin embargo no se refiere por otra relación, sino por sí misma, puesto que las incluye todas en su razón adecuada. Por el contrario, en las referencias del segundo género, no comprendo cómo puede negarse consecuentemente que una relación pueda referirse por medio de otra, y así fundamentar en sí misma a otra, pues ni parece posible negar que también de ese modo se refiera realmente la relación, según demuestran los argumentos aducidos, ni tampoco puede afirmarse que de esa manera se refiera por sí misma, como resulta probable por lo dicho contra la última opinión. Pero de aquí añado, además, que, de igual manera que antes ha expuesto a Santo Tomás cuando niega que las relaciones se funden en los cuatro últimos predicamentos, así también puede exponerse a propósito de las relaciones; porque las relaciones, según su razón propia e intrínseca, no se refieren con una relación distinta de ellas, ni la fundamentan; pero, en cuanto de alguna manera participan o coinciden con la cantidad en la unidad o en la multitud, en ese sentido no es contradictorio que se refieran con una relación de semejanza y con otras parecidas, siendo esto lo único que parecen demostrar los fundamentos de la segunda opinión.

10. Distinguendum ergo videtur: nam quidam sunt respectus intime inclusi in ipsis relationibus et inseparabiles ab ipsis secundum proprias rationes earum; alii vero sunt accidentarii. Priores tantum sunt ad proprios terminos vel ad relationes oppositas; posteriores vero sunt ad alios terminos, qui simpliciter sunt per accidens ad esse talis relationis. Exemplum sit in paternitate, quae, hoc ipso quod refert patrem ad filium, includit intrinsece et inseparabiliter oppositionem cum filiatione et consequenter etiam distinctionem; est enim distinctio veluti quid superius inclusum in oppositione; oppositio autem est quid inclusum in correlatione. At vero respectus unius paternitatis ad aliam in ratione similis non est ita inclusus in propria ratione paternitatis, et alia paternitas est terminus accidentarius et extrinsecus respectu alterius paternitatis.

11. De prioribus ergo respectibus satis consentaneum est quod Caietanus ait, etsi secundum omnes illos eadem relatio referatur, non tamen alia relatione, sed seipsa referri, cum in sua adaequata ratione omnes illos includat. At vero in respectibus posterioris generis non video quomodo possit consequenter negari quin una relatio possit per aliam referri, et ita aliam in se fundare, quia nec videtur posse negari quin illo etiam modo relatio realiter referatur, ut argumenta facta probant; nec etiam potest dici quod illo modo referatur per seipsam, ut persuadent ea quae contra ultimam sententiam diximus. Hinc vero ulterius addo, sicut supra exponebam D. Thomam negantem relationes fundari in quatuor ultimis praedicamentis, ita etiam exponi posse de relationibus; nam relationes secundum propriam et intrinsecam rationem non referuntur relatione a se distincta nec fundant illam; at vero prout aliquo modo participant vel conveniunt cum quantitate in unitate vel multitudine, sic non repugnat referri relatione similitudinis et aliis similibus, et hoc solum videntur probare fundamenta secundae sententiae.

12. *Si una relación fundamenta a otra, ¿hay que proceder necesariamente al infinito?*— Al argumento del proceso al infinito cabe responder, en primer lugar, que no hay gran inconveniente en admitirlo en las relaciones, como decíamos más atrás acerca de las relaciones entre partes o entre puntos. Aunque aquí parece encerrar alguna mayor dificultad, ya que entre el fundamento y la relación existe un orden esencial, y en las cosas ordenadas esencialmente no parece posible proceder al infinito, como Aristóteles enseña en el lib. II. Puede responderse, empero, que ello es verdad en las cosas que son realmente distintas, pero no en aquellas que se distinguen por la razón. En segundo lugar, se puede responder negando el proceso al infinito, pues hay que detenerse en aquella relación que recibe la misma denominación conferida por el fundamento y que la lleva aneja de manera necesaria e intrínseca. Así, por ejemplo, aunque la paternidad se refiera por la semejanza, y esa semejanza sea semejante a otra de la misma especie, no es preciso que sea semejante por otra relación, sino por sí misma, puesto que dicha denominación es de idéntica razón y la lleva aneja intrínsecamente, porque no puede referir una paternidad a otra semejante sin que a ella responda otra relación a la que aquélla sea semejante; esto es, a lo sumo, lo que prueban los ejemplos de la acción y el movimiento, y de otras cosas parecidas.

13. Si se insiste en que cualquier relación es capaz de otra denominación relativa de diversa razón, porque la relación de semejanza puede ser desemejante a otra, e inversamente, respondo que las relaciones fundadas en el mismo fundamento absoluto, como sólo se distinguen por la razón, pueden referirse y denominarse mutuamente de esa manera; por eso, siendo finitas esas denominaciones de razones diversas, por causa de ellas no es necesario admitir infinitas relaciones o un proceso al infinito. Acerca de las relaciones divinas existe una razón distinta, pues, prescindiendo de la identidad de esencia, en la cual no se funda una relación real, sino de razón, no tienen entre sí semejanza verdadera y real, sino más bien distinción y desemejanza, incluida en sus propias relaciones; por eso no se refieren entre sí por otra relación, sino por sí mismas; pero esta discusión corresponde a otro lugar.

12. *Si fundet una relatio aliam, an in infinitum necessario abeundum sit.*— Ad argumentum autem de processu in infinitum primo responderi potest non esse magnum inconveniens illum admittere in relationibus, ut supra dicebamus de relationibus partium vel punctorum. Quamquam hic videatur habere nonnullam maiorem difficultatem, quia inter fundamentum et relationem est ordo per se; at in per se ordinatis non videtur posse procedi in infinitum, ut in lib. II ab Aristotele traditur. Responderi vero potest id esse verum in iis quae in re distincta sunt, non vero in iis quae ratione distinguuntur. Secundo responderi potest negando processum in infinitum, quia sistendum est in ea relatione quae eamdem denominationem suscipit quam praebet fundamentum et necessario ac intrincese illam secum affert. Ut, verbi gratia, quamvis paternitas referatur similitudine et illa similitudo sit similis alteri eiusdem speciei, non oportet ut sit similis per aliam relationem, sed se ipsa, quia illa denominatio est eiusdem rationis et intrinsece illam secum affert, quia non potest referre unam paternitatem ad aliam similem quin illi respondeat alia relatio cui ipsa sit similis; et hoc ad summum probant exempla de actione et motu, et similibus.

13. Quod si instetur quia quaelibet relatio est capax alterius denominationis relativae diversae rationis, nam relatio similitudinis potest esse dissimilis alteri, et e converso, respondeo relationes fundatas in eodem fundamento absoluto, cum sola ratione distinguantur, posse mutuo sese ita referre et denominare; unde, cum illae denominationes diversarum rationum finitae sint, necessarium non est propter illas admittere infinitas relationes vel processum in infinitum. De relationibus autem divinis alia est ratio, quia, seclusa identitate essentiae, in qua non fundatur relatio realis, sed rationis, non habent inter se veram et realem similitudinem, sed potius distinctionem et dissimilitudinem, quam in propriis relationibus includunt; ideo non referuntur inter se alia relatione, sed seipsis; sed haec disputatio alterius est loci.

De qué clase es la relación de identidad, la de semejanza y la de igualdad

14. En tercer lugar, en esa dificultad se plantea la cuestión de cuál es la relación propia de identidad, la de semejanza y la de igualdad, y si pueden convenir a una misma realidad con diversas referencias. A esto hay que decir brevemente que la relación de identidad consiste propiamente en la identidad esencial, menor que la numérica, para prescindir ahora de la específica y de todas las superiores, de las cuales nos ocuparemos en seguida. Esto resulta manifiesto por Aristóteles, el cual dice que son idénticas aquellas cosas cuya sustancia, es decir, cuya esencia es una sola. Por eso, al argumento allí aducido debe concederse que dos cualidades, en cuanto tienen la misma especie esencial, se refieren propiamente con relación de identidad, ya que para ellas existe la misma razón que para los demás entes de la misma especie. De ahí, consecuentemente, hay que decir también que la relación propia de semejanza (atendiendo a la realidad misma, sea lo que fuere del uso de los términos) es aquella que conviene a las cualidades por razón de la intensidad, y la relación de igualdad es la que conviene a las cantidades por razón de la extensión actual. Por último —y esto explica más aún la cuestión—, debe admitirse que, en una misma cualidad, una es la relación de identidad, es decir, la que se funda en su esencia en cuanto tal, y otra la relación de semejanza, que se funda en la unidad de intensidad, de suerte que ésta es separable de aquélla, porque puede permanecer la unidad de esencia sin intensidad. Más aún: en sentido inverso, aunque con respecto a otra blancura no pueda una blancura ser semejante en intensidad sin ser también una en la esencia, no obstante, con respecto a la negrura puede decirse que una blancura y una negrura como de ocho grados son semejantes en el modo o grado de intensidad, aun cuando sean desemejantes o, mejor, diversas en la esencia. Y no hay inconveniente en que las relaciones de este tipo se multipliquen, sobre todo si es verdad que no por ello se multiplican las realidades o los modos reales distintos *ex natura rei*.

15. De igual manera hay que pensar acerca de las relaciones de igualdad y de identidad específica en la cantidad continua; pues existe la misma razón proporcional, como se explica suficientemente en el citado argumento. Y digo en la

cantidad continua, porque no parece que en los números sea diversa la relación de igualdad y la de identidad específica, ya que dos binarios, por ejemplo, tienen igualdad en virtud de sus propias razones esenciales, y no es posible, no sólo en la realidad, sino ni siquiera conceptualmente, que entre ellos se separe la relación de identidad específica de la relación de igualdad. La razón parece consistir en que la cantidad discreta no tiene otra esencia o especie propia, fuera de una determinada extensión o numerabilidad actual, y en ella no es separable una especie concreta de una multitud concreta, cosa que no ocurre en la cantidad continua; porque, conservando su propia extensión esencial, puede existir con mayor o menor magnitud.

Si la unidad genérica es fundamento de una relación real

16. *Respuesta afirmativa.*— En cuarto lugar, se pregunta en ese argumento si las relaciones de este primer modo que pertenecen a la unidad se fundan en la sola unidad específica, o también en la genérica. Y, aunque pueden discutirse fácilmente ambas partes, como se ha insinuado en aquel lugar, y sería posible multiplicar con facilidad las conjeturas en favor de una y otra parte, sin embargo, estimo que debe afirmarse brevemente no sólo que la unidad específica, sino también que la genérica basta para alguna relación de semejanza. Esta es la opinión expresa de Santo Tomás, I, q. 28, a. 1, ad 2, donde afirma: *La relación que viene implicada por la palabra "idéntico" es una relación sólo de razón, cuando "idéntico" se toma en sentido absoluto; pero no sucede así cuando se dice que dos cosas son idénticas no en número, sino en la naturaleza del género o de la especie.* También sigue esto Antonio Andrés, lib. V *Metaph.*, q. 13, ad 3. Y las razones que se han apuntado al argumentar lo abonan con bastante probabilidad. Ni constituye obstáculo el que se diga que las cosas diferentes en especie son desemejantes en absoluto más bien que semejantes; pues de ahí sólo se sigue que la relación de semejanza genérica tomada precisivamente no es —por así decirlo— tan potente para denominar como la relación de semejanza o de desemejanza específica; sin embargo, confiere su denominación, que es la de una semejanza determinada, en concreto la genérica.

Qualis sit relatio identitatis, similitudinis et aequalitatis

14. Tertio petitur in illa difficultate quae sit propria relatio identitatis, similitudinis et aequalitatis, et an possint eidem rei convenire diversis respectibus. Ad quod breviter dicendum est relationem identitatis proprie esse identitatem essentialem, minorem numerica, ut abstrahamus nunc ab specifica et superioribus omnibus, de quibus statim. Hoc patet ex Aristotele dicente illa esse eadem quorum substantia, id est, essentia, est una. Quocirca ad argumentum ibi factum concedendum est duas qualitates, ut sunt eiusdem speciei essentialis, proprie referri relatione identitatis; nam est eadem ratio in eis quae in caeteris entibus eiusdem speciei. Unde consequenter etiam dicendum est propriam relationem similitudinis (ad rem ipsam attendendo, quidquid sit de usu vocum) esse illam quae convenit qualitatibus ratione intensionis; relationem vero aequalitatis esse illam quae convenit quantitatibus ratione actualis extensionis. Denique (quod rem ipsam magis explicat) admittendum est in eadem qualitate aliam esse relationem identitatis seu fundatam in essentia eius, ut sic, aliam vero relationem similitudinis, fundatam in unitate intensionis, adeo ut haec sit separabilis ab illa, quia potest manere unitas essentiae sine intensione. Immo, et e converso, quamvis respectu alterius albedinis non possit alia albedo esse similis in intensione quin sit etiam una in essentia, tamen respectu nigredinis possunt albedo et nigredo ut octo dici similes in modo seu gradu intensionis, etiamsi sint dissimiles vel potius diversae in essentia. Neque est inconveniens huiusmodi relationes multiplicari, praesertim si verum est non propterea multiplicari res aut modos reales ex natura rei distinctos.

15. Atque eodem modo sentiendum est de relationibus aequalitatis et identitatis specificae in quantitate continua; est enim eadem proportionalis ratio, ut in dicto argumento satis declaratur. Dico autem in quantitate continua, quia in numeris non videtur esse diversa relatio aequalitatis et identitatis specificae, quia duo binarii, verbi gratia, ex propriis rationibus essentialibus habent aequalitatem, nec potest, non solum in re, verum etiam ratione, separari inter eos relatio specificae identitatis a relatione aequalitatis. Et ratio esse videtur quia quantitas discreta non habet aliam propriam essentiam vel speciem praeter talem actualem extensionem seu numerabilitatem, neque ibi est separabilis talis species a tali multitudine, quod secus est in quantitate continua; nam, retinendo propriam extensionem essentialem, potest esse in maiori vel minori magnitudine.

An unitas generica fundet relationem realem

16. *Affirmative respondetur.*— Quarto quaeritur in illo argumento an relationes huius primi modi pertinentes ad unitatem fundentur in sola unitate specifica, vel etiam in generica. Et quamvis utraque pars possit facile disputari, ut ibi insinuatum est, et possent facile coniecturae in utramque partem multiplicari, nihilominus breviter dicendum censeo non solum unitatem specificam, sed etiam genericam sufficere ad aliquam relationem similitudinis. Quae est expressa sententia D. Thomae, I, q. 28, a. 1, ad 2, ubi ait: *Relatio quae importatur per hoc nomen "idem" est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem; secus autem est cum dicuntur aliqua eadem esse non in numero, sed in natura generis sive speciei.* Hoc etiam sequitur Ant. Andreas, lib. V Metaph., q. 13, ad 3. Et rationes inter argumentandum tactae satis probabiliter hoc persuadent. Neque obstat quod res differentes specie potius dicantur dissimiles simpliciter quam similes; nam hinc solum sequitur relationem similitudinis genericae praecise sumptae non esse (ut ita dicam) tam potentem ad denominandum sicut relationem similitudinis vel dissimilitudinis specificae; nihilominus suam confert denominationem, nempe talis similitudinis, scilicet, genericae.

17. No obstante, parece bastante probable que estas relaciones de semejanza en la especie o en el género no sean propiamente diversas sino con respecto a cosas diversas, es decir, cuando cada una es adecuada a su término y a su fundamento propio y formal. Así, por ejemplo, aunque dos hombres sean semejantes específica y genéricamente, no es necesario que se refieran con una relación doble, ya que ambas referencias quedan incluidas en una sola relación adecuada, a saber, en la relación de semejanza específica, puesto que esa relación, tal como existe en la realidad, no se funda en la sola diferencia última, sino que se funda en una determinada forma que confiere un determinado ser específico. Sin embargo, la relación por la que el hombre es semejante al caballo en la animalidad es específicamente diversa de aquella por la que un hombre es semejante a otro; no obstante, ella también incluye cualquier otra relación de semejanza que pueda pensarse entre el hombre y el caballo en los grados superiores que están incluidos en el concepto de animal, y de esta manera hay que filosofar proporcionalmente en los demás casos. Así se evita fácilmente no sólo la infinitud, sino también la excesiva multitud de relaciones, pues de este modo se multiplican únicamente de acuerdo con la multitud y la distinción formal de los términos o unidades.

18. *Si la unidad analógica es fundamento de la relación predicamental.*— Pero cabe preguntar, no sin razón, si este tipo de relación puede fundarse algunas veces en la unidad analógica, especialmente en la que expresa un concepto objetivo que conviene intrínsecamente a ambos analogados. Porque de los otros modos de analogía es cierto que no bastan para la relación real, ya que no se fundan en una semejanza propia o conveniencia real, sino en una metafórica, que se realiza principalmente por una comparación de nuestro entendimiento. Mas, en el primer género de analogía, no es improbable que entre los analogados pueda mediar una relación real fundada en tal unidad, ya que entre esos extremos se da alguna conveniencia real. Por eso, Santo Tomás da a entender en algunas ocasiones que los efectos de Dios se refieren a Dios con cierta relación real de semejanza o de imagen, como puede tomarse de I, q. 4, a. 3, ad 4, juntamente con las agudas observaciones que Cayetano hace en el mismo pasaje; también del propio Santo

17. Videtur autem satis probabile has relationes similitudinis in specie vel genere non esse proprie diversas nisi respectu diversorum seu quando unaquaeque est adaequata suo termino et proprio ac formali fundamento. Ut, verbi gratia, licet duo homines sint similes in specie et genere, non est necessarium ut duplici relatione reali referantur, quia in una relatione adaequata uterque respectus includitur [1], scilicet, in relatione specificae similitudinis, quia illa relatio prout est in re non fundatur in sola differentia ultima, sed fundatur in tali forma dante tale esse specificum. Relatio tamen qua homo est similis equo in ratione animalis, diversa est in specie ab illa qua unus homo est similis alteri; tamen illa etiam includit omnem aliam relationem similitudinis quae inter hominem et equum excogitari potest in gradibus superioribus inclusis in ratione animalis, et sic est proportionaliter philosophandum in caeteris. Atque ita evitatur facile non solum infinitas, sed etiam nimia multitudo relationum; solum enim multiplicantur iuxta multitudinem et formalem distinctionem terminorum seu unitatum.

18. *Unitas analogica an fundet relationem praedicamentalem.*— Quaeri vero non immerito potest an huiusmodi relatio possit interdum fundari in unitate analoga, in ea praesertim quae dicit unum conceptum obiectivum intrinsece convenientem utrique analogatorum. Nam de aliis modis analogiae certum est non sufficere ad relationem realem, quia non fundatur in aliqua propria similitudine aut convenientia reali, sed in metaphorica, quae praecipue fit per comparationem intellectus nostri. In priori vero genere analogiae non est improbabile posse inter analogata intervenire relationem realem fundatam in tali unitate, quia inter illa extrema est aliqua realis convenientia. Unde interdum D. Thomas significat effectus Dei referri ad Deum aliqua relatione realis similitudinis vel imaginis, ut sumi potest ex I, q. 4, a. 3, ad 4, cum his quae ibi acute

[1] *Inducitur* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

Tomás, en I, q. 93, a. 1, ad últ., y *De Potentia,* q. 7, a. 6, donde afirma que en las criaturas hay diferentes relaciones a Dios, en cuanto El las produce diversas de sí mismo, pero en cierta manera semejantes a El. Igual opina Antonio Andrés, antes citado.

19. Por último, en esa dificultad se cuestiona si estas relaciones, en cuanto se fundan propiamente en la multitud y versan sobre diferentes números, son relaciones reales, o sólo unas denominaciones derivadas de las comparaciones que hace nuestro entendimiento. Y, ciertamente, si atendemos a la manera común de expresarse que tienen Aristóteles y otros filósofos, no hay duda de que piensan de estas relaciones lo mismo que de las otras reales pertenecientes a este primer género; porque las denominaciones de igualdad o desigualdad se toman en igual sentido de las cosas mismas. Mas, si la relación es una realidad o un modo distinto *ex natura rei* del fundamento, resulta difícil explicar tal relación real fundada en una bina o en una terna, ya que no puede ser verdaderamente una y simple en toda la bina; pues, ¿en qué sujeto estaría? Porque tampoco puede estar en una unidad con preferencia a otra, ya que no existe ninguna razón de disparidad, ni en todas juntas, puesto que un accidente no puede estar simultáneamente, en su totalidad, en muchos sujetos y en cada uno de ellos, como es evidente de suyo. Sobre todo porque ninguna unidad es doble o triple para que en ella sola pueda estar toda la relación de doble o de triple. Tampoco puede estar en parte en un sujeto y en parte en otro, pues de lo contrario no sería verdaderamente una y simple, sino compuesta, de igual modo que el número. Pero no puede ser compuesta de esa manera si la relación es una realidad o un modo distinto; en otro caso, en cualquier unidad surgiría una especial entidad o modo que, considerado en sí mismo, sería una relación y, juntamente con las otras, compondría una que sólo sería *secundum quid,* a la manera como el número es uno. Pero eso no puede ser, porque en ninguna unidad considerada en sí misma existe razón o fundamento para que resulte tal modo. En cambio, si la relación no es un modo realmente añadido a su fundamento, fácilmente se entiende que el número, según la manera

notat Caietan.; item ex eodem D. Thoma, I, q. 93, a. 1, ad ult., et de Potent., q. 7, a. 6, ubi ait esse in creaturis relationes varias ad Deum, prout ipse illas producit a seipso diversas, aliqualiter tamen sibi adsimilatas. Idem sentit Ant. Adr., supra.

19. Ultimo petitur in illa difficultate an hae relationes, ut fundantur proprie in multitudine et inter varios numeros versantur, sint reales relationes vel solum denominationes ex comparationibus quas noster intellectus facit. Et quidem, si attendamus communem modum loquendi Aristotelis et aliorum philosophorum, non est dubium quin ita censeant de his relationibus sicut de aliis realibus quae ad hoc primum genus spectant; nam denominationes aequalitatis vel inaequalitatis eodem modo ex rebus ipsis sumuntur. Si autem relatio est res vel modus ex natura rei distinctus a fundamento, difficile est explicare talem relationem realem in binario vel ternario fundatam, quia non potest esse vere una et simplex in toto binario; in quo enim subiecto esset? Neque enim potest esse in una unitate potius quam in alia, cum nulla sit disparitatis ratio, neque in omnibus simul, quia non potest unum accidens esse simul totum in multis subiectis et in singulis eorum, ut per se constat. Maxime quia nulla unitas est dupla aut tripla ut possit in sola illa esse tota relatio dupli aut tripli. Nec vero potest esse partim in uno subiecto, partim in alio, alias non esset vere una et simplex, sed composita, eodem modo quo numerus. Non potest autem esse illo modo composita, si relatio est res aut modus distinctus; alias in qualibet unitate [1] consurget specialis entitas, aut modus qui, per se sumptus, esset una relatio et cum aliis componeret unam tantum secundum quid, ad eum modum quo numerus est unus. Id autem esse non potest, quia in nulla unitate per se sumpta est ratio aut fundamentum unde talis modus resultet. At vero si relatio non est aliquis modus realiter additus suo fundamento, facile intelligitur

[1] *Entitate* en otras ediciones. (N. de los EE.)

como está en las cosas, y atendiendo a esa unidad imperfecta que posee, puede compararse y referirse a manera de un extremo a otro número como igual o doble, o de otro modo parecido. Pues el fundamento de esa relación en cada uno de los números no es otra cosa que la misma cantidad discreta en cuanto posee una determinada unidad o diversidad con respecto a otra, y esa misma cantidad es realmente la misma relación, en cuanto puede atribuir al sujeto esa denominación en orden a un término semejante o desemejante.

De qué clase son las relaciones que pertenecen al primer fundamento

20. A la tercera dificultad hay que decir que no es necesario que la relación de este primer modo sea, o realmente añadida al mismo fundamento como distinta *ex natura rei* de él, o una mera denominación extrínseca tomada de la coexistencia del otro extremo; pues entre estas dos cosas es posible encontrar un medio, a saber, que sea una denominación intrínseca que incluya la coexistencia del otro extremo al cual dice referencia. Mas, cuando se pregunta, a propósito de esta referencia, si se presupone intrínsecamente en el fundamento, incluso cuando no existe el término, aunque entonces no tenga razón de relación predicamental, sino trascendental, o si se añade de nuevo una vez puesto el término, hay que decir que no se presupone propiamente bajo la razón de referencia o de relación, ya sea predicamental, ya trascendental; pues, como se demuestra legítimamente en la tercera dificultad, el fundamento de este primer género no incluye esencialmente la referencia trascendental; luego no se presupone intrínsecamente ninguna referencia formal en tal fundamento, ni tampoco se le añada real e intrínsecamente, una vez puesto el término.

21. Por tanto, hay que decir que esa referencia se presupone fundamental y cuasi incoativamente en virtud del fundamento, y se completa por la posición del término; se completa —digo— no por adición intrínseca, sino sólo por posición extrínseca del término. Porque el mismo fundamento es de suyo apto para atribuir semejante denominación relativa, y por esto se dice que contiene la referencia relativa como incoada; sin embargo, para que atribuya en acto dicha denominación,

numerum, eo modo quo in rebus est et secundum illam imperfectam unitatem quam habet, posse per modum unius extremi comparari et referri ad alium numerum ut aequalem aut duplum, vel alio simili modo. Quia fundamentum illius relationis in singulis numeris nihil aliud est quam ipsamet quantitas discreta, ut habet talem unitatem vel diversitatem ab alia, et illamet quantitas in re est ipsa relatio, quatenus potest illam denominationem tribuere subiecto in ordine ad similem vel dissimilem terminum.

Quales sint relationes ad primum fundamentum pertinentes

20. Ad tertiam difficultatem dicendum est non esse necessarium ut relatio huius primi modi sit aut realiter addita ipsi fundamento tamquam ex natura rei distincta ab ipso, aut mera denominatio extrinseca ex coexistentia alterius extremi; nam inter haec duo potest medium inveniri, nimirum, quod sit denominatio intrinseca includens coexistentiam alterius extremi ad quod dicit habitudinem. Cum autem quaeritur de hac habitudine an praesupponatur intrinsece in fundamento, etiam quando terminus non existit, licet tunc non habeat rationem praedicamentalis relationis, sed transcendentalis, an vero de novo addatur posito termino, dicendum est non praesupponi proprie sub ratione habitudinis vel relationis, vel praedicamentalis vel transcendentalis; nam, ut recte in tertia illa difficultate probatur, fundamentum huius primi generis per se non includit habitudinem transcendentalem; nulla ergo formalis habitudo praesupponitur intrinsece in tali fundamento, neque etiam realiter et intrinsece additur, posito termino.

21. Dicendum ergo est habitudinem illam fundamentaliter et quasi inchoative praesupponi ex vi fundamenti, compleri autem per positionem termini; compleri (inquam) non per intrinsecam additionem, sed solum per extrinsecam positionem termini. Nam fundamentum ipsum aptum est de se ad tribuendam huiusmodi denominationem relativam, et hac ratione dicitur continere habitudinem relativam quasi inchoatam; ut tamen actu tribuat illam denominationem, requirit

requiere un término existente en acto, y, por eso, una vez puesto el término, inmediatamente queda completa esa denominación sin ninguna adición intrínseca y real. Pero la referencia relativa, en el caso presente, no es otra cosa que esta misma denominación relativa, o la forma misma en cuanto la atribuye en acto. Ahora bien, cuál sea la condición necesaria en el fundamento para que, por su parte, sea apto para atribuir esta denominación, lo expondremos más cómodamente en la sección siguiente; hasta aquí, a propósito del primer miembro de la división indicada.

SECCION XII

SEGUNDO GÉNERO DE RELACIONES, BASADO EN LA POTENCIA O ACCIÓN

1. Acerca del segundo género de relaciones se tocan muchos puntos en la cuarta dificultad antes planteada. De esas relaciones, hablando en general, es cierto que son reales y predicamentales; pues así opinan todos los doctores, y en ese sentido exponen a Aristóteles. Porque, si entre unos extremos concurren todas las condiciones necesarias para este tipo de relación, será sobre todo entre éstos, como puede resultar claro por lo dicho y se patentizará más por lo que se ha de decir. Pero, en particular, hay dos puntos que entrañan dificultad aquí. Primero, si todas las relaciones que Aristóteles enumera por vía de ejemplo en dicho género son verdaderamente reales y predicamentales. Segundo, cuál es el fundamento propio de tales relaciones.

Si son reales todas las relaciones del segundo género

2. A propósito de la primera parte resulta en verdad difícil la primera objeción que se hace en la cuarta dificultad contra el miembro referente a las relaciones fundadas en la acción futura, las cuales se dice que se dan *entre lo que ha de hacer y lo que ha de ser hecho,* pues éstas son las palabras de Aristóteles; sin embargo, la objeción que se ha hecho concluye, a mi juicio, que tal relación no puede ser real por defecto del término y de la condición próxima que se requiere.

terminum actu existentem, et ideo posito termino completur statim illa denominatio absque ulla additione intrinseca et reali. Habitudo autem relativa in praesenti non est aliud quam haec eadem denominatio relativa seu forma ipsa quatenus actu tribuens illam. Quae autem conditio sit in fundamento necessaria ut ex parte sua sit aptum tribuere hanc denominationem, dicemus commodius in sectione sequenti; et hactenus de primo membro illius divisionis.

SECTIO XII

DE SECUNDO GENERE RELATIONUM, IN POTENTIA VEL ACTIONE FUNDATO

1. Circa secundum genus relationum multa attinguntur in quarta difficultate superius posita. De quibus relationibus in communi loquendo, certum est esse reales et praedicamentales; ita enim sentiunt doctores omnes et ita exponunt Aristotelem. Nam, si inter aliqua extrema concurrunt omnia necessaria ad huiusmodi relationem, maxime inter haec, ut ex dictis constare potest et magis patebit ex dicendis. In particulari vero duo sunt quae hic habent difficultatem. Primum est an omnes relationes quas Aristoteles gratia exempli numerat in illo genere sint vere reales et praedicamentales. Secundum est quodnam sit proprium fundamentum talium relationum.

An omnes relationes secundi generis sint reales

2. Circa priorem partem difficilis sane est prima obiectio, quae in quarta difficultate fit contra membrum illud de relationibus fundatis in futura actione, quae dicuntur esse *inter id quod facturum est et illud quod faciendum est;* haec enim sunt Aristotelis verba; obiectio tamen facta, ut existimo, concludit talem relationem non posse esse realem, ex defectu termini et proximae condi-

Por eso considero que debe decirse que no todos los ejemplos puestos en dicho lugar por Aristóteles se refieren en rigor a las relaciones reales y predicamentales. Porque él no pretende, en el pasaje citado, exponer una coordinación propia y rigurosa del predicamento "en orden a algo", sino explicar todos los modos de cosas relativas, y reducirlos a unos capítulos concretos, ya sean cosas relativas reales propias, ya sean solamente imitaciones de ellas según nuestro modo de hablar. Esto puede confirmarse, porque allí dice que pertenecen a este segundo género algunas cosas relativas que se denominan según la privación de potencia, como lo imposible y otras semejantes; pero es claro que estas cosas no son verdaderos entes relativos reales, puesto que la privación de potencia no es un fundamento real. Por consiguiente, sólo se incluyen en este género por cierta reducción; así, pues, estimo que debe afirmarse lo mismo a propósito de las relaciones de las que se dice que están fundadas en una acción futura.

3. En cambio, a propósito de la relación que tiene su origen en una acción pretérita que dejó un término existente en acto, hay que juzgar de manera distinta. Efectivamente, esa relación es real y predicamental, y dura mientras el efecto y la causa existen en acto, como sostiene la opinión común. Pues en ese caso se dan extremos reales y aptos para poder tener entre sí un orden real (pues ahora tratamos de las causas creadas), y ya se pusieron en la realidad todas las condiciones necesarias para ese orden o relación, como se patentizará al resolver la dificultad propuesta.

4. En ella se pregunta, en primer lugar, cómo la relación que permanece puede fundarse en una acción pretérita que ya no existe. Pero hay que decir que no se funda en ella como en un fundamento propio en el cual esté o del cual reciba su entidad, sino que esa acción es la razón fundamentadora de tal relación, o, como decíamos antes, la condición requerida para que resulte esa relación. Pero no es tal que la relación dependa de ella como en su producción y en su ser, y por ello no tiene nada de extraño que, una vez pasada la acción, permanezca la relación. Pero aquélla es una condición requerida, no sólo porque mediante ella se ha puesto el término necesario para tal relación en cuanto a su sola entidad absoluta, ya que pudo ponerse en la naturaleza mediante otra acción, lo cual no hubiera

tionis requisitae. Unde dicendum existimo non omnia exempla quae Aristoteles ibi posuit esse in rigore de relationibus realibus et praedicamentalibus. Ipse enim non intendit illo loco tradere propriam et rigorosam coordinationem praedicamenti *ad aliquid*, sed explicare omnes modos relativorum et ad certa quaedam capita eos revocare, sive sint propria relativa realia, sive solum ea imitentur secundum nostrum loquendi modum. Et potest hoc confirmari; nam ibidem ait ad hoc secundum genus pertinere quaedam relativa quae dicuntur secundum privationem potentiae, ut impossibile et similia; constat autem haec non esse vera relativa realia, cum privatio potentiae non sit reale fundamentum. Solum ergo ponuntur in hoc genere per quamdam reductionem; idem ergo dicendum censeo de relationibus quae dicuntur fundari in actione futura.

3. At vero de relatione exorta ex praeterita actione, quae terminum actu existentem reliquit, aliter censendum est. Illa enim relatio realis est et praedicamentalis duratque quamdiu effectus et causa actu existunt, ut habet communis sententia. Nam ibi interveniunt extrema realia et apta ut inter sese habere possint realem ordinem (agimus enim nunc de causis creatis), et fuere iam in re posita omnia quae ad illum ordinem seu relationem necessaria sunt, ut patebit solvendo difficultatem propositam.

4. In qua imprimis petitur quomodo relatio quae manet possit fundari in actione praeterita, quae iam non est. Dicendum vero est non fundari in illa ut in proprio fundamento in quo insit aut a quo habeat suam entitatem, sed illam esse rationem fundandi talem relationem vel, ut supra dicebamus, conditionem requisitam ut talis relatio resultet. Non est autem talis ut ab illa relatio pendeat quasi in fieri et in esse, et ideo nihil mirum est quod, transacta actione, maneat relatio. Est autem illa conditio requisita, non solum quia per eam positus est terminus necessarius ad talem relationem, quantum ad solam eius entitatem absolutam; potuit enim poni in rerum natura per aliam actionem,

sido suficiente para que surgiese dicha relación. Por tanto, es necesaria, ya que mediante ella influye la causa en tal efecto, y en virtud de ese influjo queda ordenada a ese efecto y denominada relativamente por la relación resultante, o por su propia potencia o virtud activa, en cuanto influyó de manera especial en dicho efecto.

Fundamento próximo de la paternidad

5. Por eso suele discutirse en qué principio está próximamente y con qué principio se identifica tal relación, a saber, si está en la potencia próxima y accidental, o en la principal y sustancial. Porque muchos piensan que está en el principio próximo o en la potencia generativa, lo cual podría hacerse verosímil con argumentos aparentes. Otros piensan, en cambio, que el mismo principio principal y sustancial identifica consigo esta relación. Pero quizá sea verdad que a cada principio le sigue una relación acomodada a él, porque es igual la razón para ambos; pues la relación de potencia considerada absolutamente y haciendo abstracción del acto está en uno y otro; luego también se sigue en uno y otro alguna relación, en cuanto está sometido a su acto. Ahora bien, estimo que la relación propia de paternidad es aquella que se encuentra próximamente en la sustancia misma mediante el principio principal; porque, en el supuesto engendrado, la relación de filiación afecta inmediatamente a la sustancia misma, o también al mismo supuesto, según pretenden muchos, punto del que me he ocupado por extenso en el II tomo de la III parte. Luego, como estas relaciones se corresponden proporcionadamente, también la relación de paternidad afecta de manera próxima al principio sustancial y se identifica con él. Además, porque, separado cualquier accidente realmente distinto, incluso por la potencia de Dios, si permanece el supuesto sustancial que engendró y el que fue engendrado, persevera la relación de paternidad; de lo contrario, no quedaría ninguna razón para establecerla; porque ese hombre se denominará padre verdaderamente y con toda propiedad; luego es señal de que esta relación se encuentra íntimamente en la misma sustancia. Por último, esto es congruente en grado sumo con su modo de denominar, pues sólo denomina el mismo supuesto que obra de manera principal.

quod non satis fuisset ut insurgeret dicta relatio. Est ergo necessaria, quia per illam influit causa in talem effectum; ex quo influxu manet ordinata ad illum effectum et respective denominata a relatione insurgente vel a suamet potentia seu virtute agendi, quatenus peculiariter influxit in illum effectum.

De fundamento proximo paternitatis

5. Unde controverti solet in quo principio proxime insit et cum quo identificetur talis relatio, an, scilicet, in potentia proxima et accidentali vel in principali et substantiali. Nam multi censent esse in principio proximo seu in potentia generandi, quod posset apparentibus argumentis fieri verisimile. Alii vero existimant ipsummet principale principium et substantiale identificare sibi hanc relationem. Fortasse tamen verum est ad unumquodque principium sequi relationem illi accommodatam, quia est par ratio de utroque; nam relatio potentiae absolute sumptae et abstrahendo ab actu, utrique inest; ergo etiam in utroque, ut est sub actu suo, aliqua relatio consequitur. Relationem autem propriam paternitatis existimo esse illam quae proxime inest ipsi substantiae medio principio principali; nam in supposito genito, filiationis relatio sine dubio afficit immediate ipsam substantiam, vel etiam ipsum suppositum, ut multi volunt, de quo late tractavi in II tom. III partis. Ergo, cum hae relationes sibi proportionate respondeant, etiam relatio paternitatis proxime afficit substantiale principium eique identificatur. Item, quia separato quolibet accidente realiter distincto, etiam per potentiam Dei, si maneat substantiale suppositum quod genuit et quod genitum est, durat relatio paternitatis, alioqui nulla superest ratio ad ponendam illam; nam ille homo vere ac propriissime dicetur pater; ergo signum est hanc relationem esse intime in ipsa substantia. Tandem est hoc maxime consentaneum modo denominandi eius, nam solum denominat ipsum suppositum principaliter operans.

6. *El que engendró, si queda privado del hijo, no sigue siendo padre.*— Pero esta relación de paternidad no permanecerá una vez muerto el hijo, como falsamente se supone en la cuarta dificultad. Ni se dirá en sentido verdadero y propio que es padre el que ha quedado privado de sus hijos, sino que lo fue, cosa que no sólo es verdad en rigor filosófico, sino que también parece observarse en el lenguaje vulgar. En consecuencia, no es igual ser padre que haber engendrado; pues ésta es una denominación extrínseca derivada de una acción pretérita, y por eso dura aunque haya muerto el que fue engendrado; la otra, en cambio, es una denominación relativa, que implica la coexistencia de los extremos.

Si la relación de agente está en él mismo

7. Con esto resulta claro, *a fortiori* (punto que se aborda después en la cuarta dificultad), que la relación de agente o generante actual es también real; porque, si esto es verdad después de la acción pretérita, ¿por qué no lo va a ser con mayor motivo cuando está presente y mientras dura la acción? Pero aquí pueden preguntarse dos cosas. Una, si esta relación es intrínsecamente inherente al mismo agente, o sólo lo denomina extrínsecamente, como la misma acción. Pues parece que esto último basta para la relación real y está en mayor conformidad con la denominación de tal relación. Pues la acción misma es real y denomina realmente al agente, y en la denominación va incluida cierta referencia trascendental al efecto, puesto que la acción en cuanto acción se refiere al término, según diremos más abajo; luego, de manera semejante, la relación podrá ser real, aunque sólo denomine extrínsecamente y mediante la acción al mismo agente, como lo relacionado a su término o efecto.

8. Sin embargo, hay que decir que la relación propia, que esencialmente refiere la causa agente o generante desde el instante en que engendra en acto, es intrínseca y está inmediatamente inhiriendo en ella. En primer lugar, porque, si después de la acción pretérita permanece en la causa agente la relación que adhiere intrínsecamente a ella, con mucho mayor motivo resultará e inherirá tal relación, incluso durante la acción misma. En segundo lugar, porque, como enseña Santo Tomás, II *cont. Gent.*, c. 13, aun cuando en otras formas se encuentren unas

6. *Qui genuit, si privetur filio, non remanet pater.*— Non manebit autem haec relatio paternitatis mortuo filio, ut falso in illa quarta difficultate assumitur. Neque vere ac proprie dicetur pater esse ille qui orbatus est filiis, sed fuisse, quod non solum in philosophico rigore verum est, sed etiam vulgari sermone observari videtur. Quapropter non est idem esse patrem quod genuisse; nam haec est denominatio extrinseca ab actione praeterita, et ideo durat, etiamsi mortuum sit genitum; altera vero est denominatio relativa, quae includit coexistentiam extremorum.

An relatio agentis illi insit

7. Atque hinc a fortiori constat (quod ulterius in ea quarta difficultate tangitur) relationem actualiter agentis seu generantis esse etiam realem; nam, si hoc verum est post actionem praeteritam, cur non magis praesente et durante actione? Duo vero hic inquiri possunt. Unum est an haec relatio sit intrinsece inhaerens ipsi agenti vel solum extrinsece denominans, sicut ipsa actio. Videtur enim hoc posterius sufficere ad relationem realem et esse magis consentaneum denominationi talis relationis. Actio enim ipsa realis est et realiter denominat agens, et in hac ipsa denominatione includitur transcendentalis quaedam habitudo ad effectum, quia actio ut actio terminum respicit, sicut infra dicemus; ergo similiter poterit relatio esse realis, quamvis solum extrinsece et media actione denominet ipsum agens, tamquam relatum ad terminum seu effectum suum.

8. Nihilominus dicendum est propriam relationem, quae per se refert causam agentem vel generantem, ab eo instanti in quo actu generat, esse intrinsecam et immediate inhaerentem illi. Primo quidem, quia si post actionem praeteritam manet in causa agente relatio intrinsece adhaerens illi, multo magis talis relatio resultabit et inhaerebit, etiam durante ipsa actione. Deinde, quia, ut D. Thomas docet, II cont. Gent., c. 13, licet in aliis formis inveniantur extrinsecae deno-

denominaciones extrínsecas, *en cambio* —dice— *no se encuentra que por la relación una cosa sea denominada como por algo que existe exteriormente, sino como por algo inherente;* por eso añade Santo Tomás: *Pues uno no se denomina padre sino por la paternidad que está en él.* La razón de esto parece ser que lo que denomina extrínsecamente, más bien que referir eso que denomina, se refiere a ello; en este sentido, la acción se refiere al agente más bien que hacer que el agente se refiera, aunque sea una ocasión o condición para que en el agente resulte la relación. Por ello, aunque sea verdad que la acción misma se refiere al término, sin embargo, no refiere propiamente al mismo supuesto agente, ya que no lo denomina como aquello en lo que existe, sino como aquello por lo cual existe; de esta manera sólo puede decirse que emana del agente con una referencia al término; pero ésa no es una referencia del mismo agente sino remotamente, como se pondrá más de manifiesto por la siguiente duda.

Si se da en el agente una relación idéntica mientras dura la acción y una vez que ésta ha pasado

9. *Respuesta afirmativa.*— Pues además cabe preguntar si esta relación de agente en acto, o en el momento presente, se identifica específica y numéricamente con la relación de agente en el tiempo pretérito, por ejemplo, con la paternidad. Porque algunos piensan que es diversa, y parece favorecer esa opinión Aristóteles, cuando dice que estas relaciones varían según los tiempos. Puede fundamentarse en el diverso modo de denominar; porque una lo denomina en cuanto actúa en acto, y la otra en cuanto actuó. Por eso parece que una relación sólo dura mientras dura la acción, y cuando cesa ella surge otra relación. Sin embargo, tengo por más verdadero que, en el padre, por ejemplo (y lo mismo ocurre en los casos semejantes), se da una relación numéricamente idéntica, que surge en el mismo instante en que engendra y permanece mientras ese padre sigue existiendo con el hijo. Mas, para argumentar teológicamente, ¿quién dirá que la Santísima Virgen, en el primer instante en que concibió a Cristo, tuvo una relación de madre e inmediatamente después la perdió y adquirió otra? Además, la acción generativa es una razón o condición, puesta la cual resulta la relación de paternidad; pregunto,

minationes, *a relatione vero non invenitur aliquid denominari quasi exterius existente, sed inhaerente,* ait D. Thomas; unde subdit: *Non enim denominatur aliquis pater nisi a paternitate quae ei inest.* Cuius ratio esse videtur quia quod extrinsece denominat potius refertur ad ipsum quod denominat quam referat ipsum; atque ita actio potius refertur ad agens quam ipsum referat, quamvis sit occasio vel conditio ut in agente resultet relatio. Quare, licet verum sit actionem ipsam referri ad terminum, tamen non proprie refert ipsummet suppositum agens; quia non denominat illud ut id in quo est, sed ut a quo est; atque ita solum dici potest quod manat ab agente cum respectu ad terminum; ille autem non est respectus ipsius agentis nisi remote, ut magis ex sequenti dubitatione patebit.

Sitne eadem relatio in agente dum actio durat et illa transacta

9. *Affirmative respondetur.*—Rursus enim inquiri potest an haec relatio agentis in actu, vel de praesenti, sit eadem et specie et numero cum relatione agentis de praeterito, verbi gratia, cum paternitate. Quidam enim putant esse diversam, et videtur favere Aristoteles, dum ait has relationes variari secundum tempora. Potestque fundari in diverso modo denominandi; nam altera denominat ut actu agentem, altera vero ut illum qui egit. Quare videtur una relatio solum durare quamdiu durat actio, et ad desitionem eius alteram consurgere. Verius tamen existimo, in patre, verbi gratia (et idem est in similibus), eamdem numero esse relationem, quae in ipsomet instanti quo generat consurgit, et permanet quamdiu talis pater cum filio durat. Ut enim theologice argumentemur, quis dicat Beatissimam Virginem, in primo instanti quo Christum concepit, habuisse unam relationem matris, et immediate post amisisse illam et acquisivisse aliam? Deinde actio generandi est ratio vel conditio, qua posita, resultat relatio paternitatis; interrogo ergo an sit talis ratio vel

pues, si es una razón o condición tal que de ella dependa la relación de paternidad en su producción y conservación, o no. Porque, si no depende en la conservación, entonces, una vez pasada esa acción generativa, permanecerá la misma paternidad, porque no hay motivo para que cambie; y si depende, entonces, una vez que haya transcurrido la acción, juntamente con ella pasará la relación; luego no hay de donde resulte la otra relación. Pues la cesación de la acción, por ser cierta privación, no constituye razón suficiente para que resulte una nueva relación real; ni la acción pretérita puede ser razón de esa relación nueva, ya que dicha acción, en cuanto existente, ya tuvo su relación proporcionada, y en cuanto pretérita no añade nada más que la indicada privación. Por consiguiente, es mejor y más fácil decir que la relación es una e idéntica, pero después permanece porque en su conservación no depende de la acción misma, sino del fundamento y del término, cosas que se han explicado en el punto precedente. Por ello, la paternidad en cuanto tal no incluye una denominación ni de pretérito ni de presente, sino que absolutamente refiere a aquel que recibe su ser de quien se denomina padre, prescindiendo de que la acción mediante la cual tiene el ser exista o no exista; pues estas denominaciones que incluyen estas referencias temporales se derivan más bien de la acción misma en cuanto presente o pretérita.

La relación de agente en potencia

10. Por último, en la misma dificultad cuarta se pide que expliquemos de qué clase es la relación de agente en potencia, de la cual ya hemos dicho que no puede ser real y predicamental sólo en orden al efecto posible en cuanto tal, sino en orden a alguna potencia real pasiva y existente en acto, ya que no puede tener otro término real; pero de este modo interviene todo lo necesario para la relación real. Mas algunos dicen que esta relación no pertenece a este segundo género de relaciones, sino al primero, porque no se funda en la acción, sino precisamente en la proporción existente entre dos facultades, de suerte que una pueda obrar sobre la otra, y ésta recibir algo de aquélla, proporción que es cierta unidad, por lo que parece pertenecer a la primera razón de fundamentalidad.

conditio ut ab illa pendeat relatio paternitatis in fieri et conservari, necne. Nam, si non pendet in conservari, ergo, transacta illa actione generandi manebit eadem paternitas, quia non est unde varietur; si autem pendet, ergo, transacta actione, transibit cum illa dicta relatio; ergo non est unde resultet alia relatio. Quia cessatio actionis, cum sit privatio quaedam, non est sufficiens ratio ut resultet nova relatio realis; neque actio praeterita potest esse ratio talis relationis novae, quia illa actio, ut existens, iam habuit suam relationem proportionatam, ut praeterita vero nihil addit nisi dictam privationem. Melius ergo et facilius dicitur illam relationem esse unam et eamdem, manere vero postea, quia non pendet in conservari ab ipsa actione, sed a fundamento et termino, quae in praecedenti puncto explicata sunt. Quocirca paternitas ut sic nec includit denominationem de praeterito nec de praesenti, sed absolute refert ad eum qui habet esse ab illo qui pater denominatur, abstrahendo ab hoc quod actio per quam habet esse existat vel non existat; hae namque denominationes includentes hos temporales respectus, potius sunt ab ipsa actione ut praesente vel praeterita.

De relatione agentis in potentia

10. Ultimo petitur in eadem quarta difficultate ut explicemus qualis sit relatio agentis in potentia, de qua iam diximus non posse esse realem et praedicamentalem in ordine ad solum effectum possibilem ut sic, sed in ordine ad aliquam potentiam realem passivam et actu existentem, quia non potest habere alium terminum realem; hoc autem modo interveniunt omnia ad realem relationem necessaria. Dicunt vero aliqui hanc relationem non pertinere ad hoc secundum genus relationum, sed ad primum, quia non fundatur in actione, sed praecise in proportione quae est inter duas facultates ut una possit in alteram agere, et altera ab alia pati; quae proportio est quaedam unitas, et ideo ad primam rationem fundandi pertinere videtur.

11. Esta opinión, empero, no está en conformidad con Aristóteles, el cual nunca dijo —en este segundo miembro— que pertenezcan a él las relaciones que se fundan en la acción, sino más bien dijo, al principio del capítulo: *Otras cosas* (súplase: se denominan "en orden a algo"), *como lo que calienta con respecto a lo que puede ser calentado, lo que corta con respecto a lo que puede ser cortado, y, en una palabra, lo activo con respecto a lo pasivo,* donde no hizo mención alguna de la acción y de la pasión, sino únicamente de las potencias, aunque después unió ambas cosas, diciendo: *Lo activo y lo pasivo se denominan por la potencia activa y pasiva y por las acciones de las potencias.* Además, la relación que se da entre la potencia activa y la pasiva no se funda en la unidad, la cual pertenece al primer fundamento, sino en la virtud operativa; pues la unidad que es razón fundamentadora en el primer modo consiste en alguna conveniencia real y formal entre las cosas que se denominan semejantes o idénticas; en cambio, entre la potencia activa y la pasiva no media esa unidad y conveniencia, a no ser quizá en cuanto convienen en la razón genérica de potencia, razón bajo la cual no se refieren con una relación propia de agente y paciente, sino con una relación de semejanza en la razón genérica. Por tanto, esa proporción no es una verdadera unidad; y, si se llama así por analogía, tiene una razón completamente distinta de la unidad que es fundamento del primer modo de cosas relativas. En consecuencia, esta relación no pertenece al primer modo, sino al segundo, y difiere de la explicada anteriormente en que ésta sigue a la razón de potencia considerada precisivamente, y aquélla la sigue en cuanto sometida al acto; por eso, ésta tiene como término la potencia pasiva en cuanto tal, mientras que aquélla tiene por término el efecto.

12. *Qué potencias se refieren con una relación real fundada en la acción o en la pasión.*— Pero además se pregunta si esta relación se da en cualquier virtud activa y pasiva, ya pertenezca a una potencia propia del género de la cualidad, ya a cualquier otro género o razón trascendental. Y, en verdad, a propósito de las potencias predicamentales ordenadas esencial y primariamente a obrar una en otra, o a recibir una de otra, no es difícil de entender que sean aptísimas para fundamentar una relación entre sí, con tal de que se distingan realmente, pues,

11. Haec vero sententia non est consentanea Aristoteli, qui in hoc secundo membro nunquam dixit ad illud pertinere relationes in actione fundatas, sed potius in principio capitis dixit: *Alia* (scilicet dicuntur ad aliquid) *ut calefactivum ad calefactibile, sectivum ad secabile, et uno nomine activum ad passivum;* ubi nullam fecit mentionem actionis et passionis, sed potentiarum tantum; postea vero utrumque coniunxit, dicens: *Activa autem et passiva ex potentia activa et passiva potentiarumque actionibus dicuntur.* Deinde, relatio quae est potentiae agentis ad patientem non fundatur in unitate quae ad fundamentum primum pertinet, sed in virtute ad agendum; illa enim unitas quae est ratio fundandi in priori modo, consistit in aliqua reali et formali convenientia inter ea quae similia vel eadem dicuntur; at vero inter potentiam agentem et patientem non intercedit talis unitas et convenientia, nisi fortasse quatenus conveniunt in generica ratione potentiae, sub qua ratione non referuntur propria relatione potentiae agentis et patientis, sed relatione similitudinis quoad rationem genericam. Illa ergo proportio non est vera unitas; quod si per analogiam ita nominetur, est longe alterius rationis ab unitate quae fundat primum modum relativorum. Quapropter haec relatio non ad primum, sed ad secundum modum pertinet, differtque ab alia superius explicata, quia haec sequitur rationem potentiae praecise sumptam, illa vero quatenus est sub actu; unde haec terminatur ad potentiam passivam ut sic, illa vero ad effectum.

12. *Quaenam potentiae referantur reali relatione in actione vel passione fundata.*— Petitur vero ulterius an haec relatio inveniatur in quacumque virtute activa et passiva, sive sit propriae potentiae de genere qualitatis, sive cuiuscumque alterius generis seu transcendentalis rationis. Et sane, de potentiis praedicamentalibus per se primo ordinatis ut una agat in aliam, vel altera patiatur ab altera, non est difficile ad intelligendum quod sint aptissimae ad fundandam relationem inter se, dummodo sint in re ipsa di-

por el mero hecho de existir, se refieren mutuamente por razón del orden trascendental que tienen entre sí, por razón —digo— de ese orden como fundamento próximo. Y he dicho *con tal de que se distingan realmente,* porque la potencia que es simultáneamente activa sobre sí misma y pasiva de sí misma, aun cuando sea una potencia propia y predicamental y posea ambas razones esencial y primariamente por su constitución, no puede tener, según ellas, una relación real por falta de la distinción necesaria para esta relación. Por eso, dicha potencia no posee tampoco esas razones por referencias trascendentales de una cosa para consigo misma, sino por cierta referencia eminente para con su acto, al cual se refiere bajo una y otra razón. Y si tal potencia, en cuanto activa, necesita de otro coprincipio para obrar en sí misma, como el entendimiento necesita de la especie, según él podrá referirse sólo a sí misma como lo activo a lo pasivo, pero no por razón de su actividad propia e intrínseca, por el motivo que se ha indicado acerca de la identidad. En cambio, cuando existe suficiente distinción y, por otra parte, se da una coordinación intrínseca y natural de las potencias, no hay duda de que concurren todas las condiciones necesarias para la relación real predicamental, si coexisten los extremos.

13. *Cualquier virtud activa o pasiva puede referirse con una relación del segundo género.*— Pero hay que añadir, además, que esta relación no debe limitarse a este género de potencias, sino que media entre todas las cosas creadas (pues de Dios trataré más adelante) que por cualquier razón poseen una virtud real de obrar y padecer entre sí. Esto resulta claro, ya por la afirmación general de Aristóteles, ya por sus ejemplos, los cuales abarcan asimismo otros géneros de potencias, ya también por la opinión común de los intérpretes y los filósofos; ya, finalmente, porque, para que se dé una relación predicamental, no siempre es necesario suponer en el fundamento una relación trascendental, según queda dicho en la solución a la tercera dificultad. Por consiguiente, en el caso propuesto, es suficiente con que una virtud sea del mismo orden que la otra potencia y con que tenga, por su naturaleza, virtud activa, lo cual es tener como cierto dominio físico sobre ella, para que de ahí pueda originarse una relación predicamental o una denominación relativa.

stinctae, quia, hoc ipso quod existunt, sese mutuo respiciunt, ratione transcendentalis ordinis quem inter se habent, ratione (inquam) eius ut proximi fundamenti. Dixi autem *dummodo in re sint distinctae,* nam potentia quae simul est activa in seipsam et passiva a seipsa, etiamsi propria potentia ac praedicamentalis sit et utramque rationem per se primo habeat ex institutione sua, non potest secundum illas habere relationem realem ex defectu distinctionis quae ad hanc relationem necessaria est. Unde neque illas rationes habet talis potentia per habitudines transcendentales eiusdem ad seipsam, sed per quamdam eminentem habitudinem ad suum actum, quem respicit sub utraque ratione. Quod si talis potentia, ut activa, indiget alio comprincipio ad agendum in se, ut intellectus indiget specie, secundum illud poterit referri realiter ad seipsam solam, in ratione activi ad passivum, non tamen ratione suae propriae et intrinsecae activitatis, propter rationem dictam de identitate. At vero ubi intervenit sufficiens distinctio, et alioqui est intrinseca et naturalis coordinatio potentiarum, non est dubium quin concurrant omnia necessaria ad realem respectum praedicamentalem, si extrema coexistant.

13. *Quaevis virtus activa vel passiva potest referri relatione secundi generis.*— Addendum vero ulterius est relationem hanc non esse coarctandam ad hoc potentiarum genus, sed intercedere inter omnes res creatas (nam de Deo infra dicam) quae quacumque ratione habent realem virtutem agendi et patiendi inter se. Hoc constat tum ex generali locutione Aristotelis, tum ex exemplis eius, quae alia etiam genera potentiarum comprehendunt, tum etiam ex communi sententia interpretum et philosophorum; tum denique quia, ut intercedat praedicamentalis relatio, non semper necesse est supponi in fundamento transcendentalem relationem, ut in solutione tertiae difficultatis dictum est. Satis ergo in proposito est quod una virtus sit eiusdem ordinis cum alia potentia et quod natura sua habeat vim agendi, quod est habere veluti physicum quoddam dominium in illam ut inde possit oriri respectus praedicamentalis seu relativa denominatio.

14. Con esto se entiende, finalmente, que en este segundo fundamento el nombre de potencia no debe tomarse en sentido estricto, en cuanto se distingue del hábito, porque también el hábito, en cuanto tiene poder para producir sus actos, suele incluirlo Aristóteles dentro del nombre de potencia activa, como se ha hecho notar frecuentemente en lo que precede, y en cuanto tal puede ser fundamento de una relación real, no para con el objeto, ya que ésta pertenece al tercer modo, sino para con el acto que produce, o bien para con la potencia en la que puede producir; y esa razón pertenece a este segundo género, como claramente se desprende de lo dicho, por paridad de razón.

SECCION XIII

Tercer género de relaciones, fundado en la razón de medida

1. Nos falta explicar lo que se pide en la quinta dificultad, a saber, en qué sentido se dice que las relaciones del tercer género se fundan en la razón de medida; pues casi todos los autores se expresan así, y lo toman de Aristóteles en este pasaje.

Se propone una dificultad sobre el pensamiento del Filósofo

2. No obstante, si se lee a Aristóteles con atención, no parece decir que estas relaciones se funden en la razón de medida, sino que, entre otros ejemplos con los que explica este modo, uno es el de lo mensurable con respecto a la medida; pues sus palabras son: *Otras cosas como lo mensurable con respecto a la medida, y lo escible con respecto a la ciencia, y lo sensible con respecto al sentido,* donde no explica ningún fundamento de estas relaciones, sino que únicamente, después de emplear esos tres ejemplos, propone este tercer género de relación. Ni puede decirse que con las primeras palabras: *como lo mensurable con respecto a la medida* explique la razón común de estas relaciones, y que las otras sean ejemplos y especies de este género; pues esto no puede armonizarse con el contexto, ya porque Aristóteles no dijo: como lo escible con respecto a la ciencia, sino sólo copulati-

14. Atque hinc tandem intelligitur non debere in hoc secundo fundamento nomen potentiae stricte sumi, ut distinguitur ab habitu, nam etiam habitus, quatenus vim habet agendi suos actus, solet ab Aristotele sub nomine potentiae activae comprehendi, ut saepe in superioribus notatum est, et ut sic potest esse fundamentum relationis realis non quidem ad obiectum, nam haec pertinet ad tertium modum, sed vel ad actum quem efficit vel ad potentiam in quam efficere potest; quae ratio ad hoc secundum genus pertinet, ut ex dictis a paritate rationis constat.

SECTIO XIII

De tertio genere relationis in ratione mensurae fundato

1. Superest ut explicemus quod in quinta difficultate petitur, quomodo, scilicet, relationes tertii generis dicantur fundari in ratione mensurae; ita enim fere omnes auctores loquuntur, et sumunt ex Aristotele in hoc loco.

Difficultas circa Philosophi mentem proponitur

2. Si tamen Aristoteles attente legatur, non videtur dicere has relationes fundari in ratione mensurae, sed inter alia exempla quibus hunc modum explicat, unum esse mensurabilis ad mensuram; verba enim eius sunt: *Alia ut mensurabile ad mensuram, et scibile ad scientiam, et sensibile ad sensum,* ubi nullum fundamentum harum relationum declarat, sed solum adhibitis illis tribus exemplis, proponit hoc tertium relationis genus. Nec potest dici, in illis primis verbis *ut mensurabile ad mensuram* explicare communem rationem harum relationum, alia vero esse exempla et species huius generis; hoc enim non potest accommodari contextui, tum quia Aristoteles non dixit: ut scibile ad scientiam, sed tantum copulative: *Et scibile ad*

vamente: *y lo escible con respecto a la ciencia;* ya también porque, si hubiese empleado estas últimas palabras como ejemplo de las primeras, no hubiera debido decir: como lo escible con respecto a la ciencia, sino más bien: como la ciencia con respecto a lo escible; pero no dijo eso, sino que afirmó —y debe considerarse atentamente— que lo mensurable con respecto a la medida, y lo escible con respecto a la ciencia, y lo sensible con respecto al sentido se refieren de igual modo; ahora bien, lo escible no se refiere a la ciencia como lo mensurable a la medida; pues, de la manera que puede mediar entre estas cosas la razón de medida, la ciencia es medida por lo escible más bien que al contrario. Añádase que, en este tercer género, Aristóteles no parece hacer mención alguna de las relaciones de la ciencia a lo escible, o del sentido a lo sensible, sino solamente de las relaciones opuestas (por así decirlo), a saber, de lo escible a la ciencia y de lo sensible al sentido, a las cuales agrega la relación de lo mensurable a la medida, como semejante a aquéllas; luego no establece la razón común de este tercer género en el hecho de que se funde en la razón de medida, sino en alguna otra razón común de mensurable, de escible, y en otras del mismo tipo.

3. Todo esto puede confirmarse por el modo como Aristóteles declara más adelante este tercer género de relaciones; pues no señala otra razón común del mismo sino que las otras cosas relativas se denominan relativas por las relaciones que poseen en sí, mientras que éstas sólo reciben una denominación relativa porque otras cosas se llaman relativas a ellas; y repite los mismos ejemplos, a saber, lo mensurable, lo escible, lo inteligible, aunque solamente explica el último, diciendo: *Pues inteligible significa también que el entendimiento versa sobre él.* Por eso, interpretando en sentido absoluto esta frase de Aristóteles, no parece que él ponga en este tercer género una nueva relación real que esté intrínsecamente en su sujeto y lo refiera, sino sólo ciertas denominaciones relativas tomadas de las relaciones que existen en los extremos opuestos. Por consiguiente, como la ciencia se dice relativamente a lo escible, y lo escible a la ciencia, a este tercer modo de cosas relativas —según el pensamiento de Aristóteles así expuesto— sólo pertenecen la relación o denominación del mismo escible, de cualquier clase que sea;

scientiam; tum etiam quia, si haec posteriora verba adhibuisset in exemplum priorum, non debuisset dicere: ut scibile ad scientiam, sed potius: ut scientia ad scibile; at vero non ita dixit, sed, quod attente considerandum est, eodem modo dicit referri mensurabile ad mensuram, et scibile ad scientiam, et sensibile ad sensum; at vero scibile non refertur ad scientiam ut mensurabile ad mensuram; nam eo modo quo inter haec ratio mensurae intervenire potest, potius scientia mensuratur per scibile quam e converso. Adde quod in hoc tertio genere nullam mentionem videtur facere Aristoteles relationum scientiae ad scibile, vel sensus ad sensibile, sed solum oppositarum relationum (ut sic dicam), scilicet, scibilis ad scientiam et sensibilis ad sensum, quibus adiungit relationem mensurabilis ad mensuram tamquam eis similem; ergo non constituit communem rationem huius tertii generis in hoc quod fundetur in ratione mensurae, sed in aliqua alia ratione communi mensurabili, scibili, et aliis huiusmodi.

3. Quae omnia confirmari possunt ex modo quo inferius Aristoteles declarat hoc tertium genus relationum; nullam enim aliam communem rationem eius ponit, nisi quia alia relativa, per relationes quas in se habent, relativa dicuntur, haec vero solum suscipiunt denominationem relativam quia alia ad ipsa dicuntur; repetitque eadem exempla, scilicet, mensurabile, scibile, intelligibile, quamvis solum ultimum declaret dicens: *Nam et intelligibile significat quod in eo versetur intellectus.* Unde simpliciter interpretando hanc litteram Aristotelis, non videtur ipse in hoc tertio genere ponere novam aliquam relationem realem quae intrinsece insit et referat suum subiectum, sed solum denominationes quasdam relativas, sumptas ex relationibus existentibus in oppositis extremis. Quocirca, cum scientia ad scibile et scibile ad scientiam relative dicantur, ad hunc tertium modum relativorum, iuxta mentem Aristotelis sic expositam, solum pertinet relatio vel denominatio ipsius scibilis, qualiscumque illa sit; relatio autem scientiae ad scibile non

mas no parece que Aristóteles coloque la relación de la ciencia a lo escible en este tercer género, porque la ciencia no se dice relativamente por el hecho de que otra cosa se refiera a ella, sino porque ella tiene verdaderamente en sí misma una relación a otra cosa. Y Aristóteles incluye en el tercer modo únicamente las cosas que se denominan relativas porque otras se refieren a ellas.

4. Y si se pregunta, de acuerdo con esta exposición, a qué género de relación pertenece la misma relación de la ciencia a lo escible, y del sentido a lo sensible, etcétera, podrá responderse que aquélla es la relación de un efecto para con su causa en algún género, con lo que se reduce al segundo género, como vamos a decir en seguida en un caso semejante, al resolver la sexta dificultad. O, si a alguno le agrada reducir al primer modo toda relación fundada en la proporción, podrá decir que pertenece a él la relación de la ciencia, puesto que consiste en cierta adaptación y proporción a su objeto.

5. Pero aún cabe objetar que, según esta interpretación, la relación entre la medida y lo mensurable será intrínseca y real en la medida, mientras que en lo mensurable sólo será de razón, o por denominación con respecto a la misma medida, lo cual es contrario a la opinión común y a la razón; pues lo que se mide es inferior, y en ese sentido más bien se ordena ello a la medida que al contrario. Esto se patentiza asimismo por inducción, ya que la ciencia se mide por lo escible, y por eso existe en ella la relación, y el conocimiento se mide, en la verdad, por el objeto, y la criatura se mide, en su ser o en su verdad de ser, por la idea divina, y todas estas relaciones se encuentran en las mismas cosas medidas. Respondo que Aristóteles emite un juicio idéntico acerca de lo mensurable que a propósito de lo escible y lo inteligible, y de todos dice que se denominan "en orden a algo" *porque otra cosa se denomina en orden a ellos.* Y parece que Aristóteles habla de lo mensurable mediante una medida extrínseca y sobreañadida, no mediante una adaptación o proporción intrínseca, como es la que se encuentra en los ejemplos aducidos en contra; porque esa conmensuración intrínseca no consiste sino en cierta semejanza o coadaptación —por así decirlo—, o en la dependencia o especificación, y de esa manera se reduce al primero o al segundo modo de relaciones. Como también la imagen está conmensurada al ejemplar por razón de

videtur ab Aristotele collocari in hoc tertio genere, quia scientia non dicitur relative eo quod aliud referatur ad ipsam, sed quia ipsa in se vere habet respectum ad aliud. Aristoteles autem solum ponit in tertio modo ea quae dicuntur relativa quia alia referuntur ad ipsa.

4. Quod si inquiras, iuxta hanc expositionem, ad quod genus relationis pertineat ipsa relatio scientiae ad scibile, et sensus ad sensibile, etc., responderi poterit illam esse relationem cuiusdam effectus ad suam causam in aliquo genere, et ita reduci ad secundum genus, ut statim in simili dicemus, solvendo sextam difficultatem. Vel, si cui placuerit omnem relationem in proportione fundatam ad primum modum revocare, dicere poterit ad illum pertinere relationem scientiae; consistit enim in quadam coaptatione et proportione ad obiectum suum.

5. Sed adhuc potest obiici, nam iuxta hanc interpretationem relatio inter mensuram et mensurabile erit intrinseca et realis in mensura; in mensurabili autem solum erit rationis aut per denominationem ad ipsam mensuram, quod est contra communem sententiam et contra rationem; nam id quod mensuratur est inferius, et sic potius ipsum ordinatur ad mensuram quam e converso. Quod etiam patet inductione, nam scientia mensuratur a scibili, et ideo in ipsa est relatio, et cognitio mensuratur in veritate ab obiecto, et creatura in suo esse seu veritate essendi ab idea divina, et omnes hae relationes sunt in ipsis mensuratis. Respondeo Aristotelem idem iudicium ferre de mensurabili ac de scibili et intelligibili, et de omnibus ait dici ad aliquid *quia aliud ad ipsa dicitur.* Videtur autem loqui Aristoteles de mensurabili per extrinsecam et superadditam mensuram, non per intrinsecam coaptationem vel proportionem, qualis invenitur in exemplis quae in contrarium afferuntur; illa enim intrinseca commensuratio non consistit nisi in quadam similitudine vel coaptatione (ut sic dicam), vel in dependentia aut specificatione, et sic reducitur ad primum vel secundum modum relationum. Sicut etiam

la semejanza, y el efecto a la causa por razón de la dependencia, o también de la semejanza. Y extrínsecamente una cosa se dice mensurable, como también cognoscible o visible, porque su cantidad puede manifestarse aplicándole una medida extrínseca. En este sentido afirma Aristóteles que una cosa se llama mensurable por la relación que otra tiene para con ella, a saber, porque su cantidad puede darse a conocer mediante la medida.

6. Y no importa que la medida sea cuasi natural, o por determinación de los hombres. Porque de ambos modos una cosa no es mensurable formalmente, a no ser por potencia y denominación extrínseca, aunque el fundamento o la proporción que se supone para tal mensurabilidad sea muchas veces algo intrínseco y pueda ser fundamento de alguna relación real de otro género. Como también lo visible supone algún fundamento real e intrínseco en el objeto visible, e incluso el poder activo de las especies, por razón del cual aquél se refiere realmente a la vista con una relación perteneciente al segundo género. Asimismo, en las medidas cuantitativas que se designan por decisión humana, se supone algún fundamento de la extensión y de alguna proporción real que lleva aneja alguna verdadera relación, aunque perteneciente al primer modo, porque no es distinta de la relación de igualdad o de la de desigualdad. Así, pues, el que una cosa sea formalmente mensurable sólo expresa la relación de otra a ella, en cuanto su cantidad puede darse a conocer aplicando la medida, aunque fundamentalmente se suponga algo intrínseco en la cosa misma mensurable.

7. Por último, puede objetarse que de la exposición indicada se sigue que alguno de los tres miembros enumerados por Aristóteles no contiene relaciones reales, sino únicamente de razón, por lo que se ha incluido sin motivo entre las cosas que son verdaderamente "en orden a algo". La consecuencia es patente, porque, según la exposición dicha, en el tercer género sólo se encuentran las relaciones que no convienen a las cosas relativas por el hecho de que ellas se refieran, sino porque otras se refieren a ellas, y esas relaciones son exclusivamente de razón. Se responde que, sea lo que fuere de estas relaciones de razón, a ver si ellas son necesarias en este tipo de extremos —cosa que veremos después—, en este

imago est commensurata exemplari ratione similitudinis, et effectus causae, ratione dependentiae vel etiam similitudinis. At vero extrinsece dicitur res mensurabilis, sicut et cognoscibilis vel visibilis, quia per applicationem extrinsecae mensurae potest eius quantitas manifestari. Et hoc modo ait Aristoteles rem dici mensurabilem per relationem alterius ad ipsam, quia, nimirum, per mensuram potest eius quantitas notificari.

6. Nec refert quod mensura sit quasi naturalis vel ex institutione humana. Quia utroque modo res non est mensurabilis formaliter, nisi per extrinsecam potentiam et denominationem, quamvis fundamentum vel proportio quae ad talem mensurabilitatem supponitur saepe sit quid intrinsecum et possit esse fundamentum alicuius relationis realis alterius generis. Sicut etiam visibile supponit aliquod fundamentum reale et intrinsecum in obiecto visibili, immo et vim activam specierum, ratione cuius refertur realiter ad visum relatione pertinente ad secundum genus. Et in mensuris etiam quantitativis, quae designantur per institutionem humanam, supponitur aliquod fundamentum extensionis et alicuius proportionis realis quae aliquam veram relationem habet coniunctam, pertinentem tamen ad primum modum, quia non est alia a relatione aequalitatis vel inaequalitatis. Sic ergo rem esse mensurabilem formaliter solum dicit relationem alterius ad ipsam, quatenus per applicationem mensurae potest notificari eius quantitas, licet fundamentaliter aliquid intrinsecum in ipsa re mensurabili supponatur.

7. Ultimo obiici potest quia ex dicta expositione sequitur quoddam membrum ex illis tribus numeratis ab Aristotele non continere relationes reales, sed tantum rationis, atque ita sine causa recenseri inter ea quae vere sunt ad aliquid. Sequela patet quia, iuxta dictam expositionem, in tertio genere tantum sunt illae relationes quae non conveniunt relativis eo quod ipsa referantur, sed eo quod alia referantur ad ipsa; illae autem relationes rationis tantum sunt. Respondetur, quidquid sit de his relationibus rationis, an tales sint necessariae in huiusmodi extremis, quod infra videbimus, Aristotelem hic non

lugar Aristóteles no trata de estas relaciones, sino de los diferentes modos como las cosas se denominan relativas en virtud de las cosas mismas. Así distingue dos modos generales, a saber: el de las cosas que se denominan porque se refieren ellas mismas, y el de las que se denominan porque otras se refieren a ellas. Por otra parte, distingue el primer miembro según el doble fundamento de la cantidad o unidad, o el de la potencia, con lo cual se constituyen tres modos de cosas relativas. De ahí resulta que, según esta interpretación, esos tres modos de cosas relativas no son tres géneros de relaciones reales, puesto que el tercer modo no añade un nuevo género de relación, sino que únicamente explica el modo especial de denominación que redunda de algunas relaciones de otros géneros a sus términos.

Solución

8. Toda esta opinión e interpretación de este texto se ha propuesto solamente con ánimo de discutirla, puesto que parece tener no escaso fundamento en la letra de Aristóteles considerada simplemente, y, permaneciendo en el plano de la razón, podría defenderse con probabilidad. Sin embargo, no queremos apartarnos de la opinión común, la cual sostiene que este tercer modo de cosas relativas constituye un tercer género de relaciones reales que están realmente en un extremo, que refieren esencial y primariamente al otro, que, por su parte, no se refiere de nuevo mediante una relación real propia que posea en sí mismo, sino que sólo es término de la relación del otro, y en virtud de eso se denomina. Pues la existencia de tales relaciones, aparte de resultar clara por inducción en la ciencia y en lo escible, y en casos semejantes, se tratará con mayor amplitud en la sección siguiente. Y que éstas constituyan un género diverso de los otros y requieran un fundamento de diversa naturaleza, parece probable de suyo por el hecho de que poseen un modo de referencia muy diverso. Pues, así como por los efectos conocemos las causas, igualmente podemos entender que el fundamento del que nace en ambos extremos una relación intrínseca tiene diversa naturaleza que aquel que puede fundamentar una relación en un solo extremo. Por último, este fundamento ha recibido el nombre de medida y mensurable porque estas relaciones se fundan principalísima-

agere de his relationibus, sed de variis modis quibus res denominantur relativae ex rebus ipsis. Et ita distinguit duos generales modos, scilicet, quod quaedam denominantur quia ipsa referuntur, alia vero quia alia referuntur ad ipsa. Et rursus primum membrum distinguit ex duplici fundamento quantitatis seu unitatis, vel potentiae, et ita constituuntur tres modi relativorum. Atque ita fit ut, iuxta hanc interpretationem, illi tres modi relativorum non sint tria genera relationum[1] realium, nam tertius modus non addit novum genus relationis, sed declarat solum specialem modum denominationis quae ex aliquibus relationibus aliorum generum in terminos earum redundat.

Resolutio

8. Haec tota sententia et huius textus interpretatio solum disputationis gratia proposita sit, quoniam in littera Aristotelis, simpliciter inspecta, videtur habere non parvum fundamentum, et in ratione stando non improbabiliter defendi posset. Nihilominus tamen nolumus discedere a communi sententia, quae habet hunc tertium modum relativorum constituere tertium genus relationum realium quae in uno extremo realiter insunt illudque per se primo referunt ad aliud, quod non iterum refertur per propriam relationem realem quam in se habeat, sed terminat tantum relationem alterius et inde denominatur. Quod enim aliquae sint huiusmodi relationes, et inductione constat in scientia et scibili et similibus, et in sequenti sectione id latius tractabitur. Quod vero hae constituant diversum genus a reliquis et requirant fundamentum diversae rationis, ex eo videtur per se probabile, quod habent modum habitudinis valde diversum. Sicut enim ex effectibus cognoscimus causas, ita intelligere possumus fundamentum ex quo oritur in utroque extremo intrinseca relatio esse diversae rationis ab eo quod in uno tantum extremo relationem fundare potest. Denique appellatum est hoc fundamentum mensura et mensura-

1 *Relativorum* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

mente en algunas realidades que poseen su perfección conmensurada a otras, y en cuanto tales se refieren a ellas, aun cuando en ellas no exista un fundamento semejante o proporcional de la relación correspondiente.

9. Con ello se pone fácilmente de manifiesto la solución a la quinta dificultad, pues aquí no se toma "medida" en cuanto expresa una referencia a nuestro conocimiento, a saber, en cuanto es un medio que nosotros podemos utilizar para conocer la cantidad, sea de masa o de perfección, de otra cosa, según hemos dicho antes que la razón de medida no añade a las cosas ninguna relación real; sino que se toma la medida como el término u objeto real al que dice referencia una cosa, referencia según la cual se adapta o conmensura a ella, de la manera que la ciencia se compara con el objeto escible, y el juicio con la cosa conocida, y así en otros casos. En consecuencia, esta conmensuración no es nada real fuera de la referencia trascendental de esas realidades a sus objetos, y la referencia constituye un fundamento suficiente de la relación predicamental. Y no importa que el término u objeto del cual se dice que tiene razón de medida pueda no existir en algunas ocasiones, porque entonces no surgirá la relación predicamental; nosotros, empero, nos limitamos a decir que en tal cosa hay fundamento suficiente para una relación especial, que será real si existen los extremos y concurren las demás condiciones necesarias.

SECCION XIV

Si la indicada división es suficiente y comprende todas las relaciones

1. Esta es la segunda duda principal propuesta anteriormente en torno a esta división; en ella debe explicarse lo que se pedía en la sexta dificultad planteada en la sec. 10, a ver cómo todas las relaciones reales se reducen a estos tres modos.

La relación del apetito a lo apetecible y la del amor a lo amable

2. Y ante todo se preguntaba de qué clase es la relación del apetito a lo apetecible y la del amor a lo amable; pues Aristóteles, aunque adujo ejemplos

bile, quia hae relationes potissimum fundantur in quibusdam rebus quae perfectionem suam habent aliis commensuratam, et ut sic referuntur ad ipsas, etiamsi in eis non sit simile aut proportionale fundamentum correspondentis relationis.

9. Ex quo patet facile solutio ad quintam difficultatem, quia hic non sumitur mensura ut dicit habitudinem ad nostram cognitionem, scilicet, quatenus est medium quo nos uti possumus ad cognoscendam alterius quantitatem, aut molis aut perfectionis, quomodo diximus supra rationem mensurae non addere rebus aliquam rationem realem; sed sumitur mensura pro reali termino vel obiecto ad quod res aliqua dicit habitudinem, secundum quam illi coaptatur seu commensuratur, quomodo scientia comparatur ad obiectum scibile, et iudicium ad rem cognitam, et sic de aliis. Quapropter haec commensuratio nihil rei est praeter habitudinem transcendentalem talium rerum ad sua obiecta, illa vero est sufficiens fundamentum relationis praedicamentalis. Nec refert quod terminus vel obiectum quod dicitur habere rationem mensurae possit interdum non existere, nam tunc non consurget relatio praedicamentalis; nos autem solum dicimus in tali re esse sufficiens fundamentum peculiaris relationis, quae erit realis si extrema existant et reliqua necessaria concurrant.

SECTIO XIV

Sitne sufficiens dicta divisio omnesque relationes comprehendat

1. Haec est secunda principalis dubitatio superius proposita circa hanc divisionem, in qua explicandum est quod in sexta difficultate posita in sect. 10 petebatur, quomodo relationes reales omnes ad hos tres modos reducantur.

De relatione appetitus ad appetibile et amoris ad amabile

2. Primum autem omnium inquirebatur qualis sit relatio appetitus ad appetibile et amoris ad amabile; Aristoteles enim, quamvis in sensu et intellectu exempla posuerit, de appetitu et amore nihil dixit. At vero D. Thomas, hunc punctum attingens In I, dist. 30, q. 1, a. 3 ad 3, dicit diversam esse rationem de relatione scientiae ad scibile et amoris ad amatum. *Nam* (inquit) *illa est realis in uno extremo tantum, haec vero in utroque.* Et reddit rationem quia illa habet fundamentum in scientia, non in scibili, eo quod illa relatio fundatur in apprehensione rei secundum esse spirituale quod habet in sciente, non in re scita; relatio vero amoris fundatur super appetitum boni; bonum autem non est tantum in anima, sed etiam in rebus, VII Metaph., text. 8, atque ita haec relatio habet fundamentum reale in utroque extremo, ideoque relatio etiam in utroque realis est. In qua sententia secutus est D. Thomas Avicennam, lib. III suae Metaph., c. 10.

3. Non explicat autem D. Thomas in quo ex membris positis ab Aristotele ponendum sit hoc fundamentum relationis amoris ad obiectum suum, et e converso. Nam in hoc tertio genere collocari non potest, quoniam de toto illo in universum ait Aristoteles relationem eius solum esse in uno extremo, alterum vero relative dici solum quia aliud refertur ad ipsum. Neque etiam pertinere poterit ad secundum genus, quia obiectum non comparatur ad amorem vel ad appetitum ut potentia passiva neque ut effectus alicuius actionis, sed solum ut obiectum seu materia circa quam, in quo convenit cum obiecto scibili et sensibili. Unde forte dicetur reduci ad primum modum, quia amor fundatur in aliqua convenientia et proportione. Verumtamen, ut supra dicebam tractando de potentia activa et passiva, non est ille modus convenientiae vel unitatis qui fundat primum genus relationum. Et deinde idem modus proportionis invenitur inter scientiam aut sensum et obiectum, immo tanto maior quanto cognitio per assimilationem quamdam fieri dicitur.

4. Ac praeterea non apparet cur scientia aut sensus dicantur mensurari ex obiecto, et non etiam amor, quia non minus perfectio amoris mensuratur ex obiecto, immo quodammodo maiori ratione, quia amor tendit

referentes al sentido y al entendimiento, no dijo nada del apetito ni del amor. En cambio, Santo Tomás, al abordar este punto, *In I*, dist. 30, q. 1, a. 3, ad 3, afirma que existe una razón diversa para la relación de la ciencia a lo escible y para la del amor a lo amado. *Pues aquélla* —dice— *es real en un extremo solo, mientras que ésta lo es en ambos.* Y da como razón que aquélla tiene su fundamento en la ciencia, no en lo escible, porque dicha relación se funda en la aprehensión de la cosa según el ser espiritual que posee en el esciente, y no en la cosa sabida, mientras que la relación del amor se funda en el apetito del bien, y el bien no se encuentra sólo en el alma, sino asimismo en las cosas, según el lib. VII de la *Metafísica*, texto 8, con lo que esta relación tiene un fundamento real en los dos extremos, y por ello la relación es también real en ambos. Siguió Santo Tomás en esta opinión a Avicena, lib. III de su *Metafísica*, c. 10.

3. Pero Santo Tomás no explica en cuál de los miembros establecidos por Aristóteles deba ponerse este fundamento de la relación del amor a su objeto, e inversamente. Porque no puede colocarse en este tercer género, ya que Aristóteles dice en general, a propósito de todo él, que su relación sólo se da en un extremo, y el segundo se denomina de manera relativa únicamente porque el otro se refiere a él. Tampoco podrá pertenecer al segundo género, puesto que el objeto no se compara al amor o al apetito como potencia pasiva ni como efecto de una acción, sino solamente como objeto o materia "sobre la cual", y en esto coincide con el objeto escible y con el sensible. Por eso quizá se diga que se reduce al primer modo, ya que el amor se funda en alguna conveniencia y proporción. Sin embargo, como decía antes al tratar de la potencia activa y la pasiva, ese modo de conveniencia o unidad no es el que fundamenta el primer género de relaciones. Además, idéntico modo de proporción se encuentra entre la ciencia o el sentido y el objeto; más aún: se encuentra tanto mayor cuanto que se dice que el conocimiento se realiza por cierta asimilación.

4. Además, no se pone de manifiesto por qué se dice que la ciencia o el sentido se miden por el objeto, y no también el amor, pues la perfección del amor no se mide en menor grado por el objeto, e incluso, en cierto modo, se mide con

mayor motivo, ya que el amor tiende a las cosas tal como son en sí. Ni basta con afirmar que el fundamento de este tercer género es la medida de la verdad, porque éste no es un fundamento adecuado; efectivamente, en el sentido no se da la verdad formal del conocimiento, ni el entendimiento mismo, como potencia, es medido por el objeto inteligible en cuanto a la verdad, sino en cuanto a la perfección entitativa. Por otra parte, si la medida de la verdad es fundamento suficiente de la relación, ¿por qué no lo es la medida de la honestidad o de la bondad del amor? Así, pues, no veo una razón suficiente para que la relación del amor no se haya de establecer en este tercer género, ni para que deba negarse que, según este género de fundamento y de relación, exista entre todas las cosas que poseen una referencia a los objetos y son especificadas por ellos una conveniencia especial por razón de la cual constituyan un género subalterno de relaciones, dando por supuesto que eso se afirma a propósito de algunas, concretamente del sentido, el entendimiento y la ciencia.

5. En cuanto a la relación de amable o de amado, aunque sea probable la opinión de Avicena, no obstante, la opuesta parece más conforme con la doctrina de Aristóteles. En primer lugar, porque, o será preciso excluir de este tercer género la relación del amor, cosa contraria a lo dicho, o admitir en él relaciones mutuas, lo cual es contrario a Aristóteles. En segundo lugar, porque la diferencia establecida entre la ciencia y el amor no es satisfactoria; pues, si el objeto escible y el amable se comparan en cuanto a los fundamentos (por así decirlo), ambos son algo intrínseco y real en el objeto mismo, ya que, de igual modo que la cosa es buena en sí, también es verdadera según el ser y apta para ser entendida; pues en este sentido dijo Aristóteles, lib. II de la *Metafísica*, texto 4: *Cada cosa es verdadera e inteligible de igual manera que es ente.* Y en el lib. IX de la *Metafísica*, c. 7, dijo que el acto es más cognoscible que la potencia; pues estas cosas no pueden ser verdaderas sino acerca de la inteligibilidad, en cuanto se funda en las cosas mismas. Y si a veces puede ser extrínseca la razón de alcanzar el objeto escible, también la razón de amar es frecuentemente extrínseca al objeto mismo, como es patente en el caso del amor del medio por causa de un fin extrínseco; luego, a este respecto, existe la misma proporción. En cambio, si se

ad res prout sunt in se. Nec satis est dicere fundamentum huius tertii generis esse mensuram veritatis, quia hoc non est fundamentum adaequatum, nam in sensu non est formalis veritas cognitionis, nec intellectus ipse, quatenus est potentia, mensuratur quoad veritatem ab obiecto intelligibili, sed quoad perfectionem entitativam. Deinde, si mensura veritatis est sufficiens fundamentum relationis, cur non mensura honestatis vel bonitatis amoris? Itaque non video sufficientem rationem cur relatio amoris non sit in hoc tertio genere constituenda; neque cur negandum sit, secundum hoc genus fundamenti et relationis esse inter omnia ea quae habent habitudinem ad obiecta et ab eis specificantur specialem convenientiam, ratione cuius constituant unum genus subalternum relationum, supposito quod de quibusdam, scilicet, de sensu, intellectu et scientia id affirmatur.

5. De relatione autem amabilis seu amati, quamvis probabilis sit sententia Avicennae, tamen opposita videtur conformior doctrinae Aristotelis. Primo, quia vel oportebit relationem amoris excludere ab hoc tertio genere, quod est contra dicta, vel in eo admittere relationes mutuas, quod est contra Aristotelem. Secundo, quia differentia constituta inter scientiam et amorem non satisfacit; nam si obiectum scibile et amabile comparentur quoad fundamenta (ut sic dicam), utrumque est aliquid intrinsecum et reale in ipso obiecto; nam, sicut res est in se bona, ita etiam est vera secundum esse et apta ut intelligatur; nam hoc modo dixit Aristoteles, II Metaph., text. 4: *Unumquodque ita est verum et intelligibile, sicut est ens.* Et IX Metaph., c. 7, dixit actum esse magis agnoscibilem quam potentiam; haec enim non possunt esse vera nisi de intelligibilitate, quatenus in rebus ipsis fundatur. Quod si interdum ratio attingendi obiectum scibile potest esse extrinseca, etiam ratio amandi saepe est extrinseca ipsi obiecto, ut patet in amore medii propter finem extrinsecum; ergo quoad haec est eadem proportio. Si vero sermo sit de scibili et appetibili,

habla de lo escible y lo apetecible, o de lo sabido y amado formalmente en cuanto tales, uno y otro queda completado por la denominación extrínseca derivada de la potencia o del acto, cosa que fácilmente se puede poner de manifiesto por lo que arriba, en la disp. X, hemos dicho acerca de la bondad. Por último, si consideramos las referencias trascendentales, ninguno de los dos objetos, en lo que es realmente, expresa una referencia trascendental a las potencias o a los actos de entender o de amar, sino que, por el contrario, sólo las potencias o los actos dicen referencias a los objetos; luego acerca de ellas hay que hablar en la misma proporción; consiguientemente, así como se dice que lo escible no se refiere sino porque otra cosa se refiere a él, así tampoco lo amable.

Si media la relación de medida entre todo efecto y toda causa

6. Así, pues, en conformidad con esta opinión, que parece más probable, hay que decir, a propósito de la sexta dificultad, que esas relaciones pertenecientes a los actos, los hábitos y las potencias apetitivas con respecto a sus objetos pertenecen a este tercer género, que puede fundarse no sólo en la medida de la verdad, sino también de la perfección, o en la conmensuración y proporción de una cosa a su objeto. A la réplica que allí se hace —que todos los efectos podrían colocarse en este género, en cuanto pueden medirse por sus principios o causas— cabe responder, en primer lugar, concediendo la consecuencia, si en ellos se considera precisivamente la razón de medida y de medido, aunque por otra parte se refieran con una relación de dependencia perteneciente al segundo género, o de semejanza perteneciente al primero. Porque no hay inconveniente en que surjan relaciones diversas entre dos cosas bajo razones diversas, lo cual parecen reconocerlo todos, especialmente en el caso de la relación entre lo ejemplado y el ejemplar. Sin embargo, como además de la dependencia del efecto con respecto a la causa, o de la semejanza entre ellos, estimo que la razón de medida no añade ninguna razón real, sino una denominación por orden al conocimiento, por eso no opino que en tal caso pueda darse una especial relación real distinta de la que se funda en la causalidad, en la dependencia o en la semejanza. Por ello se responde, en segundo lugar, negando la consecuencia, ya que en este tercer género se colocan

aut de scito et amato formaliter quatenus talia sunt, utrumque completur per extrinsecam denominationem a potentia vel actu, quod facile constare potest ex iis quae supra diximus de bonitate, disp. X. Denique, si consideremus transcendentales habitudines, neutrum obiectum secundum id quod realiter est dicit habitudinem transcendentalem ad potentias vel actus intelligendi aut amandi, sed solum e converso potentiae vel actus dicunt habitudines ad obiecta; est ergo de illis eadem proportione loquendum; sicut ergo scibile non dicitur referri nisi quia aliud refertur ad ipsum, ita neque amabile.

An inter omnem effectum et causam relatio mensurae intercedat

6. Iuxta hanc ergo sententiam, quae probabilior apparet, dicendum est ad sextam difficultatem relationes illas pertinentes ad actus, habitus et potentias appetendi respectu obiectorum pertinere ad hoc tertium genus, quod non tantum in mensura veritatis, sed etiam perfectionis, seu in commensuratione et proportione alicuius rei ad obiectum fundari potest. Ad replicam autem quae ibi fit, quia omnes effectus possent in hoc genere collocari quatenus per sua principia vel causas mensurari possunt, primo responderi potest concedendo sequelam, si praecise in eis consideretur ratio mensurae et mensurati, etiamsi alioqui referantur relatione dependentiae pertinente ad secundum genus, aut similitudinis pertinente ad primum. Quia non est inconveniens inter duas res sub diversis rationibus diversas relationes consurgere, quod praesertim de relatione exemplati ad exemplar omnes videntur fateri. Verumtamen, quia praeter dependentiam effectus a causa aut similitudinem inter illa existimo rationem mensurae non addere aliquam rationem realem, sed denominationem ex ordine ad cognitionem, ideo non opinor posse ibi intervenire specialem relationem realem distinctam ab illa quae fundatur in causalitate vel dependentia, vel in similitudine. Et ideo respondetur secundo negando sequelam, quia in hoc tertio genere solum collocantur

únicamente las relaciones de algunas cosas que poseen un modo peculiar de especificación por la tendencia y cuasi conmensuración a otra cosa como a su objeto, término o fin intrínseco al que se ordenan de manera esencial, primaria e intrínseca, como son las potencias, los hábitos, los actos y otras cosas semejantes. Porque esa terminación objetiva en cuanto tal no es ninguna semejanza propia, como resulta claro por sí mismo, ni es tampoco una causalidad propia, según hemos indicado arriba, disp. XII, sec. 3, n. 17, por lo que las relaciones que se fundamentan en esta conmensuración al objeto no pertenecen al segundo género de relaciones; en sentido inverso, tampoco la conmensuración o proporción que se da entre la causa eficiente en cuanto tal y su efecto pertenece a este tercer modo, ya que ésa o bien es la sola causalidad o dependencia efectiva, o bien es únicamente la semejanza que puede darse entre la causa y el efecto.

La relación de unión

7. A la otra parte de la dificultad indicada sobre la relación de unión y otras semejantes puede responderse de dos maneras. Primero, que esta relación y otras parecidas pertenecen al primer género de estas cosas relativas, pues la unión es realmente alguna unidad, o es como vía para la unidad; más aún: la misma identidad específica o genérica es también como cierta unión de varias cosas en una esencia o razón formal idéntica; luego mucho más podrá fundamentar una relación perteneciente a otro género la unión propia y real entre extremos reales y realmente distintos. Por eso, aunque la unidad numérica de una cosa simple con respecto a ella misma, o también de una compuesta con respecto a todo el compuesto, no pueda fundamentar una relación real, no obstante, la unidad numérica de todo el compuesto, en cuanto en él se unen las partes que por otro capítulo son realmente distintas, es suficiente fundamento de la relación real perteneciente al mismo género. Y por idéntica razón la relación de contacto corresponde al mismo género, y también la relación de proximidad, que es como una semejanza imperfecta en el lugar; y pertenece asimismo a ese género la coexistencia, ya que es cierta semejanza en la existencia, y lo mismo sucede en otros casos pareci-

relationes quarumdam rerum quae habent peculiarem modum specificationis ex tendentia, et quasi commensuratione ad aliud ut ad obiectum, vel terminum, vel intrinsecum finem ad quem per se primo et intrinsece ordinantur, ut sunt potentiae, habitus, actus et similia. Illa enim terminatio obiectiva ut sic non est propria aliqua similitudo, ut per se constat, neque etiam est propria causalitas, ut supra attigimus, disp. XII, sect. 3, n. 17, et ideo relationes quae in hac commensuratione ad obiectum fundantur non pertinent ad secundum genus relationum; neque e converso commensuratio vel proportio quae est inter causam efficientem ut sic ad suum effectum pertinet ad hunc tertium modum, quia illa vel est sola causalitas seu dependentia effectiva, vel est tantum similitudo quae inter causam et effectum intervenire potest.

De relatione unionis

7. Ad alteram partem illius difficultatis de relatione unionis et similibus, duobus modis responderi potest. Primo, hanc relationem et similes pertinere ad primum genus horum relativorum, nam unio revera est aliqua unitas, vel est quasi via ad unitatem; immo ipsa identitas specifica vel generica est etiam veluti unio quaedam plurium in eadem essentia seu ratione formali; ergo multo magis propria et realis unio inter extrema realia et distincta in re poterit fundare relationem ad aliud genus pertinentem. Quapropter, licet unitas numerica alicuius rei simplicis respectu suiipsius, vel composita etiam respectu totius compositi, non possit fundare relationem realem, tamen unitas numerica totius compositi, quatenus in eo uniuntur partes alioqui realiter distinctae, est sufficiens fundamentum relationis realis ad idem genus pertinentis. Atque eadem ratione relatio contactus ad idem genus spectat, et relatio etiam propinquitatis, quae est veluti quaedam similitudo imperfecta in loco; sicut etiam coexistentia ad illud genus pertinet, quia est similitudo quaedam in existendo, et idem est in similibus. Et iuxta hunc di-

dos. De acuerdo con este modo de expresarse, las relaciones entre las causas pueden distribuirse de suerte que sólo pertenezca al segundo género la relación de causa eficiente, mientras que la relación de causa material y la de causa formal pertenecen al primero, porque la razón fundamentadora próxima de ellas es la unión, ya que esas causas no causan sino mediante la unión, como vimos en los lugares oportunos; pero la relación de causa final pertenece al tercer género, puesto que por su especial naturaleza es una relación no mutua, como hemos dicho con probabilidad anteriormente, en la disp. XXIII, y porque sólo causa en cuanto es la razón de que el efecto se ordene a ella y se conmensure con ella.

8. O puede decirse, en segundo lugar, que todas las relaciones de causas pertenecen al segundo modo; pues, aunque Aristóteles explicase principalmente ese modo en el caso de la potencia y la causalidad activa, que es más conocida, no obstante, guardando la debida proporción, puede aplicarse a cada una de las causas, en cuanto existe en cada una de ellas aptitud para su efecto y una causalidad propia, por la que influye a su manera en el efecto, y el efecto depende de ella. En lo que respecta a la causa material, esta opinión parece conforme con Aristóteles, el cual incluye en dicho género la relación de potencia pasiva, cuya causalidad es material. Mas parece que existe la misma razón para la relación de potencia informativa (por así decirlo) y su causalidad, y para la relación que en ella se fundamenta. En consecuencia, también ocurrirá lo mismo con la relación de los efectos a estas causas, e igual podrá decirse de la relación del efecto de la causa final en cuanto tal a su causa, ya que, por parte de la causa, considero probable que esa relación no sea real, según he dicho. De acuerdo con este modo de responder, la relación de unión, que supone la causalidad o alguna imitación de ella, se reduciría al segundo género de relaciones, mientras que las otras relaciones de proximidad, coexistencia y otras semejantes, pertenecen, sin duda, al primer género. Así, pues, en mi opinión, no podrá darse ninguna relación que no se reduzca fácilmente a estos géneros.

cendi modum, relationes causarum ita distribui possunt ut sola relatio efficientis causae ad secundum genus spectet, relatio vero causae materialis et formalis pertineat ad primum, quia proxima ratio fundandi illas est unio, quia illae causae non causant nisi media unione, ut suis locis vidimus; relatio vero causae finalis ad tertium genus pertinet, eo quod ex speciali ratione sua sit relatio non mutua, ut supra probabiliter diximus, disp. XXIII, et quia non causat nisi quatenus est ratio ut effectus ordinetur ad ipsam eique commensuretur.

8. Vel secundo dici posset omnes relationes causarum pertinere ad secundum modum, nam, licet Aristoteles illum praesertim explicuerit in potentia et causalitate activa, quae notior est, tamen, servata proportione, applicari potest ad singulas causas, quatenus in unaquaque est aptitudo ad suum effectum et propria causalitas, qua suo modo influit in effectum et effectus pendet ab ipsa. Et quantum ad causam materialem, videtur haec sententia consentanea Aristoteli, qui in illo genere ponit relationem potentiae passivae, cuius causalitas materialis est. Eadem autem ratio esse videtur de relatione potentiae informativae (ut sic dicam) et de causalitate eius, et de relatione in ea fundata. Et consequenter idem etiam erit de relatione effectuum ad has causas; idemque dici poterit de relatione effectus causae finalis ut sic ad causam suam, nam ex parte causae probabilis existimo illam relationem non esse realem, ut dixi. Et iuxta hunc respondendi modum, relatio unionis, quae supponit causalitatem vel aliquam imitationem eius, reduceretur ad secundum genus relationum; aliae vero relationes propinquitatis, coexistentiae et similes, ad primum genus sine dubio pertinent. Nulla ergo (ut opinor) inveniri poterit relatio quae ad haec genera non facile reducatur.

SECCION XV

Si las relaciones del tercer género son no mutuas y difieren en esto de las relaciones de los otros géneros

1. Las relaciones pueden llamarse no mutuas de dos modos: primero, según las razones específicas de relaciones; segundo, en la razón suprema y generalísima. Del primer modo se dice que es no mutua la relación que no tiene la misma razón específica en ambos extremos; del segundo modo se denominará no mutua la relación que es verdadera y real relación en un extremo, pero no en el otro. La primera significación es desusada e impropia; pues, si cada uno de los dos extremos se refiere al otro por su propia relación, se refieren mutuamente de manera verdadera y propia, aunque lo hagan con relaciones de diversas razones. Por eso, estas cosas relativas se denominan más bien de diversas razones o, como se expresan otros, relativas por no reciprocidad.

División de las relaciones en relaciones de razón idéntica y de razón desemejante

2. De esta manera las relaciones mutuas suelen dividirse en relaciones recíprocas y no recíprocas. Porque todas las relaciones del segundo orden son no recíprocas, ya que la razón de fundamentalidad es de algún modo diversa en los extremos, pues en uno es la potencia activa, y en otro la potencia pasiva o la dependencia de su causa, de donde resulta también que los términos de tales relaciones tienen razones diversas porque responden adecuadamente a los fundamentos, como se ha indicado anteriormente y se dirá con mayor amplitud después. En cambio, las relaciones del primer género tienen unas veces idéntica razón, y otras, razones diversas en ambos extremos; en efecto, las relaciones de unidad son recíprocas, como rectamente observó Alejandro de Hales, lib. V *Metaph.*, texto 20, y es patente en el caso de la relación de igualdad, en la de desemejanza y en la de identidad; pero las relaciones que se fundan en el número o en la diversidad

SECTIO XV

Utrum relationes tertii generis sint non mutuae, et in hoc differant a relationibus aliorum generum

1. Duobus modis possunt relationes dici non mutuae: primo, secundum specificas rationes relationum; secundo, in suprema et generalissima. Priori modo dicitur relatio non mutua quae non est eiusdem rationis specificae in utroque extremo, posteriori autem modo dicetur non mutua quae in uno extremo est vera et realis relatio, non vero in alio. Prior significatio inusitata est et impropria; nam, si utrumque extremum per propriam suam relationem refertur ad alterum, vere ac proprie referuntur mutuo, etiamsi relationibus diversarum rationum referantur. Unde haec relativa potius vocantur diversarum rationum, vel, ut alii loquuntur, relativa disquiparantiae.

Divisio relationum eiusdem vel dissimilis rationis

2. Sicque relationes mutuae distingui solent in relationes aequiparantiae et disquiparantiae. Nam relationes omnes secundi generis disquiparantiae sunt, quia ratio fundandi est aliquo modo diversa in extremis, nam in altero est potentia activa, in alio vero potentia passiva seu dependentia a sua causa, ex quo etiam fit ut termini talium relationum sint diversarum rationum, nam illi proportionate respondent fundamentis, ut superius tactum est et infra latius dicetur. Relationes vero primi generis interdum sunt eiusdem, interdum diversarum rationum in utroque extremo; relationes enim unitatis, aequiparantiae sunt, ut recte notavit Alexander Alensis, lib. V Metaph., text. 20, et patet de relatione aequalitatis, similitudinis, identitatis; relationes vero fundatae in nu-

según razones propias y específicas son no recíprocas, como es manifiesto en el caso de lo duplo y lo subduplo, y de otras proporciones que en un extremo significan exceso, y en el otro, defecto. Y digo *según razones propias y específicas* porque pueden coincidir en la razón genérica y, según ella, denominarse de manera semejante en ambos extremos; pues de ese modo cada uno de los extremos, tanto el mayor como el menor, se dice desigual al otro. De manera parecida, la blancura se llama desemejante a la negrura, y a la inversa, a pesar de que es verosímil que las relaciones propias, según sus razones específicas, sean distintas, porque el fundamento y el término son muy diversos en una y en otra. Ahora bien, se estima que las relaciones del tercer género rebasan el plano de las no recíprocas, ya que la equiparancia o la disquiparancia se dice propiamente entre extremos reales; pero en este tercer género no juzga Aristóteles que haya relación real en ambos extremos, y por eso se llaman no mutuas.

Se propone una dificultad acerca de las relaciones no mutuas

3. Así, pues, la presente cuestión se entiende referida a estas relaciones no mutuas tomadas propiamente; en ella, la opinión de Aristóteles resulta difícil por un doble capítulo. El primero es que no parece verdad que las relaciones del tercer género sean no mutuas; pues, si fuese verdad en algunas, sería sobre todo en lo escible y lo sensible; pero en éstos se da una relación real tan verdadera como en la ciencia y en el sentido; luego. Se prueba la menor, porque la denominación de escible y de sensible es relativa, e incluso es esencialmente "en orden a otro", como admite el propio Aristóteles en el mismo lugar, y resulta patente por la reciprocidad; pues, así como la ciencia es ciencia de lo escible, igualmente lo escible es escible por la ciencia; pero esta reciprocidad y denominación correlativa no es elaborada por el entendimiento, sino que tiene su origen en las cosas mismas; luego se da en uno y otro extremo por su propia forma y con relación real.

mero seu diversitate secundum proprias et specificas rationes sunt disquiparantiae, ut patet de duplo et subduplo, et aliis proportionibus, quae in uno extremo dicunt excessum, in alio defectum. Dico autem *secundum proprias et specificas rationes,* quia in generica ratione convenire possunt et secundum eam similiter dici de utroque extremo; sic enim utrumque extremum, tam maius quam minus, dicitur inaequale alteri. Et similiter albedo dicitur dissimilis nigredini, et e converso, cum tamen verisimile sit proprias relationes secundum specificas rationes earum esse distinctas, quia et fundamentum et terminus longe diversa sunt in una quam in alia. At vero relationes tertii generis plus quam disquiparantiae censentur, eo quod aequiparantia vel disquiparantia dicatur proprie inter extrema realia; in hoc autem tertio genere non censet Aristoteles esse in utroque extremo relationem realem, et ideo non mutuae dicuntur.

Proponitur difficultas circa relationes non mutuas

3. De his ergo relationibus non mutuis proprie sumptis intelligitur praesens quaestio, in qua duplici ex capite difficilis est sententia Aristotelis. Primum est quia non videtur verum relationes tertii generis esse non mutuas, nam si in aliquibus verum esset, maxime in scibili et sensibili; at in his tam est vera relatio realis sicut in scientia et sensu; ergo. Probatur minor, quia denominatio scibilis et sensibilis relativa est; immo, et per se ad aliquid, ut Aristoteles ipse in eodem loco fatetur, et patet ex reciprocatione, quia sicut scientia est scibilis scientia, ita scibile est scientia scibile; haec autem reciprocatio et correlativa denominatio non est per intellectum conficta, sed ex rebus ipsis orta; ergo in utroque extremo est a propria forma et relatione reali.

4. En segundo lugar, porque, si por algún motivo esta relación no es real en el objeto escible, o se debe a que en el mismo objeto no hay fundamento real, o a que el ser conocido en tal objeto no es nada en él, ni se conoce por mutación de él mismo, sino por una denominación tomada de la forma que existe en otro; pues, aparte de éstas, no se ofrece ninguna otra razón probable. Pero ninguna de éstas es satisfactoria. Porque la primera supone una cosa falsa, ya que el hecho de que el objeto sea inteligible o sensible tiene fundamento en las cosas mismas y en sus propiedades reales; en efecto, la luz es visible porque posee una naturaleza tal que, según ella, tiene poder para producir esa inmutación en la potencia; y una cosa inmaterial se dice inteligible en acto por ser espiritual. En cuanto a la segunda razón, hace una inferencia ilegítima; de lo contrario, la relación de agente en acto no sería tampoco real en él, puesto que se hace agente en acto sin mutación propia y sin adición de una forma absoluta que exista en él. Y si se dice que la misma potencia activa es intrínseca, aun cuando la condición —que es la acción— sea extrínseca, podrá decirse lo mismo acerca del objeto, porque la aptitud para ser conocido es intrínseca y puede constituir el fundamento, aunque la condición —que es ser conocido en acto— sea algo extrínseco. Tanto más cuanto que el mismo acto de conocer o de sentir tiene una dependencia real del objeto, igual que la acción la tiene del agente, si bien no es en el mismo género de causa. Se dirá que el objeto, en cuanto es apto para ser conocido o visto, no tiene una referencia a la ciencia. Mas, si esto se entiende de una referencia relativa predicamental, se comete una petición de principio, ya que estamos investigando la razón de esto. En cambio, si se entiende de la referencia trascendental, ya se ha demostrado arriba que ésta no siempre se preexige necesariamente para la relación predicamental, pues en el agente tampoco tiene siempre el principio activo una referencia trascendental al efecto, como es manifiesto por lo que arriba hemos tratado acerca de la potencia y el acto.

5. En tercer lugar, la principal dificultad es que el término de la relación es otra relación existente en el otro extremo; luego es imposible que la relación sea real en un extremo y no en el otro. La consecuencia es evidente, porque la relación no puede ser real sin un término formal que sea real. El antecedente es manifiesto, puesto que se dice que las relaciones son simultáneas por naturaleza, por definición y por conocimiento, concretamente porque un extremo es término del otro.

4. Secundo, quia si ob aliquam causam haec relatio non est realis in obiecto scibili, aut est quia in ipso obiecto non est fundamentum reale, aut quia esse scitum in tali obiecto non est aliquid in ipso, nec scitur per sui mutationem, sed per denominationem a forma existente in alio; nam praeter has nulla alia probabilis ratio occurrit. Neutra autem ex his satisfacit. Prima enim falsum sumit, nam quod obiectum sit intelligibile aut sensibile, habet fundamentum in ipsis rebus et in realibus proprietatibus earum; lux enim visibilis est quia est talis naturae secundum quam habet vim sic immutandi potentiam; et res immaterialis, quia spiritualis est, dicitur actu intelligibilis. Secunda vero ratio male colligit, alias etiam relatio agentis in actu non esset realis in ipso, quia sine sui mutatione fit agens actu et sine additione alicuius formae absolutae quae in ipso sit. Quod si dicas ipsam potentiam agendi esse intrinsecam, licet conditio, quae est actio, sit extrinseca, idem dici poterit de obiecto, nam aptitudo ut sciatur est intrinseca, et illa potest esse fundamentum, quamvis conditio, quae est actu sciri, sit quid extrinsecum. Eo vel maxime quod ipse actus sciendi aut sentiendi habet realem dependentiam ab obiecto, sicut actio ab agente, quamvis non in eodem genere causae. Dices obiectum, quatenus de se est aptum sciri aut videri, non habere habitudinem ad scientiam. Sed si hoc intelligatur de habitudine relativa praedicamentali, petitur principium, nam huius rei rationem inquirimus. Si vero intelligatur de habitudine transcendentali, iam supra ostensum est hanc non semper esse necessario praerequisitam ad relationem praedicamentalem; nam etiam in agente principium agendi non semper habet transcendentalem habitudinem ad effectum, ut patet ex iis quae supra de potentia et actu tractavimus.

5. Tertio est praecipua difficultas, quia terminus relationis est altera relatio existens in alio extremo; ergo impossibile est relationem esse realem in uno extremo et non in alio. Patet consequentia, quia non potest relatio esse realis sine formali termino reali. Antecedens vero patet, quia relationes dicuntur esse simul natura, definitione et cognitione, quia nimirum unum est terminus alterius.

6. Del segundo capítulo se originan dificultades no menores: en efecto, si hay que admitir las relaciones no mutuas, se darán no sólo en el tercer género, sino también en los otros. El antecedente es claro, porque, en primer lugar, la relación que existe entre Dios y la criatura como causa eficiente y efecto es del segundo género, y a pesar de eso es no mutua, de acuerdo con la opinión más admitida por los teólogos. De manera semejante, en el primer género se encuentran muchas relaciones entre Dios y las criaturas, como la relación de distinción real, o la de semejanza en el ser, o en la razón de sustancia, o en el grado intelectual; pues, aunque sea una semejanza analógica, es, empero, verdadera y real, y basta para fundamentar una relación real, como he dicho arriba. Sin embargo, tal relación, aun siendo real en la criatura, no puede serlo en Dios. Además, cabe tomar un argumento de la relación de unión entre el Verbo y la humanidad, relación que es no mutua, a pesar de lo cual pertenece al primer modo o al segundo. Por otra parte, entre las criaturas se da una dificultad especial en el caso de la relación entre la causa final y el efecto, de la que hemos dicho que es no mutua y, sin embargo, pertenece al segundo género. Por último, la relación de "derecha" e "izquierda" entre el hombre y la columna se considera no mutua, en opinión de todos, y a pesar de ello no pertenece al tercer género, porque en ella no interviene ninguna razón de medida.

7. Así, pues, por estos motivos, y por otros semejantes, Gregorio, *In I*, dist. 18, q. 1, opina que no hay ningunas relaciones no mutuas; siguen a éste algunos nominalistas.

Afirmaciones acerca de las relaciones no mutuas

8. Sin embargo, hay que decir brevemente dos cosas. Primera, que hay algunas relaciones no mutuas, es decir, reales en un extremo y no en el otro. Esta es la opinión de Aristóteles en este lugar, admitida por todos los expositores y por

6. Ex secundo vero capite oriuntur non minores difficultates: nam si relationes non mutuae admittendae sunt, non tantum in tertio, sed et in aliis generibus invenientur. Antecedens patet, nam imprimis relatio quae est inter Deum et creaturam in ratione causae efficientis et effectus est secundi generis, et tamen est non mutua, iuxta sententiam magis receptam a theologis. Similiter in primo genere reperiuntur multae relationes inter Deum et creaturas, ut relatio distinctionis realis, vel similitudinis in esse, aut in ratione substantiae, aut intellectuali gradu; nam, licet sit analoga similitudo, vera tamen et realis est, et sufficiens ad fundandam relationem realem, ut supra dixi. Et tamen talis relatio, licet in creatura sit realis, in Deo esse non potest. Item sumi potest argumentum de relatione unionis inter Verbum et humanitatem, quae est non mutua, et tamen pertinet ad primum vel secundum modum. Praeterea inter creaturas est peculiaris difficultas de relatione inter causam finalem et effectum, quam diximus esse non mutuam, et tamen pertinet ad secundum genus. Denique relatio dextri et sinistri inter hominem et columnam censetur non mutua, ex sententia omnium, et tamen non pertinet ad tertium genus: nulla enim ratio mensurae ibi intervenit.

7. Propter haec ergo et similia, Greg., In I, dist. 18, q. 1, sentit nullas esse relationes non mutuas, quem sequuntur aliqui nominales.

Assertiones de relationibus non mutuis

8. Duo nihilominus breviter dicenda sunt. Primum est aliquas esse relationes non mutuas, id est, reales in uno extremo et non in alio. Haec est sententia Aristotelis hoc loco, quam omnes expositores admittunt, et

casi todos los teólogos, en especial Santo Tomás, I, q. 13, a. 17, y por otros que vamos a citar en seguida. Y es una opinión admitida con tan gran consentimiento, que a los filósofos no les es lícito dudar de ella. La razón de la misma se pondrá de manifiesto por la siguiente afirmación, y más aún por las soluciones a las dificultades. La segunda afirmación es que estas relaciones no mutuas se encuentran, esencialmente y como por la razón propia de su fundamento, en el tercer género, pero no en los otros, a no ser como materialmente en virtud de las peculiares características de algún sujeto o de algún extremo. Creo que debe interpretarse así la opinión de Aristóteles. Y la razón de la primera parte ha de tomarse del peculiar modo de especificación y conmensuración que tienen la potencia, el hábito y otras cosas semejantes, con respecto a sus objetos. Pues formalmente sólo consiste en la referencia que por su naturaleza poseen para con los objetos, según la cual se conmensuran a ellos; pero el objeto no tiene en esto ninguna causalidad propia, sino la razón de término especificativo. Porque, aun cuando, por otra parte, pueda mover de manera activa o final, no obstante, en cuanto extremo de esta relación, no se considera bajo ninguna de esas razones, sino que es únicamente aquello a lo que se conmensura tal cosa. Y desde este punto de vista no concurre él como ordenable a otro, sino sólo como aquello a lo que se ordena otro, y por eso, en virtud de tal razón fundamentadora, no se origina la relación en ambos extremos, sino exclusivamente en aquel que se conmensura al otro. Por esta causa, pues, las relaciones del tercer género son no mutuas por la razón formal propia de su fundamento. Mas en los otros géneros no se da esto, como resulta claro por lo dicho, puesto que con bastante frecuencia, y casi siempre, las relaciones de esos géneros son mutuas. Y si alguna vez son no mutuas, ello obedece únicamente a la peculiar naturaleza o característica de alguna cosa, según aparecerá con mayor claridad por las soluciones a los argumentos.

Si en las cosas relativas no mutuas están realmente referidos ambos extremos

9. Así, pues, hay que responder a los argumentos propuestos en el primer capítulo, que atentan contra la primera afirmación y contra la primera parte de la segunda. Al primero responde Cayetano, I, q. 13, a. 7, concediendo que incluso

fere theologi, praesertim D. Thom., I, q. 13, a. 17, et alii statim citandi. Estque sententia tanta consensione recepta, ut non liceat philosophis eam in dubium revocare. Ratio autem eius constabit ex sequenti assertione, et magis ex solutionibus difficultatum. Secundum dictum est has relationes non mutuas per se et quasi ex propria ratione sui fundamenti inveniri in tertio genere, in aliis vero minime, nisi veluti materialiter ex peculiari conditione alicuius subiecti seu extremi. Ita censeo esse interpretandam Aristotelis sententiam. Et ratio prioris partis sumenda est ex peculiari modo specificationis et commensurationis quam habent potentia, habitus et res similes ad obiecta sua. Nam formaliter solum consistit in habitudine quam ex natura sua habent ad obiecta, secundum quam ei commensurantur: obiectum vero in hoc nullam habet propriam causalitatem, sed rationem termini specificantis. Nam, licet alioqui possit esse movens aut active aut finaliter, tamen, ut extremum huius relationis, sub nulla harum rationum consideratur, sed solum est id cui talis res commensuratur. Sub hac autem ratione ipsum non concurrit ut ordinabile ad aliud, sed solum ut id ad quod aliud ordinatur; et ideo ex vi talis rationis fundandi non oritur relatio in utroque extremo, sed in solo illo quod alteri commensuratur. Hac ergo de causa relationes tertii generis ex propria ratione formali sui fundamenti non mutuae sunt. In aliis vero hoc non reperitur, ut ex dictis constat, quia frequentius ac fere semper relationes illorum generum mutuae sunt. Quod si aliquando sunt non mutuae, id solum est ob peculiarem naturam vel conditionem alicuius rei, ut ex solutionibus argumentorum clarius patebit.

An in relativis non mutuis utrumque extremum realiter referatur

9. Ad argumenta ergo in primo capite proposita, quae contra priorem assertionem et contra primam partem secundae assertionis procedunt, respondendum est. Et quidem ad primum respondet Caiet., I, q. 13, a. 7,

en las cosas relativas no mutuas son reales los dos correlativos, y que lo escible, por ejemplo, se refiere realmente a la ciencia. Sin embargo, entre estos correlativos y los mutuos establece una diferencia consistente en que, en los mutuos, ambos se refieren mediante una relación intrínseca, no sucediendo así en los no mutuos, sino que un extremo se refiere realmente por la relación que existe en el otro y que confiere al otro una denominación extrínseca. Esta respuesta parece tener su fundamento en Aristóteles, ya porque entre las cosas que son simplemente "en orden a algo" enumera lo escible en cuanto se refiere a la ciencia, y lo sensible en cuanto se refiere al sentido; pero sólo son simplemente "en orden a algo" las cosas que se refieren realmente, como dijimos arriba; luego éstas son también relativas reales en opinión de Aristóteles; ya asimismo porque después, en el mismo capítulo, dice que estas cosas son "en orden a algo" porque otras se denominan para ellas, y en ese lugar no dice que estas cosas sean "en orden a algo" porque la razón lo finge o lo considera, sino porque las otras se denominan para ellas, lo cual se encuentra en la realidad misma; ya, además, porque poco después afirma que todas estas cosas se dicen "en orden a algo" por sí mismas, abarcando los tres géneros tratados en las secciones anteriores; y las cosas que se refieren por la sola razón no se refieren por sí mismas, sino por la razón. Finalmente, porque el metafísico no considera las relaciones de razón; pero esos tres géneros pertenecen esencialmente al predicamento "en orden a algo", según testimonio de Aristóteles, y también caen esencialmente bajo la consideración metafísica; luego. Parece que, con anterioridad a Cayetano, enseñó esta opinión Gregorio, *In I*, dist. 28, q. 3.

10. Mas esta respuesta de Cayetano es extraña y contradice a Santo Tomás, en II *cont. Gent.*, c. 13, donde demuestra *ex professo* que las relaciones de Dios a las criaturas no son unas realidades existentes fuera de Dios que le confieran extrínsecamente una denominación relativa. Y, como entre Dios y las criaturas se da una relación no mutua, si la opinión de Cayetano fuese verdadera, también Dios se referiría realmente a las criaturas, no ciertamente por una relación real existente en Dios mismo, sino por una relación existente en la criatura. Por eso, en el argumento segundo, Santo Tomás emplea expresamente un principio con-

concedendo etiam in relativis non mutuis utrumque correlativum esse reale, et scibile, verbi gratia, referri realiter ad scientiam. Differentiam tamen inter haec et relativa mutua ponit in hoc, quod in mutuis utrumque refertur per intrinsecam relationem, non mutua vero non ita, sed alterum extremum refertur realiter per relationem existentem in alio et extrinsece denominantem alterum. Quae responsio videtur habere fundamentum in Aristotele, tum quia inter ea quae sunt simpliciter ad aliquid numerat scibile ut refertur ad scientiam, et sensibile ut refertur ad sensum; non sunt autem ad aliquid simpliciter nisi quae realiter referuntur, ut supra diximus; ergo haec etiam sunt relativa realia ex sententia Aristotelis; tum etiam quia inferius, in eodem capite, dicit haec esse ad aliquid quia alia ad ipsa dicuntur, ubi non ait haec esse ad aliquid quia ratio id fingit aut considerat, sed quia alia ad ipsa dicuntur, quod in re ipsa invenitur; tum praeterea quia paulo inferius ait haec omnia per seipsa ad aliquid dici, complectens tria genera superioribus sectionibus tractata; quae autem sola ratione referuntur, non per seipsa, sed per rationem referuntur. Tandem quia metaphysicus non considerat respectus rationis; sed illa tria genera per se pertinent ad praedicamentum *ad aliquid*, teste Aristotele, et per se etiam cadunt sub metaphysicam considerationem; ergo. Et hanc sententiam ante Caiet. videtur docuisse Greg., In I, dist. 28, q. 3.

10. Sed haec responsio Caietani singularis est, et contradicit D. Thom., II cont. Gent., c. 13, ubi ex professo probat relationes Dei ad creaturas non esse res aliquas extra Deum existentes a quibus extrinsece denominetur relative. Cum autem inter Deum et creaturas sit relatio non mutua, si vera esset Caietani sententia, etiam Deus referretur realiter ad creaturas, non quidem per relationem realem in ipso Deo existentem, sed per relationem existentem in creatura. Unde in ratione secunda expresse sumit D. Thomas

trario a la interpretación de Cayetano, a saber: *una cosa, por la relación, no queda denominada como por algo que existe exteriormente, sino como por algo inherente,* lugar en que el Ferrariense interpreta con acierto que ello debe entenderse de la denominación relativa por la que se dice que una cosa se refiere a otra, ya que según el otro género de denominación no hay inconveniente en que una cosa quede denominada por una relación extrínseca, como veremos más adelante.

11. Además, si lo escible se refiere realmente a la ciencia por una relación existente en la ciencia, pregunto si esto debe entenderse de la relación por la que la misma ciencia se refiere a lo escible, o de alguna otra relación distinta. No puede afirmarse lo primero, porque una sola e idéntica relación no puede conferir a diversos sujetos denominaciones de razones diversas, cuales son la de ciencia y la de escible; tampoco puede referirlas a los términos formales opuestos; de lo contrario, por igual razón una misma filiación existente en el hijo podría denominar intrínsecamente al hijo y referirlo al padre, y denominar extrínsecamente al mismo padre y referirlo al hijo. Por último, una forma con unidad específica tiene un solo efecto formal; pero la relación es una forma cuyo efecto formal consiste en referir una cosa a otra; luego una sola e idéntica relación no puede tener dos modos de referir de diversas razones. Tampoco puede decirse lo segundo, a saber, que en la ciencia hay dos relaciones reales distintas, una por la que la ciencia misma se refiere a lo escible y otra por la que refiere lo escible a ella misma; porque hasta ahora ninguno ha afirmado esto, ni tiene fundamento en Aristóteles, sino que más bien está en contradicción con él; pues dice que lo escible se denomina por el hecho de que la ciencia se refiere a ello; luego entre estas cosas no reconoce otra relación real fuera de aquella por la que la ciencia se refiere a lo escible. Y tampoco está en conformidad con la razón, ya que esa pluralidad de relaciones ni es necesaria ni tiene fundamento en la ciencia misma, puesto que en ella sólo se da una única adaptación y referencia trascendental a lo escible.

12. Cabe decir que hay dos relaciones sólo conceptualmente distintas; porque esta multiplicación, no siendo de realidades ni existiendo propiamente en la realidad, puede admitirse fácilmente y basta para las indicadas denominaciones

principium contrarium interpretationi Caietani, scilicet, *a relatione non denominari aliud quasi exterius existente, sed inhaerente.* Ubi bene Ferrariensis interpretatur id intelligendum esse de denominatione respectiva qua dicitur aliquid referri ad aliud, nam alio genere denominationis non est inconveniens aliquid denominari relatione extrinseca, ut postea dicemus.

11. Praeterea, si scibile refertur realiter ad scientiam per relationem existentem in scientia, interrogo an hoc intelligendum sit de relatione qua ipsamet scientia refertur ad scibile, vel de aliqua alia relatione distincta. Primum dici non potest, quia una et eadem relatio non potest dare diversis subiectis denominationes diversarum rationum, quales sunt scientiae et scibilis; nec potest referre eas ad oppositos terminos formales; alias pari ratione eadem filiatio existens in filio posset filium denominare intrinsece et referre ad patrem, et patrem ipsum extrinsece denominare patrem et referre illum ad filium. Denique una forma specie unum habet formalem effectum; sed relatio est forma, cuius effectus formalis est referre unum ad aliud; ergo una et eadem relatio non potest habere duos modos referendi diversarum rationum. Neque etiam dici potest secundum, nempe esse in scientia duas relationes reales distinctas, aliam qua ipsa scientia refertur ad scibile, aliam qua refert scibile ad se; hoc enim a nemine hactenus dictum est, et non habet fundamentum in Aristotele, sed potius ei repugnat; dicit enim scibile dici ex eo quod scientia refertur ad ipsum; non ergo agnoscit inter haec aliam relationem realem, nisi qua scientia refertur ad scibile. Nec etiam est consonum rationi, quia illa pluralitas relationum neque est necessaria neque habet fundamentum in ipsa scientia, cum in ea tantum sit unica coaptatio et habitudo transcendentalis ad scibile.

12. Dici potest esse duas relationes solum ratione distinctas; haec enim multiplicatio, cum non sit rerum nec proprie in re, facile admitti potest, et sufficit ad praedictas denominationes respectivas etiam diversarum ra-

relativas, incluso de razones diversas; así como un modo idéntico o una idéntica dependencia, a causa de la sola distinción de razón entre la acción y la pasión, atribuye denominaciones diversas de agente y de paciente: una intrínsecamente y otra extrínsecamente. Empero, esta distinción de relaciones no debe admitirse tampoco en el caso presente, pues también para este tipo de distinción de razón es preciso que exista algún fundamento real, fundamento que en este caso es nulo. Por eso no es semejante el ejemplo de la acción y la pasión, ya que en la mutación se da una verdadera y trascendental referencia al principio del que emana y al paciente al que inmuta, y por eso se da en ella un fundamento considerable para distinguir conceptualmente la acción y la pasión, a manera de dos formas accidentales; en cambio, en la ciencia no hay ningún fundamento para distinguir ni siquiera conceptualmente relaciones de razones diversas. A esto se suma una razón universal, en la cual se funda el principio de Santo Tomás: que la relación no denomina extrínsecamente, a saber, porque, siendo su denominación por referencia a otro, es contradictorio que la forma que denomina de esa manera exista en aquel al que apunta la referencia; y, de no existir en él, es preciso que exista en aquel que es referido, ya que en la relación los otros extremos no concurren por sí mismos. Por último, apenas puede la mente concebir qué es lo que hay en la ciencia, por razón de lo cual haga que lo escible se refiera realmente a ella, siendo así que toda la razón de la ciencia consiste en versar sobre lo escible, y en virtud de eso no le compete, hablando en absoluto, ordenar lo escible a sí misma.

Solución a la primera dificultad propuesta al principio

13. Así, pues, al primer argumento propuesto al principio debe decirse que lo escible puede denominarse en doble sentido: primero, de modo meramente terminativo y cuasi pasivo; segundo, correlativamente a la ciencia. Del primer modo es denominado extrínsecamente por la misma ciencia real, con lo que puede decirse que tal denominación existe en las cosas mismas y no es fingida por el entendimiento. Más aún: esta misma denominación no se toma sólo de la relación predicamental que hay en la ciencia, sino también de la misma forma absoluta,

tionum; sicut idem modus seu eadem dependentia propter solam distinctionem rationis inter actionem et passionem tribuit denominationes diversas agentis et patientis, unam intrinsece et aliam extrinsece. Verumtamen neque haec distinctio relationum admitti debet in praesenti, nam etiam ad huiusmodi distinctionem rationis oportet esse aliquod fundamentum in re, quod in praesenti nullum est. Unde non est simile exemplum de actione et passione, nam in mutatione est vera et transcendentalis habitudo ad principium a quo manat et ad passum quod immutat, et ideo est in ea magnum fundamentum ad distinguendum ratione actionem et passionem, ad modum duarum formarum accidentalium; at vero in scientia nullum est fundamentum ad distinguendas etiam secundum rationem relationes diversarum rationum. Accedit universalis ratio, in qua fundatur illud principium D. Thomae, quod relatio non denominat extrinsece, quia nimirum cum denominatio eius sit per habitudinem ad aliud, repugnat formam sic denominantem esse in eo ad quod est habitudo; quod si in eo non est, oportet ut sit in eo quod refertur, quia in relatione non concurrunt per se alia extrema. Denique vix potest mente concipi quidnam sit in scientia, ratione cuius faciat scibile ad se realiter referri, cum tota ratio scientiae sit versari circa scibile, et inde non habeat, per se loquendo, illud ad se ordinare.

Solvitur prima difficultas in principio proposita

13. Ad primum ergo argumentum in principio positum dicendum est scibile dupliciter posse denominari: primo, mere terminative et quasi passive; secundo, correlative ad scientiam. Primo modo denominatur extrinsece ab ipsamet scientia reali, atque ita talis denominatio dici potest esse in rebus ipsis et non esse per intellectum conficta. Immo haec ipsa denominatio non sumitur solum ex relatione praedicamentali quae est in scientia, sed etiam ex ipsamet forma absoluta ut

en cuanto incluye una referencia trascendental al objeto; esto lo insinuó suficientemente Aristóteles al decir que lo inteligible se denomina por el hecho de que el entendimiento versa sobre ello; pues versa no sólo mediante la relación predicamental, sino también mediante el acto propio del que se sigue la relación. La segunda denominación de escible es relativa, y ésta solamente se da por una relación de razón, ya que nuestra mente, para explicar esa relación que la ciencia tiene para con lo escible mismo, concibe a éste como correlativo de la ciencia. Por tanto, el argumento es válido únicamente para la primera denominación. Y cuando Aristóteles incluye, entre las cosas que son "en orden a algo", lo escible, lo sensible y otras semejantes, puede exponerse, en primer lugar, en el sentido de que por esas cosas no entiende únicamente estos extremos, sino la relación que media entre ellos y sus correlativos, cualquiera que sea aquel en que esté la relación; o puede decirse, en segundo lugar, que pone estos extremos entre las cosas que son "en orden a algo" en cuanto poseen estas denominaciones en virtud de algunas relaciones reales. En igual sentido cabe entender lo que afirma: que estas cosas son "en orden a algo" porque otras se refieren a ellas; son para algo —digo— no como correlativas, sino como términos denominados pasivamente por estas relaciones. De manera semejante, se dirá que estas cosas son esencialmente "en orden a algo" como términos esencialmente conexos con las relaciones reales, de las que reciben tales denominaciones. O, con orientación distinta, cabe decir asimismo que, cuando Aristóteles afirma que estas cosas se denominan "en orden a algo" porque otras se denominan en orden a ellas, lo entiende en sentido causal; pues, si lo escible, lo sensible y otras cosas semejantes las tomamos y concebimos de manera correlativa, es porque otras cosas se refieren a ellas, no porque ellas estén referidas verdadera y realmente. Mas Gregorio dice que puede aplicarse la misma interpretación aun cuando la relación de escible sea real, puesto que únicamente le conviene porque la ciencia versa sobre ello; pero esto no se afirma rectamente, pues, si el fundamento de esa relación es sólo la referencia de otro, en concreto de la ciencia a lo escible, la relación que se funda en ella no puede ser real.

14. Al segundo argumento se responde que la causa por la que esta relación no mutua en uno de los extremos no es real en este tercer género, es que en un extremo, por ejemplo, en el objeto escible, no existe fundamento real para tal relación. Ni basta con que en la cosa misma inteligible o sensible exista algún fundamento por razón del cual tenga aptitud para ser entendida o sentida, porque ese fundamento, considerado precisivamente en cuanto medida, no se toma como algo ordenable a otro, sino sólo como término u objeto al cual se conmensura otra cosa, y por eso se dice que en él no existe fundamento de la relación, no porque en él no haya nada real, sino porque en esa cosa no hay ninguna razón fundamentadora de la relación, lo cual se requiere para el fundamento de la relación, hablando de él en sentido formal, como se ha explicado más arriba, en la sec. 7. El tercer argumento plantea una grave dificultad acerca del término de la relación, dificultad que trataremos en la sección siguiente.

A propósito de la segunda dificultad, se trata de las relaciones de Dios a las criaturas

15. En la segunda parte de los argumentos se plantea, en primer lugar, la dificultad de si entre la criatura y Dios media siempre una relación no mutua, aunque parezca que pertenece al primero y segundo género de relaciones. Esta cuestión es teológica y suele proponerse con otras palabras, preguntando si los nombres que se atribuyen a Dios desde el tiempo por relación a la criatura expresan en Dios una relación real, o sólo de razón. Pues algunos nombres que parecen implicar una relación a la criatura se predican de Dios desde la eternidad, y unas veces se dice que implican una relación libre, mientras que otras entrañan una relación simplemente necesaria o natural; así, la ciencia, la potencia y otras cosas semejantes expresan una relación natural y necesaria, mientras que la predestinación, la providencia y la ciencia de visión dicen una relación libre o no natural, porque, hablando en absoluto, podrían no convenir a Dios. Acerca de estas relaciones no hay duda de que no son reales en Dios, puesto que desde la eternidad no tienen términos reales. Es verdad que algunos teólogos piensan que la relación de ciencia y la de potencia son, incluso en Dios, reales trascendentales —pudiendo, por este motivo, ser independientes de la existencia del término—, y

includente transcendentalem habitudinem ad obiectum; quod satis insinuavit Aristoteles, cum dixit intelligibile dici eo quod in eo versetur intellectus; versatur enim non per solam relationem praedicamentalem, sed per proprium actum ad quem consequitur relatio. Secunda denominatio scibilis est respectiva, et haec solum est per relationem rationis, quia mens nostra ad explicandam illam relationem quam scientia habet ad ipsum scibile concipit illud ut correlativum scientiae. Argumentum ergo solum procedit de priori denominatione. Cum autem Aristoteles scibile, sensibile et similia ponit inter ea quae sunt ad aliquid, primo exponi potest quod per haec non intelligat tantum haec extrema, sed relationem intervenientem inter haec et sua correlativa, in quocumque eorum sit illa relatio; vel secundo dici potest ponere haec extrema inter ea quae sunt ad aliquid, quatenus huiusmodi denominationes habent a quibusdam relationibus realibus. Et eodem sensu intelligi potest quod ait, haec esse ad aliquid quia alia referuntur ad ipsa; esse (inquam) ad aliquid non tamquam correlativa, sed tamquam termini passive denominati ab his relationibus. Et simili modo dicentur haec esse per se ad aliquid tamquam termini per se connexi cum relationibus realibus, a quibus tales denominationes recipiunt. Vel aliter etiam dici potest, cum ait Aristoteles haec dici ad aliquid quia alia dicuntur ad ipsa, intelligi causaliter, nam si scibile, sensibile et similia correlative sumantur et concipiantur a nobis, ideo est quia alia referuntur ad ipsa, non quia ipsa vere ac realiter referantur. Sed dicit Gregorius eamdem interpretationem habere locum, etiamsi relatio scibilis sit realis, quia ei non convenit nisi quia scientia versatur circa illud; sed hoc non recte dicitur, quia si fundamentum illius relationis est tantum habitudo alterius, scilicet scientiae ad scibile, non potest relatio in ea fundata esse realis.

14. Ad secundum argumentum respondetur causam ob quam haec relatio non mutua in altero extremo non est realis in hoc tertio genere, esse quia in uno extremo, verbi gratia, in obiecto scibili non est fundamentum reale talis relationis. Neque satis est quod in ipsa re intelligibili aut sensibili sit aliquod fundamentum ob quod apta sit intelligi aut sentiri, quia illud fundamentum praecise consideratum in ratione mensurae non accipitur ut aliquid ordinabile ad aliud, sed solum ut terminus vel obiectum cui aliquid commensuratur; et ideo dicitur in illo non esse fundamentum relationis, non quia nihil rei sit in ipso, sed quia in illa re nulla est ratio fundandi relationem, quod requiritur ad fundamentum relationis, formaliter de illo loquendo, prout explicatum est supra, sect. 7. Tertium argumentum petit difficultatem gravem de termino relationis, quam tractabimus sectione sequenti.

Circa secundam difficultatem tractatur de relationibus Dei ad creaturas

15. In secunda parte argumentorum petitur imprimis difficultas an inter creaturam et Deum sit semper relatio non mutua, etiamsi ad primum et secundum genus relationum pertinere videatur. Quae est quaestio theologica, et aliis verbis proponi solet, an nomina quae Deo tribuuntur ex tempore per relationem ad creaturam dicant in Deo relationem realem vel rationis tantum. Aliqua enim nomina quae videntur importare relationem ad creaturam dicuntur de Deo ex aeternitate, quae interdum dicuntur importare respectum liberum, interdum vero simpliciter necessarium seu naturalem; ut scientia, potentia et similes dicunt respectum naturalem et necessarium; praedestinatio autem, providentia et scientia visionis dicunt respectum liberum seu non naturalem, quia, absolute loquendo, possent Deo non convenire. Et de his relationibus non dubium est quin non sint reales in Deo, quia ex aeternitate non habent reales terminos. Verum est aliquos theologos existimare respectum scientiae et potentiae, etiam in Deo, esse reales transcendentales ideoque posse esse independentes ab existentia termini, et non esse va-

que no son variables ni accidentales, sino que pertenecen a la sustancia intrínseca de Dios. Sin embargo, tengo por más verdadero (y lo he de tratar con más extensión en otra parte) que estas cosas no expresan en Dios una verdadera relación trascendental, sino que únicamente según la predicación se significan a manera de cosas relativas, por el hecho de que nosotros las concebimos a modo de aquellas cosas que incluyen semejantes relaciones trascendentales. Pues, por otra parte, Dios, en cuanto a su esencia, es una realidad enteramente absoluta, y como su ciencia y su potencia es su misma esencia, también están desligadas de toda relación trascendental, cosa que igualmente hemos indicado antes, al explicar los atributos de Dios. Asimismo, hemos aducido como razón que la potencia de Dios no es tal que esté esencial y primariamente ordenada a la operación fuera de El, sino que posee esa eficacia como concomitantemente —hablando según la razón— y sin ordenación alguna. De manera semejante, la ciencia y la voluntad de Dios no versan esencial y primariamente sino sobre su esencia, pero desde ella, consecuentemente, alcanzan o pueden alcanzar las demás cosas sin una relación trascendental. Por consiguiente, estas relaciones, o sólo son según la predicación, o, si se conciben como relaciones según el ser, únicamente son relaciones de razón, al menos mientras los términos no existen en la realidad. Y el argumento antes propuesto no tiene validez acerca de ellas, sino a propósito de algunas relaciones que incluyen la coexistencia del término, y que por eso convienen a Dios desde el tiempo, puesto que las criaturas, que son los términos de tales relaciones, no existen sino desde el tiempo; de este tipo son las relaciones de creador, señor y otras semejantes.

Opinión de los nominalistas sobre las relaciones reales de Dios desde el tiempo

16. Así, pues, acerca de estas relaciones, muchos teólogos piensan que son reales. De esta manera lo sostiene Ockam, *In I*, dist. 30; y en el mismo lugar Gabriel, q. 5; Durando, q. 3; Gregorio, dist. 28, q. 3, a. 1; Marsilio, *In I*, q. 32, a. 1. El fundamento de estos autores es que la relación real no añade nada real al sujeto o a la otra cosa de la que se dice que está referida mediante ella, sino

riabiles neque accidentales, sed de intrinseca substantia Dei. Verius tamen existimo (quod alibi latius tractandum est) haec non dicere in Deo verum respectum transcendentalem, sed tantum secundum dici significari ad modum rerum respectivarum, eo quod a nobis concipiantur ad modum earum rerum quae similes respectus transcendentales includunt. Alioqui enim Deus, quantum ad essentiam suam, est res omnino absoluta, cumque eius scientia et potentia sit ipsamet essentia eius, absolutae etiam sunt ab omni respectu transcendentali, quod etiam supra tetigimus inter explicanda attributa Dei. Et rationem etiam reddidimus, quia potentia Dei non est talis ut sit per se primo ordinata ad opus extra se, sed eam efficacitatem habet quasi concomitanter, secundum rationem loquendo et absque ulla ordinatione. Et similiter scientia Dei et voluntas per se primo non versantur nisi circa suam essentiam, inde vero consequenter attingunt vel attingere possunt reliqua sine transcendentali respectu. Sunt ergo hi respectus aut secundum dici tantum aut, si concipiantur ut relationes secundum esse, sunt tantum relationes rationis, saltem quamdiu termini in re non existunt. Neque de his procedit argumentum supra propositum, sed de quibusdam respectibus qui includunt coexistentiam termini, qui propterea conveniunt Deo ex tempore, quia creaturae, quae sunt termini talium respectuum, non existunt nisi ex tempore, ut sunt relationes creatoris, domini, et similes.

Opinio nominalium de relationibus realibus Dei ex tempore

16. De his ergo multi theologi existimant esse relationes reales. Ita tenet Ocham, In I, dist. 30; et ibi Gabr., q. 5; Durand., q. 3; Gregor., dist. 28, q. 3, a. 1; Marsil., In I, q. 32, a. 1. Fundamentum horum auctorum est quia relatio realis nihil rei addit subiecto seu alteri rei quae per eam referri

que, o bien es una denominación tomada de la concomitancia de los extremos, o bien es la misma cosa absoluta que, coexistiendo con otra, se refiere por sí misma a ella, a causa de algún vínculo o alguna conexión que media entre ellas. De ahí resulta que la relación real puede advenir de nuevo, sin imperfección alguna, a una cosa, ya que adviene sin ninguna adición real e intrínseca, y sin composición, y, consecuentemente, también sin ninguna dependencia en una realidad extrínseca, sino a lo sumo en tal modo de denominación; ahora bien, éstas son las únicas imperfecciones que cabe pensar aquí; luego queda excluida toda imperfección; y, por otra parte, en Dios concurren todos los requisitos necesarios para la relación, puesto que es verdadera causa eficiente de la criatura y posee verdadera potencia y acción sobre ella; luego, puesto el otro extremo, en Dios habrá una verdadera relación real. Está en favor de esta opinión el modo común de denominar a Dios en virtud de estas relaciones; pues es productor o creador de la criatura de modo tan verdadero y real como un hombre es padre de otro, y lo mismo sucede con la relación de distinto, con la de semejante, etc.; luego, o todas estas relaciones son reales en Dios, o no hay ningún fundamento para admitir relaciones reales en las criaturas. Por último, favorece esta opinión S. Anselmo, en el *Monologio*, c. 24, donde, tras haber dicho que a Dios no puede advenirle nada, por ser invariable, se objeta a sí mismo: *¿Cómo no participa de un accidente, siendo así que parece advenirle el ser mayor que todas las demás naturalezas, y el ser desemejante a ellas?* Y responde: *Pero ¿qué contradicción envuelven la capacidad de recibir algunas cosas que se llaman accidentes y la natural inmutabilidad, si de la recepción de esas cosas no se sigue ninguna variabilidad para la sustancia?* Y más abajo añade que las relaciones son de este tipo. Y, para que no se piense que habla de las relaciones de razón, agrega un ejemplo tomado de las relaciones creadas: *Pues yo* —dice— *no soy mayor o menor, ni igual o semejante a un hombre que haya de nacer dentro de un año; pero, una vez que haya nacido, podré tener todas estas relaciones sin cambiar en nada por mi parte.* Después añade que las cosas de las que se dice que advienen sin mutación de la realidad se deno-

dicitur, sed vel est denominatio ex concomitantia extremorum, vel est ipsamet res absoluta quae, coexistente alia, per seipsam illam respicit, propter aliquod vinculum vel aliquam connexionem inter eas inventam. Unde fit ut relatio realis possit absque ulla imperfectione advenire alicui de novo, quia advenit sine additione ulla reali et intrinseca, et sine compositione, et consequenter etiam sine ulla dependentia in aliqua re extrinseca [1], sed ad summum in tali modo denominationis; solum autem hae imperfectiones possunt hic excogitari; ergo excluditur omnis imperfectio; et alioqui in Deo concurrunt omnia necessaria ad relationem; nam est vera causa efficiens creaturae et habet veram potentiam et actionem circa illam; ergo, posito altero extremo, erit in Deo vera relatio realis. Favetque huic sententiae communis modus denominandi Deum ex his relationibus; tam enim vere ac realiter est effector aut creator creaturae, sicut unus homo est pater alterius, et idem est de relatione distincti, similis, etc.; ergo vel omnes istae relationes sunt in Deo reales, aut nullum est fundamentum ad admittendas relationes reales in creaturis. Favet denique huic sententiae D. Anselmus, in Monolog., c. 24, ubi, cum dixisset Deo nihil posse accidere quia est invariabilis, obiicit sibi: *Quomodo non est particeps accidentis, cum et hoc ipsum quod maior est omnibus aliis naturis, et quod illis dissimilis est, illi videatur accidere?* Et respondet: *Sed quid repugnant quorumdam quae accidentia dicuntur, susceptibilitas, et naturalis incommutabilitas, si ex eorum assumptione nulla substantiae consequitur variabilitas?* Et subdit inferius huiusmodi esse relationes. Et ne existimetur loqui de relationibus rationis, exemplum addit in relationibus creatis: *Nam ego* (inquit) *nec maior vel minor, nec aequalis vel similis sum homini post annum nascituro; omnes autem relationes has illo nato habere potero sine omni mei mutatione.* Addit vero inferius, haec quae sine mutatione

[1] *Intrinseca* en otras ediciones. (N. de los EE.)

minan accidentes en sentido impropio, y por eso es verdad en absoluto que a Dios no puede advenirle de nuevo ningún accidente.

Se aprueba la opinión contraria

17. Sin embargo, numerosos teólogos, y de peso, niegan que semejantes nombres expresen en Dios, con respecto a las criaturas, unas relaciones reales que le convengan desde el tiempo. Esta es la opinión de Santo Tomás, I, q. 13, a. 7, y II *cont. Gent.*, c. 12; lo mismo enseñan, en estos lugares, Cayetano y el Ferrariense, y los demás tomistas; Capréolo, *In I*, dist. 30, q. 1, a. 1, concl. 3, y a. 2, concl. 2 y 3; y en el mismo pasaje el Hispalense, a. 1; S. Buenaventura, a. 1, q. 3; Ricardo, a. 1, q. 4; Escoto, q. 1; Egidio, q. 2; Enrique, *Quodl. IX*, q. 1; el Halense, I p., q. 35; parece sostener la misma sentencia el Maestro, en la citada dist. 30. Hay quienes piensan que esta opinión es tan cierta, que la otra está en contradicción con la doctrina sagrada. No obstante, una cosa es hablar dando por supuesto que la relación es una realidad o modo distinto *ex natura rei* del fundamento o del sujeto relacionado y, en consecuencia, añadido de nuevo a él cuando se refiere de nuevo o comienza a denominarse relativamente; y otra cosa es hablar de la relación suponiendo que no es algo distinto de las cosas absolutas. Hecha la primera suposición, sin duda sería absurdísimo y casi erróneo afirmar que en Dios resultan unas relaciones reales a las criaturas desde el tiempo cuando se producen las criaturas, o que desaparecen cuando cambian las criaturas. Porque, de acuerdo con esta opinión, no sólo se admite en Dios un verdadero accidente, ya que un modo distinto *ex natura rei* de la sustancia, y que puede estar en ella o faltarle, es un accidente; sino que también, consecuentemente, es necesario poner en Dios composición de sustancia y de ese modo distinto, y, por último, mutación y potencialidad, y otras cosas semejantes.

18. Porque no puede decirse que tal relación sea real y no esté en la criatura, y que haga que Dios mismo se refiera realmente a la criatura y, sin embargo, no esté en Dios, sino junto a El, como pensó Gilberto Porretano, según refieren el Halense y otros. Porque esto se refuta fácilmente, pues si dicha relación es real, es necesario que esté en algún sujeto; luego, como no está en la criatura, estará en Dios. A no ser que alguien imagine que es subsistente, cosa que no puede afirmarse, porque entonces se sigue que es cierta sustancia creada que está cerca de Dios desde el tiempo, ya que es una relación temporal y, por tanto, creada; mas esto es abiertamente falso e ininteligible; pues, ¿cómo podría esa sustancia poner a Dios en relación? Además, también en orden a dicha sustancia habría otra relación en Dios, porque sería su hacedor, y así se procedería al infinito. Y si se dice que esa relación es subsistente, pero no por una subsistencia distinta de la divina, preguntaré si se encuentra en ella por unión hipostática; y afirmar esto sería tan absurdo, que no hay necesidad de impugnarlo; o estará por identidad, y entonces preguntaré de nuevo si es por una identidad absoluta que excluya hasta la distinción modal, y entonces nos apartamos de la hipótesis que hemos sentado previamente, a saber, que toda relación real que adviene de nuevo es un modo distinto; en cambio, si se trata de una identidad real con distinción modal, se tropieza con todos los inconvenientes deducidos y no se evita que tal relación esté en Dios no por una inherencia distinta, sino por sí misma, igual que, en las sustancias creadas, los modos accidentales las modifican e inhieren en ellas.

19. Sin embargo, toda la certeza de esta opinión, en el sentido indicado, es más bien condicionada o de consecuencia que de consiguiente, a saber, que si la relación es real, como se supone en esta opinión, no puede existir en Dios; mas, como tal antecedente es incierto, y quizá falso, por eso no basta con que la conclusión sea cierta, en cuanto niega absolutamente las relaciones reales de Dios a las criaturas. Y los autores de la primera opinión no hablaron en ese sentido, ni admiten la suposición antedicha.

20. Mas, si suponemos que estas relaciones no son algo real que se distingue en acto de todas las cosas absolutas, ni puede ser cierto que estas relaciones no pueden atribuirse a Dios, ni la cuestión es de gran importancia, sino que casi únicamente afecta al modo de expresarse. Y, en verdad, quienes piensan que estas denominaciones relativas que pueden advenir de nuevo por la sola mutación de un extremo, sin que haya cambiado en nada la cosa de la cual se dice que está referida, solamente son denominaciones extrínsecas derivadas de la coexistencia de

rei accidere dicuntur, improprie dici accidentia, et ideo simpliciter verum esse Deo nullum accidens de novo advenire.

Contraria sententia probatur

17. Nihilominus tamen plures et graviores theologi negant huiusmodi nomina significare in Deo relationes reales ad creaturas, quae ex tempore ei conveniunt. Haec est sententia D. Thomae, I, q. 13, a. 7, et II cont. Gent., c. 12; et idem docent his locis Caiet. et Ferrar., et reliqui thomistae; Capreolus, In I, dist. 30, q. 1, a. 1, concl. 3, et a. 2, concl. 2 et 3, et ibidem Hispalens., a. 1; Bonav., a. 1, q. 3; Richard., a. 1, q. 4; Scotus, q. 1; Aegid., q. 2; Henric., Quodl. IX, q. 1; et Alens., I p., q. 35; et in eadem sententia videtur esse Magister, in illa dist. 30. Et sunt qui existiment hanc sententiam tam certam esse ut altera repugnet sacrae doctrinae. Verumtamen aliud est loqui supponendo relationem esse rem vel modum ex natura rei distinctum a fundamento seu subiecto relato, et consequenter ei de novo additum quando de novo refertur seu relative denominari incipit; aliud vero est loqui de relatione supponendo non esse aliquid distinctum a rebus absolutis. Facta priori suppositione, sine dubio esset absurdissimum ac fere erroneum dicere resultare in Deo relationes reales ad creaturas ex tempore quando creaturae producuntur, vel amitti cum creaturae mutantur. Quia iuxta huiusmodi sententiam et ponitur in Deo verum accidens, quia modus ex natura rei distinctus a substantia, qui potest inesse illi et abesse, accidens est; et consequenter necesse est ponere in Deo compositionem ex substantia et tali modo distincto, ac denique mutationem et potentialitatem ac similia.

18. Neque enim dici potest talem relationem esse realem et non esse in creatura, et referre realiter ipsum Deum ad creaturam et nihilominus non inesse Deo, sed assistere illi, ut Gilbert. Porret. cogitavit, ut Alensis et alii referunt. Refutatur enim hoc facile, nam si illa relatio realis est, in aliquo subiecto esse necesse est; cum ergo non sit in creatura, erit in Deo. Nisi quis fingat esse subsistentem, quod dici non potest, alias sequitur esse quamdam substantiam creatam assistentem Deo ex tempore, cum sit relatio temporalis et consequenter creata; at illud est plane falsum et inintelligibile; quomodo enim talis substantia referre posset Deum? Item etiam ad illam substantiam esset alia relatio in Deo, quia esset factor eius, et sic procederetur in infinitum. Quod si dicatur illam relationem esse subsistentem, non tamen alia subsistentia nisi divina, interrogabo an in ea sit per unionem hypostaticam: quod dicere tam absurdum esset, ut impugnandum non sit; vel per identitatem: et tunc rursus quaeram an id sit per omnimodam identitatem, quae excludat etiam distinctionem modalem, et sic receditur ab hypothesi quam praemisimus, quod, nimirum, omnis relatio realis de novo adveniens sit modus distinctus. Si vero sit sermo de identitate reali cum distinctione modali, inciditur in omnia inconvenientia illata et non evitatur quin talis relatio insit Deo non per inhaerentiam distinctam, sed per seipsam, sicut etiam in substantiis creatis modi accidentales ipsas afficiunt eisque inhaerent.

19. Verumtamen tota certitudo huius sententiae in hoc sensu magis est conditionata seu consequentiae quam consequentis, videlicet quod si relatio realis sit qualis in ea sententia supponitur, non potest esse in Deo; quia vero antecedens illud incertum est et fortasse falsum, ideo non satis est ut illa conclusio sit certa, prout absolute negat relationes reales Dei ad creaturas. Neque auctores primae sententiae in eo sensu locuti sunt, nec praedictam suppositionem admittunt.

20. Si vero supponamus has relationes non esse aliquid rei actu distinctum ab omnibus absolutis, nec potest esse certum has relationes non posse tribui Deo, nec est quaestio magni momenti, sed fere de modo loquendi. Et sane, qui putant has denominationes relativas, quae possunt de novo advenire per solam mutationem alterius extremi sine ulla mutatione eius rei quae referri di-

los extremos, se expresan de manera bastante consecuente al atribuir a Dios estas relaciones, pues no hay inconveniente alguno en que Dios sea denominado desde el tiempo por alguna forma real existente en la criatura, como es patente en la acción creativa y en otras que Dios opera *ad extra.* Y, ciertamente, San Anselmo, en el lugar citado, parece inclinarse mucho a esta opinión, aunque al final del capítulo omite como incierto ese modo de hablar. Sin embargo, más atrás hemos abandonado dicha opinión como menos probable y menos conforme con Aristóteles, cosa que ahora podemos confirmar por el hecho de que, según esa opinión, no habrá ninguna relación no mutua y será falso lo que Aristóteles afirma: que hay cosas que se denominan relativamente porque otras se refieren a ellas, y cosas que se denominan así porque ellas poseen en sí mismas alguna razón para referirse.

21. Pero, además, incluso suponiendo que la relación es algo intrínseco, mas no algo distinto en la realidad, y que, consecuentemente, no origina mutación ni composición, no se siguen los inconvenientes que arriba se han inferido, aun cuando se diga que Dios se refiere a las criaturas desde el tiempo, y, por tanto, dicha opinión, en el sentido indicado, no merece ninguna censura. Por eso, incluso entre los tomistas, Soncinas, V *Metaph.,* q. 25, ad 4, admite que la relación de dominio que Dios tiene para con las criaturas es real, ya que se funda en una verdadera potencia real; en parte, también opina así Herveo, *In I,* dist. 30, q. única, a. 3, aun cuando intente acomodarse en la expresión a la opinión común, pero lo explica con dificultad; y esto no es sorprendente, pues en realidad no es fácil dar razón de por qué deba negarse esto dando por supuesta esa opinión, ya que no se sigue ninguna imperfección en Dios, según consta por lo dicho.

22. Sin embargo, no juzgo que haya que apartarse del modo de expresarse de Santo Tomás y los teólogos de más peso, pues, aunque no se sigan los inconvenientes antes expuestos al atribuir a Dios la relación real en el sentido indicado, no obstante, resulta difícil que pueda referirse a las criaturas por su forma y su entidad intrínseca. Porque esto es propio de los entes del mismo orden; y Dios y la criatura pertenecen a órdenes enteramente diversos, como es bastante evidente de suyo.

citur, esse tantum denominationes extrinsecas ex coexistentia extremorum, satis consequenter loquuntur tribuendo has relationes Deo, quia nullum est inconveniens Deum ex tempore denominari ab aliqua forma reali existente in creatura, ut patet in actione creativa et in aliis quas Deus ad extra operatur. Et certe D. Anselmus, citato loco, in hanc sententiam multum propendere videtur, quamquam in fine capitis modum illum loquendi ut incertum praetermittat. Nihilominus tamen eam sententiam supra reliquimus ut minus probabilem minusque consentaneam Aristoteli; quod nunc ex eo confirmare possumus quod, iuxta illam, nullae erunt relationes non mutuae, falsumque erit quod Aristoteles ait, quaedam dici relative quia alia referuntur ad ipsa, alia vero quia ipsa in se habent unde referantur.

21. Ulterius vero etiam supponendo relationem esse quid intrinsecum, non tamen quid distinctum in re, et consequenter nec mutationem nec compositionem faciens, non sequuntur inconvenientia prius illata, etiamsi dicatur Deus ex tempore referri ad creaturas, et ideo illa opinio in eo sensu non est digna aliqua censura. Unde, etiam inter thomistas, Soncinas, V Metaph., q. 25, ad 4, admittit relationem dominii quam Deus habet ad creaturas esse realem, quia fundatur in vera potentia reali; quod etiam ex parte opinatur Hervaeus, In I, dist. 30, q. unica, a. 3, licet in modo loquendi conetur sese accommodare communi sententiae, quod difficile explicat; nec id est mirum, quia revera non est facile rationem reddere cur hoc negandum sit, supposita illa sententia, cum nulla imperfectio sequatur in Deo, ut ex dictis constat.

22. Nihilominus tamen non censeo esse recedendum a modo loquendi D. Thomae et graviorum theologorum, quia, etiamsi illa incommoda supra illata non sequantur attribuendo Deo relationem realem in dicto sensu, nihilominus tamen malo modo per intrinsecam formam et entitatem suam referri possit ad creaturas. Hoc enim est proprium entium eiusdem ordinis; Deus autem et creatura omnino sunt diversorum ordinum, ut per se satis constat.

23. Y se dice que pertenecen al mismo orden las cosas que, o están fuera de todo género y de toda dependencia, como las personas divinas, o están dentro del mismo género, como las sustancias creadas, o las cantidades, y otras cosas semejantes; o, por lo menos, las que están en diversos géneros, de los cuales uno puede perfeccionarse mediante el otro, e inversamente, como son el género de sustancia creada y los géneros de accidentes comparados entre sí. Por este motivo, se dice que todos los entes creados —en lo que concierne al asunto presente— son del mismo orden (pues las personas increadas, en cuanto se refieren entre sí, no pertenecen a esta disputación), ya que, si son del mismo género, no sólo tienen conveniencia unívoca entre sí, sino que también de alguna manera se ayudan mutuamente en orden a perfeccionar o completar su naturaleza, ya sea en el individuo, ya en la especie, ya, por lo menos, en el género. De ahí resulta que también la causalidad que media entre estos entes redunda en perfección, no sólo de los efectos, sino también, en cierto modo, de las causas, bien porque se ordenan a obrar, bien porque se conservan en los efectos, al menos según la especie, bien sea, por lo menos, porque se perfeccionan según el género con la variedad de las diferencias o de las especies. Y, si los entes creados son de diversos géneros, todos tienen alguna conexión entre sí, o según razones genéricas, o según razones específicas, comparándolas de manera proporcional. Así, pues, en este sentido decimos ahora que todos los entes creados pertenecen al mismo orden.

24. Puede exponerse esto de distinto modo siguiendo a Cayetano, I, q. 4, a. 3, ad 4, donde dice que son de órdenes diversos las cosas que tienen entre sí una dependencia esencial en la razón de causa y de causado, de la manera que todas las criaturas se comparan con Dios, pero no entre sí, pues, aunque a veces se causen recíprocamente, no lo hacen, empero, según una dependencia esencial propia. Mas esta exposición, aun siendo probable, y satisfactoria a propósito de las causas extrínsecas, sin embargo, en las intrínsecas, que son la material y la formal, no parece tener aplicación, sino que en ellas existe una razón especial, ya que se comparan con el efecto como partes que se ordenan a componer un todo, y desde este punto de vista pertenecen al mismo orden que él. Herveo, antes

23. Dicuntur autem esse eiusdem ordinis ea quae, vel sunt extra omne genus et extra omnem dependentiam, ut divinae personae, vel sunt sub eodem genere, ut substantiae creatae, vel quantitates et similia; vel certe quae sunt sub diversis generibus, quorum unum potest perfici per aliud, et e converso, ut sunt genus substantiae creatae et genera accidentium inter se comparata. Et hac ratione omnia entia creata, quantum ad praesens spectat, dicuntur esse eiusdem ordinis (personae enim increatae, ut inter se referuntur, non pertinent ad praesentem disputationem), quia, si sint eiusdem generis et habent inter se univocam convenientiam, et mutuo se aliquo modo iuvant ad perfectionem vel complementum suae naturae, vel in individuo, vel in specie, vel saltem in genere. Unde fit ut etiam causalitas quae inter huiusmodi entia intercedit redundet in perfectionem non solum effectuum, sed aliquo modo etiam causarum, vel quia ad agendum ordinantur, vel quia in effectibus conservantur saltem secundum speciem, vel certe quia secundum genus perficiuntur varietate differentiarum aut specierum. Si vero entia creata sint diversorum generum, omnia habent inter se aliquam connexionem, aut secundum rationes genericas aut secundum specificas, cum proportione eas comparando. In hoc ergo sensu dicimus in praesenti omnia entia creata esse eiusdem ordinis.

24. Aliter id exponi potest ex Caietano, I, q. 4, a. 3, ad 4, ubi ait ea esse diversorum ordinum quae habent inter se essentialem dependentiam in ratione causae et causati, quo modo comparantur omnes creaturae ad Deum, non tamen inter se, quia, licet interdum ad invicem causentur, non tamen secundum propriam dependentiam essentialem. Sed haec expositio, licet sit probabilis et quoad causas extrinsecas satisfaciat, tamen in intrinsecis, scilicet, materiali et formali, non videtur habere locum; sed in eis est specialis ratio, quia comparantur ad effectum ut partes quae ad componendum totum ordinantur, et quoad hoc sunt eiusdem ordinis cum illo. Aliam expositionem habet

citado, ofrece una exposición distinta, pero más oscura y menos satisfactoria, por lo cual la omito. Así, pues, afirmamos en el sentido expresado que ninguna cosa se refiere verdadera y realmente a otra mediante una forma intrínseca, si no pertenece al mismo orden que ella. La razón es que la relación real consiste en el orden de una cosa a otra; luego legítimamente se exige para tal relación que se dé entre extremos del mismo orden.

25. Esto puede confirmarse por lo dicho acerca de la ciencia y lo escible, pues desde ese punto de vista se consideran como pertenecientes a órdenes diversos, en cuanto la ciencia se ordena a lo escible, y lo escible como tal no se ordena a la ciencia; pero con mucho mayor motivo pertenece Dios a un orden distinto del de cualquier criatura; luego por sí mismo es realmente referible a las criaturas en mucho menor medida que lo escible a la ciencia. Santo Tomás, en los lugares citados, y más ampliamente en *De Potentia*, q. 7, a. 11, emplea casi el mismo razonamiento. Por tanto, la naturaleza divina, la potencia y los restantes atributos son en sí mismos tan absolutos y tan separados e independientes de cualquier orden de criaturas, que, ya existan las criaturas, ya no existan, no hacen que Dios se refiera a las criaturas ni según la realidad ni según alguna formalidad real verdadera. Por eso tampoco pueden concebirse verdaderamente en cuanto tales como denominando o refiriendo a Dios, sino que toda denominación que se concibe en Dios como relativa a las criaturas es solamente según la razón y según nuestro modo de concebir.

26. Y no obsta que Dios se denomine realmente creador o señor; porque se denomina realmente, pero de manera extrínseca por la acción real, y así se llama creador, e intrínsecamente por el poder real que tiene en sí mismo sobre la cosa creada, y de esa manera se llama señor; o por la ciencia o por el amor real, y entonces se dice esciente o amante de aquello que hace. Por último, estas denominaciones no son reales sino en cuanto se toman de algunas formas o cuasi formas absolutas; mas, en cuanto son formalmente relativas, únicamente se fundan en nuestro modo de concebir.

Hervaeus supra, sed obscuriorem minusque satisfacientem, et ideo eam omitto. In dicto ergo sensu asserimus nihil referri ad aliud vere ac realiter per intrinsecam formam, nisi sit eiusdem ordinis cum eo. Ratio autem est quia relatio realis consistit in ordine unius rei ad aliam; merito ergo ad talem relationem requiritur ut sit inter extrema eiusdem ordinis.

25. Potestque hoc confirmari ex dictis de scientia et scibili, nam sub ea ratione censentur esse diversorum ordinum, quatenus scientia ordinatur ad scibile, scibile autem ut sic non ordinatur ad scientiam; multo autem magis est Deus alterius ordinis ab omni creatura; ergo multo minus est per seipsum realiter referibilis ad creaturas quam scibile ad scientiam. Et hoc fere discursu utitur D. Thom. citatis locis, et latius in q. 7 de Potentia, a. 11. Divina ergo natura, potentia et reliqua attributa, tam sunt absoluta in se tamque abstracta et independentia ab omni ordine creaturarum, ut sive creaturae existant, sive non, nec secundum rem nec secundum aliquam veram formalitatem realem referant Deum ad creaturas. Unde nec vere possunt concipi ut sic denominantes vel referentes Deum, sed omnis denominatio quae ut respectiva concipitur in Deo ad creaturam est tantum secundum rationem et modum concipiendi nostrum.

26. Neque obstat quod Deus denominetur realiter creator aut Dominus; denominatur enim realiter, extrinsece quidem ab actione reali, et sic dicitur creator; intrinsece vero a potestate reali quam in se habet super rem creatam, et sic dicitur Dominus, vel a scientia aut amore reali, et sic dicitur sciens vel amans id quod facit. Denique hae denominationes non sunt reales nisi prout sumuntur ab aliquibus formis vel quasi formis absolutis; prout vero relativae formaliter sunt, tantum fundantur in modo concipiendi nostro.

27. Así, pues, a la dificultad principal planteada al principio, concedemos que entre Dios y las criaturas se dan relaciones no mutuas, las cuales no sólo pertenecen al tercer género o fundamento de las relaciones, sino también al primero o al segundo. Y no hay inconveniente en ello, ya que no es preciso que las cosas relativas del tercer género se distingan de las otras en que todas las relaciones de ese género sean no mutuas, y en los otros no lo sean nunca, sino en que las del tercer género siempre son no mutuas, mientras que las otras no lo son siempre, sino más bien raras veces. Por eso —según decía—, también se expone rectamente a Aristóteles en el sentido de que, en el tercer género, las relaciones son no mutuas en virtud del fundamento formal o de la razón fundamentadora, mientras que en el primero y en el segundo género, si alguna vez son no mutuas, proviene como de la realidad material o del sujeto o cuasi sujeto de la relación; por ejemplo, en la relación de causa y efecto entre Dios y las criaturas, si consideramos sólo formalmente la razón de potencia y de acción, puede ser suficiente para una relación mutua; no obstante, en Dios, por la eminencia de su entidad, dicha relación es no mutua; y lo mismo puede decirse de la relación de semejante, o de distinto, y de otras parecidas.

28. Pero la relación entre la causa final y el efecto, si es no mutua, puede reducirse con razón al tercer género, puesto que los medios se adaptan al fin, y así reciben su especie de él y, a su manera, son medidos por él.

29. En cuanto a la relación de "derecha" e "izquierda" entre el hombre y la columna, resulta bastante dudoso si es real por parte de algún extremo. Pues, aunque la forma o virtud de la que se ha tomado esa denominación sea real y exista en el animal intrínsecamente, y en la columna sólo extrínsecamente, sin embargo no se pone bastante de manifiesto por qué nazca de ahí una relación real, incluso en el animal, puesto que esa denominación no se funda en una unidad o cantidad, como es claro por sí mismo. Ni tampoco en la razón de potencia activa en cuanto tal; de lo contrario, la relación sería mutua, ya que le corresponde, en la columna, la potencia pasiva, o a veces también falta la activa, pues no es preciso que la virtud motiva de la parte derecha sea tan grande que baste para mover

27. Ad principalem ergo difficultatem in principio positam, concedimus inter Deum et creaturas dari relationes non mutuas, quae non solum pertinent ad tertium genus seu fundamentum relationum, sed etiam ad primum vel secundum. Neque id est inconveniens, quia non oportet relativa tertii generis in hoc distingui ab aliis quod in eo omnes relationes sint non mutuae, et in aliis nunquam, sed in hoc quod in tertio genere semper sint non mutuae, in aliis vero non semper, sed potius raro. Unde etiam recte exponitur Aristoteles, ut dicebam, quod in tertio genere ex vi formalis fundamenti seu rationis fundandi, relationes sunt non mutuae; in primo vero et secundo genere, si aliquando sunt non mutuae, provenit quasi ex materiali re aut subiecto vel quasi subiecto relationis; verbi gratia, in relatione causae et effectus inter Deum et creaturas, si formaliter solum consideremus rationem potentiae et actionis, potest esse sufficiens ad relationem mutuam; tamen in Deo, propter eminentiam suae entitatis, relatio illa est non mutua; et idem dici potest de relatione similis aut distincti et similibus.

28. Relatio autem inter causam finalem et effectum, si non mutua est, reduci merito potest ad tertium genus; coaptantur enim media fini, et sic ab eo speciem sumunt et suo modo per illum mensurantur.

29. De relatione autem dextri et sinistri inter hominem et columnam satis dubium est an sit realis ex parte alicuius extremi. Nam, licet forma seu virtus a qua illa denominatio sumpta est, realis sit et intrinsece existens in animali [1], in columna vero tantum extrinsece, tamen non satis apparet cur inde oriatur relatio realis, etiam in animali, cum illa denominatio non fundetur in unitate aliqua seu quantitate, ut per se constat. Neque etiam in ratione potentiae activae ut sic; alias relatio esset mutua, quia illi correspondet in columna potentia passiva, vel interdum etiam activa deficit, quia non oportet ut virtus motiva partis dextrae tanta

[1] *Naturali* en otras ediciones. (N. de los EE.)

la columna. Y tampoco se funda esa relación en ninguna conmensuración, porque la virtud derecha del animal no dice ninguna referencia trascendental a la columna ni se conmensura a ella en manera alguna. Así, pues, no parece que se dé una verdadera razón para fundamentar una relación real, sino que dicha denominación parece originada por la sola comparación del entendimiento mediante cierta proporción o proporcionalidad a la parte derecha y a la parte izquierda de un mismo hombre o animal. En efecto, entre estas partes existe una relación real mutua tomada de la diversidad de "sitios", con diversidad de virtudes reales existentes en ambas partes, y de ahí se ha trasladado una denominación semejante a la cosa inanimada que ocupa el lugar izquierdo o el derecho. Esta relación, en cuanto a la denominación, se asemeja a las relaciones no mutuas en que el fundamento de dicha denominación sólo existe en un extremo, y de él redunda al otro; por eso suelen aclararse con este ejemplo las relaciones no mutuas, aunque parezca que no es necesaria en tal caso la verdadera y propia relación real. Porque la sola diversidad de "sitios" en cuanto tal no es suficiente para la denominación de derecha e izquierda, como es evidente de suyo; y la diversidad de virtud, en ese caso, es sólo privativa, puesto que en el animal se da virtud propia, mientras que en la columna únicamente hay privación de virtud, y por ello parece que en ningún extremo es suficiente para una relación real. Y si alguno quiere defender absolutamente que ésa es una relación real no mutua, acuda a la respuesta general que se ha consignado más arriba.

SECCION XVI

Si el término formal de la relación es otra relación o una razón absoluta

1. Esta cuestión ha surgido en la sección anterior, y es por sí misma muy necesaria para explicar la naturaleza de la relación, la cual depende tanto del fundamento como, a su manera, del término; por este motivo también encaja muy bien en este lugar, ya que en las dos secciones inmediatamente anteriores

hemos explicado los fundamentos formales de las relaciones; falta, pues, que, consecuentemente, declaremos su término formal.

Se expone el título de la cuestión, y qué es ser término en acto

2. Mas debe advertirse que aquí no tratamos de la denominación formal de término en cuanto es término en acto, sino de la razón o forma que se exige en la cosa que es término, a fin de que tenga aptitud para ser término. Porque, en el primer aspecto, el ser del término o la función de terminar no es ninguna cosa en la realidad que hace de término, sino una denominación extrínseca tomada del hecho de que otra cosa tienda a ella; de igual modo que el que la pared sea vista no es nada en la pared, sino una denominación tomada de la visión que se refiere a la pared; porque ser visto es lo mismo que ser término actual de la visión, aunque las palabras sean diversas; sin embargo, en la pared se preexige alguna forma por la que se constituya como apta para ser término de la visión. De esta manera, pues, hay que entenderlo acerca del término de la relación; en efecto, se dice que es término en acto por la sola razón de que otra cosa está referida a él, pero esa denominación no se requiere previamente para la relación, sino que es consecuencia de ella, punto en el que todos coinciden. Mas en el término se supone necesariamente alguna razón y cuasi causa formal por la cual es —por así decirlo— terminativo de la relación, ya que no todo ente puede ser término de cualquier relación; luego en cada uno se requiere alguna razón por la cual tiene aptitud para ser término de esta o de aquella relación; así, pues, esta razón formal de ser término es la que investigamos ahora. Y, puesto que anteriormente se ha dicho que el término de la relación debe ser un ente real, y que, para ser término en acto, exige la existencia actual, por eso preguntamos además si debe ser un ente formalmente relativo o absoluto; con lo cual se pondrá de manifiesto fácilmente, en cada relación, si el término proporcionado debe ser tal ente absoluto o tal ente relativo.

---

sit ut ad movendam columnam sufficiat. Neque etiam fundatur illa relatio in aliqua commensuratione, quia virtus dextra animalis nullam habitudinem transcendentalem dicit ad columnam neque illi commensuratur ullo modo. Non ergo videtur intervenire vera ratio ad fundandam relationem realem, sed videtur illa denominatio orta ex sola comparatione intellectus per quamdam proportionem seu proportionalitatem ad dextram et sinistram partem eiusdem hominis vel animalis. Nam inter has partes est relatio realis mutua sumpta ex diversitate situum, cum diversitate virtutum realium in utraque parte existentium; et hinc similis denominatio translata est ad rem inanimatam, locum sinistrum vel dextrum occupantem. Quae quoad denominationem in hoc assimilatur relationibus non mutuis, quia fundamentum illius denominationis solum est in uno extremo, et inde redundat in aliud; ideo solent hoc exemplo declarari relationes non mutuae, quamvis vera ac propria relatio realis non videatur ibi necessaria. Quia sola diversitas situum ut sic non sufficit ad denominationem dextri et sinistri, ut per se constat; diversitas autem virtutis ibi non est nisi privativa, quia in animali est propria virtus, in columna vero tantum est privatio illius, et ideo in neutro extremo videtur sufficere ad relationem realem. Quod si quis omnino velit defendere illam esse relationem realem non mutuam, utatur generali responsione superius posita.

SECTIO XVI

Utrum formalis terminus relationis sit altera relatio vel aliqua ratio absoluta

1. Haec quaestio suborta est ex sectione praecedenti, et est per se valde necessaria ad explicandam naturam relationis, quae tum ex fundamento, tum ex termino, suo modo pendet; et ob hoc etiam optime in hunc locum cadit, nam in duabus sectionibus proxime praecedentibus explicuimus formalia fundamenta relationum; superest ergo ut consequenter formalem terminum declaremus.

Exponitur quaestionis titulus et quid sit actu terminare

2. Est autem advertendum hic nos non agere de formali denominatione termini ut actu terminantis, sed de ratione seu forma quae in ipsa re quae est terminus requiritur ut sit apta ad terminandum. Nam sub priori ratione esse termini seu terminare non est aliquid in re terminante, sed est denominatio extrinseca sumpta ex eo quod aliud tendat in ipsam. Sicut parietem esse visum non est aliquid in pariete, sed est denominatio a visione respiciente ipsum; nam idem est videri quod actu terminare visionem, licet voces diversae sint; nihilominus tamen praerequiritur in pariete aliqua forma qua constituitur aptus ad terminandam visionem. Sic ergo intelligendum est de termino relationis; dicitur enim actu terminare, solum quia respicitur ab alio, quae denominatio non est praerequisita ad relationem, sed consequens ad illam, in quo omnes conveniunt. Necessario vero supponitur in termino aliqua ratio et quasi causa formalis ob quam est terminativus (ut sic dicam) relationis, quia non omne ens potest terminare quamcumque relationem; ergo in unoquoque requiritur aliqua ratio ob quam est natum terminare hanc vel illam relationem; hanc ergo rationem formalem terminandi in praesenti inquirimus. Et quoniam in superioribus dictum est terminum relationis debere esse ens reale, et, ut actu terminet, requirere actualem existentiam, ideo ulterius inquirimus an debeat esse ens formaliter relativum vel absolutum; ex quo facile constabit in unaquaque relatione an proportionatus terminus debeat esse tale ens absolutum vel tale relativum.

Diferentes opiniones

3. *Primera.*— En esta cuestión, pues, hay tres opiniones. La primera afirma que en todas las relaciones, tanto mutuas como no mutuas, el término formal debe ser relativo. Así lo enseñó Cayetano, I, q. 13, a. 7; y el Hispalense, *In I,* dist. 30, q. 1, notab. 3, parece expresarse en conformidad con dicha opinión, aunque no trata la cuestión ni habla expresamente de la razón formal de ser término. Algunos de los tomistas modernos han seguido esta opinión. Puede probarse, en primer lugar, porque cualquier ente relativo tiene por término formal a su correlativo; luego la razón formal de ser término de una relación es la relación opuesta que corresponde en el otro extremo. La consecuencia es evidente; se demuestra el antecedente, porque los relativos son simultáneos en naturaleza, en conocimiento y en definición, según consta por Aristóteles, c. sobre el "en orden a algo", y se dirá más adelante; pero no tendrían nada de esto si uno de los relativos no tuviera por término formalmente al otro; luego. Se prueba la menor en su primera parte porque si, por ejemplo, el padre en cuanto padre no tiene por término al hijo, en cuanto el hijo es relativo, sino en cuanto es este hombre engendrado por aquél, entonces el padre en cuanto padre no es simultáneo en naturaleza con el hijo en cuanto hijo, sino con este hombre en cuanto engendrado; pero este hombre ha sido engendrado por el otro con prioridad natural a tener la relación de filiación para con el mismo, ya que la filiación es una propiedad que resulta en el hombre engendrado; luego el padre, en cuanto padre, existirá con anterioridad de naturaleza a que exista el hijo en cuanto hijo. Se confirma esta parte porque la relación en cuanto relación sólo depende del fundamento y del término; luego, si el término formal no es otra relación, esencialmente no depende de ella ni la requiere; luego de suyo tiene prioridad de naturaleza sobre ella. Con un argumento parecido se demuestran las otras dos partes, porque la relación se conoce perfectamente una vez conocidos el fundamento y el término, sin requerir otra cosa; luego, si el término de una relación no es otra relación, una no depende de otra en su conocimiento; por tanto, no se conocen necesariamente de manera simultánea. Además, por idéntico motivo sólo se pone en la definición de relación el

Variae sententiae

3. *Prima.*— Sunt ergo in hac re tres sententiae. Prima affirmat in omnibus relationibus, tam mutuis quam non mutuis, formalem terminum debere esse relativum. Ita docuit Caiet., I, q. 13, a. 7; et Hispalens., In I, dist. 30, q. 1, notab. 3, videtur secundum eamdem sententiam loqui, quamvis nec quaestionem disputet neque de formali ratione terminandi expresse loquatur. Nonnulli vero ex modernis thomistis hanc sententiam secuti sunt. Et potest probari primo, quia quodlibet relativum formaliter terminatur ad suum correlativum; ergo formalis ratio terminandi unam relationem est relatio opposita correspondens in altero extremo. Consequentia evidens est; et antecedens probatur, quia relativa sunt simul natura, cognitione et definitione, ut constat ex Aristotele c. de *ad aliquid,* et inferius dicetur; sed nihil horum haberent nisi unum relativum ad aliud formaliter terminaretur; ergo. Probatur minor quoad primam partem, quia si pater, verbi gratia, ut pater non terminatur ad filium, ut filius est relativus, sed ut est hic homo genitus ab illo, ergo pater ut pater non est simul natura cum filio ut filio, sed cum hoc homine ut genito; at vero hic homo prius natura est genitus ab alio quam habeat relationem filiationis ad ipsum, quia filiatio est proprietas resultans in homine genito; ergo pater, ut pater, erit prius natura quam sit filius ut filius. Et confirmatur haec pars, quia relatio, ut relatio, non pendet nisi ex fundamento et termino; ergo, si formalis terminus non est altera relatio, per se non pendet ab illa nec requirit illam; ergo ex se est prior natura quam illa. Simili que argumento probantur aliae duae partes, quia relatio perfecte cognoscitur cognito fundamento et termino, et aliud non requirit; ergo, si terminus unius relationis non est alia relatio, non pendet una in cognitione ab alia; non ergo simul necessario cognoscuntur. Rursus ob eamdem causam in definitione relationis so-

término formal, ya que todo el ser de la relación se ordena a su término; luego, si el término de un relativo no es el otro relativo, sino algo absoluto, no se definirá un relativo por el otro, e inversamente, que es en lo que consiste el ser simultáneos en definición. Se confirma esto especialmente en el caso de los relativos no mutuos, que parecen presentar mayor dificultad, ya que, de lo contrario, para conocer la relación de criatura sería preciso conocer la entidad absoluta de Dios y su naturaleza, y, de manera parecida, para conocer la relación de la ciencia, o la del sentido, sería necesario conocer la naturaleza absoluta del objeto escible o sensible, cosa que parece enteramente falsa.

4. *Segunda opinión.*— La segunda sentencia emplea una distinción, pues acerca de las relaciones mutuas piensa lo mismo que la opinión anterior, y por razones idénticas. En cambio, con respecto a las no mutuas afirma que tienen por término una cosa absoluta, y no relativa, porque estas relaciones terminan formalmente en algo real, mientras que en sus términos no corresponde algo real relativo, sino únicamente absoluto. Mantiene esta opinión el Ferrariense, II *cont Gent.,* c. 11, y se inclina más a ella en su segunda parte el Hispalense, antes citado, pues muchas veces afirma que algún atributo divino absoluto, a saber, la virtud, la potencia o algo de este tipo constituye la razón de que Dios sea término de la relación de la criatura a El. También sigue esta opinión Nifo, lib. V *Metaph.,* disp. XIV. Por nuestra parte, la confirmaremos después en lo que concierne a los relativos no mutuos; en cuanto a los mutuos, posee los mismos fundamentos que la sentencia anterior. Suele añadirse un argumento tomado de las relaciones divinas, las cuales son mutuas y, sin embargo, una es término de otra.

5. La tercera opinión enseña de manera universal que todas las relaciones, tanto las mutuas como las no mutuas, tienen por término algo formalmente absoluto. La defiende Escoto, *In I* dist. 36, q. 1, lugar en que opinan lo mismo Licheto y otros escotistas. La sigue abiertamente Capréolo, q. 1, a. 2, ad 3, a quien imita Soncinas, V *Metaph.,* q. 30, ad 2. Pues dicen que lo absoluto constituye la razón de ser término, pero exige una relación o correlación concomitante cuando es término en acto, cosa que es absolutamente verdadera en los relativos mutuos, pero en los

lum ponitur terminus formalis, quia totum esse relationis est ad suum terminum; ergo, si terminus unius relativi non est aliud relativum, sed aliquid absolutum, non definietur unum relativum per aliud, et e converso, quod est esse simul definitione. Et confirmatur hoc specialiter in relativis non mutuis, in quibus videtur esse maior difficultas, quia alias ad cognoscendam relationem creaturae oporteret cognoscere entitatem Dei absolutam et naturam eius, et similiter ad cognoscendam relationem scientiae vel sensus oporteret cognoscere naturam absolutam obiecti scibilis vel sensibilis, quod videtur plane falsum.

4. *Secunda opinio.*— Secunda sententia distinctione utitur, nam de relationibus mutuis idem sentit quod praecedens sententia, propter easdem rationes. De non mutuis autem affirmat terminari ad absolutum et non relativum, quia huiusmodi relationes terminantur formaliter ad aliquid reale; in terminis autem earum non correspondet aliquid reale relativum, sed absolutum tantum. Hanc sententiam tenet Ferrar., II cont. Gent., c. 11, et in eam magis inclinat, quoad posteriorem partem eius, Hispalensis supra, nam saepe ait aliquod divinum attributum absolutum, scilicet, virtutem, potentiam vel aliquid huiusmodi, esse rationem quod Deus terminet relationem creaturae ad ipsum. Hanc etiam sententiam sequitur Niphus, V Metaph., disp. XIV. Eamque quoad relativa non mutua nos postea confirmabimus; quoad mutua vero eadem habet fundamenta quae praecedens sententia. Et addi solet argumentum sumptum ex relationibus divinis, quae mutuae sunt et tamen una ad aliam terminatur.

5. Tertia sententia universaliter docet omnes relationes, tam mutuas quam non mutuas, terminari ad absolutum formaliter. Hanc tenet Scot., In I, dist. 36, q. 1, ubi Lychetus et alii scotistae idem sentiunt. Et eam plane sequitur Capr., q. 1, a. 2, ad 3, quem imitatur Soncin., V Metaph., q. 30, ad. 2. Aiunt enim absolutum esse rationem terminandi, requirere tamen relationem seu correlationem concomitantem quando actu terminat, quod est simpliciter verum in rela-

no mutuos lo es solamente según nuestro modo de concebir, como explicaremos. Pienso que esta opinión es verdadera, entendida formal y esencialmente; por qué añado esto, quedará claro por lo que se ha de decir; pues es preciso proponer y probar esta opinión con distinción en las relaciones mutuas y en las no mutuas, ya que no es igualmente cierta en unas y otras, aunque de las no mutuas se desprenda un argumento de no poco peso aplicable a las mutuas.

Se confirma la tercera opinión proponiendo dos afirmaciones

6. *Primera afirmación.— Argumento en favor de la afirmación.—* Así, pues, afirmo en primer lugar: en los relativos no mutuos, la razón que existe en un extremo para ser término de la relación del otro no es una relación opuesta a la relación del otro, sino que es la misma entidad o alguna propiedad absoluta de ese término. Se prueba con el argumento aducido en la segunda opinión, el cual me parece eficacísimo, puesto que esta relación tiene un término real y que existe realmente; pero en ese término no existe ninguna relación real correspondiente y opuesta a la otra negación; luego no es por una relación, sino por alguna realidad absoluta por lo que ese término se constituye apto para terminar. La consecuencia es evidente por enumeración suficiente de las partes, y la mayor y la menor se han probado más arriba.

7. *Evasiva de Cayetano.— Refutación.—* Cayetano, para eludir la fuerza de este argumento, ideó la opinión que hemos refutado antes, a saber, que también los relativos no mutuos se refieren realmente entre sí, aunque la relación no esté en ambos; de esta manera intenta defender que incluso el extremo en el que no existe relación no es término de la relación del otro sino en cuanto se refiere recíprocamente a aquél. Mas esta opinión no sólo es falsa, sino que además no puede ayudar en nada para explicar la cuestión presente, como hemos demostrado. En efecto, aunque concedamos que lo escible se refiere realmente a la ciencia por una relación existente en la ciencia misma, no obstante, es verdad —cosa que dijo Aristóteles— que uno de estos extremos no se refiere al otro sino porque el otro se refiere a él; luego es necesario entender que la relación de la ciencia termina en lo

tivis mutuis; in non mutuis autem solum secundum nostrum modum concipiendi, ut explicabimus. Atque hanc sententiam censeo esse veram, formaliter ac per se intellectam; cur autem hoc addam, ex dicendis constabit; oportet enim sententiam hanc distincte proponere et probare in relationibus mutuis et non mutuis, quia non est aeque certa in utrisque, quamvis ex non mutuis ad mutuas non leve argumentum sumatur.

Tertia sententia duabus assertionibus propositis confirmatur

6. *Prima assertio.— Ratio pro assertione.—* Dico ergo primo: in relativis non mutuis ratio quae est in uno extremo ad terminandam relationem alterius non est aliqua relatio opposita relationi alterius, sed est ipsa entitas, vel proprietas aliqua absoluta talis termini. Probatur argumento facto in secunda sententia, quod mihi videtur efficacissimum, nam haec relatio habet terminum realem et realiter existentem; sed in illo termino nulla existit relatio realis correspondens opposita alteri relationi; ergo ille terminus non per relationem, sed per aliquam rem absolutam constituitur aptus ad terminandum. Consequentia est evidens a sufficienti partium enumeratione; maior autem et minor probatae sunt in superioribus.

7. *Effugium Caietani.— Improbatur.—* Ut Caietanus effugeret vim huius rationis, excogitavit sententiam quam supra refutavimus, quod, nimirum, etiam relativa non mutua realiter invicem referantur, quamvis relatio non utrique insit, atque ita conatur defendere etiam illud extremum in quo non est relatio non terminare relationem alterius, nisi quatenus ad illud vicissim refertur. Sed ea sententia et falsa est, ut ostendimus, et ad praesentem rem explicandam nihil conferre potest. Nam, etsi demus scibile referri realiter ad scientiam per relationem in ipsa scientia existentem, nihilominus verum est quod Aristoteles dixit, unum ex his extremis non referri ad aliud nisi quia aliud refertur ad ipsum; ergo prius secundum rationem necesse est intelligere relationem scientiae

escible, antes —según la razón— de entender, recíprocamente, que lo escible se refiere a la ciencia, puesto que lo primero es como la causa o fundamento de lo segundo; luego la razón de ser término, por parte de lo escible, no puede ser la relación por la que se refiere a la ciencia. Además, aunque el terminar en acto sea —como decíamos arriba— una denominación extrínseca, sin embargo, la aptitud para ser término de una relación predicamental no puede ser una denominación extrínseca derivada del relativo opuesto, ya que la razón de ser término se presupone en la cosa con anterioridad a toda denominación tomada de otra cosa extrínseca; pues en la misma denominación extrínseca va incluida la terminación actual; luego para tal denominación se presupone la aptitud, sobre todo cuando el término debe ser una cosa real y realmente existente. Por eso, no puede entenderse en manera alguna que un extremo se constituya en próximamente apto para ser término de la relación del otro por la misma relación real que existe en el otro extremo, puesto que toda relación predicamental surge una vez presupuestos el fundamento y el término, y éste ciertamente no como siendo término en acto, sino como apto para serlo, ya que en cuanto es término en acto no se presupone, sino que queda constituido en virtud de la referencia del otro a él.

8. *Se refuta la opinión de otros.—* Otros suelen responder que, aunque en lo escible, por ejemplo, o en el creador responda únicamente una relación de razón, no obstante, la relación de ciencia o de criatura no tiene por término formal sino su correlativo en cuanto tal, y que, en consecuencia, la relación de razón es la razón real que actúa de término. Pero esta respuesta se refuta fácilmente por lo dicho antes acerca del término de la relación real predicamental, ya que hemos demostrado que debe ser una verdadera realidad que exista realmente. Esto es verdad, por igual o mayor motivo, acerca de esa forma que es la razón de ser término y acerca del sujeto cuasi material de dicha denominación; pues, si el término debe ser real, entonces igualmente debe ser en la realidad apto para terminar; de lo contrario no será término, ni actual ni aptitudinalmente; luego esta aptitud debe convenirle por alguna razón real que exista en él.

terminari ad scibile quam vicissim scibile referri ad scientiam, cum illud prius sit veluti causa seu fundamentum huius posterioris; ergo ratio terminandi ex parte scibilis non potest esse illa relatio qua refertur ad scientiam. Praeterea, licet terminare actu, ut supra dicebamus, sit denominatio extrinseca, tamen aptitudo terminandi relationem praedicamentalem non potest esse denominatio extrinseca ab opposito relativo, quia ratio terminandi supponitur in re ante omnem denominationem ab alio extrinseco; nam in ipsamet denominatione extrinseca includitur actualis terminatio; ergo aptitudo supponitur ad talem denominationem, maxime quando terminus esse debet res realis et realiter existens. Quocirca intelligi nullo modo potest quod unum extremum constituatur proxime aptum ad terminandam relationem alterius per ipsammet relationem realem quae est in altero extremo, cum omnis relatio praedicamentalis consurgat, praesuppositis fundamento et termino, non quidem actu terminante, sed apto ad terminandum, nam ut actu terminans non supponitur, sed constituitur ex alterius habitudine ad ipsum.

8. *Improbatur aliorum sententia.—* Alii respondere solent, quamvis in scibili, verbi gratia, vel creatore non respondeat nisi relatio rationis, nihilominus relationem scientiae aut creaturae non terminari formaliter nisi ad suum correlativum ut sic, et consequenter relationem rationis esse rationem terminandi realem. Sed haec responsio facile refutatur ex dictis supra de termino relationis realis praedicamentalis; ostendimus enim debere esse rem veram et realiter existentem. Quod sane aequali vel maiori ratione verum est de forma illa quae est ratio terminandi ac de subiecto quasi materiali talis denominationis; nam, si terminus debet esse realis, ergo eodem modo debet esse in re ipsa aptus ad terminandum; alioqui non erit terminus, neque actu neque aptitudine; ergo haec aptitudo debet ei convenire per rationem aliquam realem in ipso existentem.

9. Se confirma, porque la relación real no existe sino cuando existen el fundamento y el término; pero la relación de criatura existe, y en verdad tiene por término a Dios, sin que en Dios exista ninguna relación de razón, no sólo porque la relación de razón nunca existe verdaderamente, sino también porque, según el modo como puede existir —a saber, objetivamente en el entendimiento—, no es preciso que exista, es decir, que sea considerada en acto, para que la relación de criatura termine en el creador; pues, aun cuando ningún entendimiento elabore o considere tal relación, sin embargo, la relación de criatura terminará verdaderamente en Dios. Se dirá que es imposible que esa relación no exista objetivamente en algún entendimiento, al menos en el divino, ya sea que éste la produzca de manera inmediata, ya sea que la conozca como factible a su modo por el entendimiento humano. Se responde que, cualquiera de estas cosas que sea verdad, resulta improcedente para la cuestión que tratamos, pues, aunque ello sea necesario por la infinita ciencia de Dios, no obstante, no viene exigido esencial y formalmente por la relación de criatura, puesto que no se refiere a Dios en cuanto contempla (por así decirlo) la relación de razón, sino en cuanto infunde el ser a la misma; por eso, si tiene esto, es suficiente para que tal relación termine en El; y es improcedente la relación de razón en cuanto conocida por el entendimiento divino. Lo mismo sucede con el sentido y lo sensible, y con la ciencia y lo escible; pues, si por un imposible no los considerase ningún entendimiento, la relación del sentido terminaría en lo sensible, y la de la ciencia en lo escible.

10. Mas algunos responden que este argumento se aplica rectamente a la relación de razón en cuanto existente a su manera en acto, pero que a pesar de ello, la misma relación de razón, en cuanto está en potencia próxima de tal término, es la razón terminativa de la relación real del otro extremo. Pero esto tampoco tiene valor ninguno; pues pregunto qué entienden por relación de razón en potencia próxima. Porque, o entienden el mismo fundamento real que ofrece al entendimiento ocasión para concebirlo por modo de relativo, y eso no es tanto un verdadero fundamento de la relación cuanto la causa próxima o la ocasión que induce al entendimiento humano a tal manera de concebir; y, en este sentido, la relación de razón en potencia próxima no es sino una cosa absoluta existente

en tal término; así, por ejemplo, en Dios hay potencia por la que influye en acto en la criatura, y así en otros casos; por tanto, el que la relación de criatura termine en una relación de razón en cuanto se encuentra únicamente en el fundamento próximo por parte de Dios, es en verdad terminar en algo absoluto que existe en Dios; o por relación de razón en potencia se entiende la misma relación según su ser de esencia, tal como puede existir o, mejor, imaginarse en ella, y en este sentido me parece improbable la respuesta indicada, ya que esa relación en tanto puede existir, y es posible imaginar en ella algún ser de esencia, en cuanto el entendimiento, por ejemplo el humano, puede concebir una cosa absoluta por modo de relativa; pero esto es improcedente y extrínseco para la naturaleza y esencia de la relación real de criatura, y para que la misma termine en su término; luego no puede ser ésa la razón terminativa. Se confirma y explica, porque Dios en cuanto creador no puede ser término de la relación real de la criatura por el motivo preciso de que nosotros podemos concebirlo a manera de correlativo, sino porque verdadera y realmente infunde el ser en la criatura por su omnipotencia. Por último, en los otros términos reales y en las relaciones mutuas no basta el ser de la esencia en el término mismo para que surja la relación, si no se encuentra reducido a la existencia, porque en otro caso es algo potencial y absolutamente nada; luego mucho menos podrá bastar el ser de esencia o potencial de la relación de razón para constituir la razón terminativa de la relación real.

11. *Cómo resuelve Fonseca el argumento.*— Finalmente, inventó otra respuesta Fonseca, lib. V, c. 15, q. 5, sec. 4, donde afirma que una relación de razón puede convenir en acto, por ejemplo, al creador, aunque no exista en acto, a su manera, es decir, objetivamente en el entendimiento, y esto es suficiente para que una relación real pueda terminar en ella; pues, por el solo hecho de existir en la criatura la relación real, a Dios le conviene en acto la relación de razón de creador, aun cuando no exista en acto. Y el que estas dos cosas sean separables, lo demuestra porque al hombre le conviene en acto el ser animal, aunque no exista. Esta respuesta, empero, no es más probable que las restantes. Pues, en

9. Et confirmatur, quia relatio realis non existit nisi existentibus fundamento et termino; sed relatio creaturae existit, et revera terminatur ad Deum, nulla existente in Deo relatione rationis, non solum quia relatio rationis nunquam vere existit, sed etiam quia, eo modo quo esse potest, nimirum obiective in intellectu, non est necesse illam actu esse, id est, considerari, ut relatio creaturae terminetur ad creatorem; nam, etiamsi nullus intellectus talem relationem fingat aut consideret, nihilominus relatio creaturae vere terminabitur ad Deum. Dices impossibile esse quin illa relatio sit obiective in aliquo intellectu, saltem divino, sive ipse illam immediate efficiat, sive cognoscat ut factibilem suo modo ab intellectu humano. Respondetur, quidquid horum verum sit, esse impertinens ad rem de qua agimus, quia, licet id sit necessarium ex infinita scientia Dei, tamen per se ac formaliter id non postulat relatio creaturae, quia non respicit Deum ut speculantem (ut sic loquar) relationem rationis, sed ut influentem esse in ipsam; unde, si hoc habeat, hoc sufficit ut talis relatio terminetur ad ipsum; relatio autem rationis ut scita ab intellectu divino est impertinens. Et idem est de sensu et sensibili, et scientia et scibili, nam, si per impossibile nullus intellectus de illis consideraret, relatio sensus terminaretur ad sensibile, et scientia ad scibile.

10. Sed respondent aliqui argumentum hoc recte procedere de relatione rationis ut actu existente suo modo, nihilominus tamen ipsam relationem rationis, quatenus est in proxima potentia talis termini, esse rationem terminandi relationem realem alterius extremi. Sed hoc etiam nullius momenti est; interrogo enim quid intelligant per relationem rationis in potentia proxima. Aut enim intelligunt ipsum fundamentum reale quod praebet occasionem intellectui ut per modum relativi illud concipiat, quod non tam est verum fundamentum relationis quam proxima causa vel occasio inducens humanum intellectum ad talem modum concipiendi, et in hoc sensu relatio rationis in potentia proxima non est nisi res absoluta in tali termino existens, ut, verbi gratia, in Deo est potentia qua actu influit in creaturam, et sic de aliis; igitur quod relatio creaturae terminetur ad relationem rationis ut tantum est in fundamento proximo ex parte Dei, revera est terminari ad aliquid absolutum, quod est in Deo. Aut per relationem rationis in potentia intelligitur ipsamet relatio rationis secundum suum esse essentiae, quale in ea esse vel potius fingi potest, et hoc sensu improbabilis mihi videtur illa responsio, quia illa relatio in tantum esse potest, et in ea fingi potest aliquod esse essentiae, in qua intellectus, verbi gratia, humanus potest concipere rem absolutam per modum relativae; sed hoc est impertinens et extrinsecum ad naturam et essentiam relationis realis creaturae, et ut ipsa terminetur ad suum terminum; ergo non potest esse illa ratio terminandi. Et confirmatur ac declaratur, nam Deus ut creator non ideo potest terminare relationem realem creaturae quia potest a nobis concipi per modum correlativi, sed quia vere ac realiter influit [esse][1] in creaturam per omnipotentiam suam. Denique in aliis terminis realibus et in relationibus mutuis non sufficit esse essentiae in ipso termino ut relatio consurgat, nisi sit redactum ad existentiam, quia alias est potentiale quid et simpliciter nihil; ergo multo minus poterit sufficere esse essentiae vel potentiale relationis rationis, ut sit ratio terminandi relationem realem.

11. *Fonseca ut solvat argumentum.* — Aliam denique responsionem adinvenit Fonseca, lib. V, c. 15, q. 5, sect. 4, ubi dicit posse relationem rationis actu convenire, verbi gratia, creatori, etiamsi actu non existat, suo modo, id est, obiective in intellectu, atque hoc satis esse ut ad illam possit terminari relatio realis; nam, hoc ipso quo relatio realis est in creatura, relatio rationis creatoris actu convenit Deo, etiamsi actu non existat. Quod autem haec duo separabilia sint, probat quia homini actu convenit esse animal, etiamsi non existat. Sed haec re-

[1] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

primer lugar, lo que da por supuesto —que una forma puede convenir en acto cuando no existe en acto—, o encierra una gran equivocidad, o es enteramente falso. En efecto, convenir en acto, si se toma en sentido propio y real, es estar en acto (en un sujeto) de la manera que una forma puede estar, es decir, o inhiriendo, o denominando, o refiriendo, o de algún otro modo semejante; y lo que conviene en acto de esa manera, es necesario que exista en acto, de la manera que puede existir. En cambio, si convenir en acto expresa únicamente la verdad de la proposición por la conexión de los extremos que abstraen de la existencia, eso en realidad no es convenir en acto, sino más bien en potencia, y, según la manera como puede entenderse la verdad actual en dichas proposiciones, no poseen esa verdad sino en cuanto están en acto en algún entendimiento, como se ha indicado anteriormente. Además, tomando en este sentido el *convenir en acto,* no puede afirmarse con verdad que la relación de razón convenga en acto a Dios por el solo hecho de que exista la criatura, pues, como muy bien argumenta el mismo autor, tal relación conviene a Dios de manera contingente y extrínseca, incluso después de producida la criatura; mas los predicados contingentes no convienen en acto más que cuando existen, sino que eso es propio de los predicados que convienen necesariamente a los sujetos. Sin embargo, la respuesta que emplea, limitando la proposición subsumida y exceptuando estas relaciones de razón, parece, en primer lugar, arbitraria, y, en segundo lugar, contraria a la razón; en efecto, excluida la existencia actual proporcionada a cada predicado, no puede afirmarse que el predicado convenga en acto al sujeto, a no ser, o bien porque pertenece a su esencia, o bien, al menos, porque emana de ella, de suerte que tenga con ella una conexión necesaria y esencial; luego, siempre que el predicado no es de esta clase, sino meramente contingente y derivado de una causa extrínseca, ya sea un predicado real, ya sea de razón, no puede decirse en ningún sentido verdadero que conviene en acto cuando no existe en acto. Se confirma, porque esto mismo, a saber, *convenir en acto,* requiere por lo menos la verdad de la proposición; ahora bien, las proposiciones "Dios posee una relación" o "se refiere en acto a la criatura" son falsas mientras esa relación no existe de ninguna ma-

sponsio non est probabilior caeteris. Nam imprimis, quod assumit, posse formam actu convenire quando actu non existit, aut magnam continet aequivocationem, aut est plane falsum. Nam actu convenire, si proprie et realiter sumatur, est actu inesse eo modo quo forma inesse potest, scilicet aut inhaerendo, aut denominando, aut referendo, vel alia simili ratione; quod autem hoc modo actu convenit, necesse est quod actu existat, eo modo quo existere potest. Quod si actu convenire solum dicit veritatem propositionis per connexionem extremorum abstrahentium ab existentia, illud revera non est actu convenire, sed potius in potentia, et eo modo quo in illis propositionibus intelligi potest actualis veritas, illam non habent nisi prout sunt actu in aliquo intellectu, ut in superioribus tactum est. Et praeterea, sumpto hoc modo *actu convenire,* non potest vere dici relatio rationis actu convenire Deo, hoc ipso quod creatura existit, quia, ut bene idem auctor argumentatur, talis relatio contingenter et ab extrinseco convenit Deo, etiam post effectionem creaturae; at praedicata contingentia non conveniunt actu nisi quando existunt, sed illud est proprium praedicatorum quae necessario conveniunt subiectis. Responsio vero quam adhibet, limitando subsumptam propositionem et excipiendo has relationes rationis, primum videtur voluntaria, deinde contra rationem; nam, seclusa actuali existentia unicuique praedicato proportionata, non potest dici praedicatum actu convenire subiecto, nisi vel quia est de eius essentia, vel certe quia ab illa manat, ut necessariam connexionem et per se cum illa habeat; ergo, quotiescumque praedicatum non est huiusmodi, sed mere contingens et ab extrinseca causa proveniens, sive sit praedicatum reale sive rationis, in nullo vero sensu potest dici actu convenire quando actu non existit. Et confirmatur, nam hoc ipsum, scilicet, *actu convenire,* requirit saltem veritatem propositionis; sed hae propositiones sunt falsae: Deus habet relationem, vel actu refertur ad creaturam, quamdiu illa relatio nullo modo actu existit; immo, iuxta prin-

nera en acto; más aún: según los principios de la dialéctica, tales proposiciones no pueden ser prescindidas verdaderamente del tiempo, por ser contingentes en absoluto.

12. Por último, añado que, aun cuando concedamos todo lo que se afirma en dicha respuesta, no es satisfactorio, porque ese modo de convenir en acto no basta para el término de la relación real. En otro caso, Pedro, existente en acto, podría tener una relación real de identidad específica con Pablo que sólo existe en potencia, ya que a Pablo le conviene en acto el ser hombre, aunque no exista, puesto que es hombre intrínsecamente; luego también le convendrá en acto la relación real de identidad específica con Pedro, aun cuando dicha relación no exista en acto; luego, en sentido inverso, para que exista en Pedro la relación real, bastará con que otra relación semejante, y el fundamento de la misma, convengan en acto a Pedro, aunque no exista.

13. No queda, pues, lugar alguno para la tergiversación, sino que, admitida la doctrina común acerca de los relativos no mutuos, se sigue con evidencia que el término de esa relación es algo absoluto, hablando de manera formal y esencial. Mas añado estas últimas palabras porque a veces puede suceder que el término de una relación no mutua sea alguna relación real, pero no opuesta a otra relación ni recíproca de ella. Así, por ejemplo, la ciencia de alguna relación, o el amor que tienda de modo directo, esencial y primario a alguna relación, se refiere realmente a dicha relación como a su objeto o medida; de ahí resulta claro que, así como el objeto de tal ciencia es una relación, igualmente el término de la relación de esa ciencia será una relación, pero no formalmente en cuanto relación opuesta a la relación de dicha ciencia, sino más bien como materia sobre la cual versa esa ciencia y que se presupone para su relación, siendo, por tanto, algo casi material el que esa cosa conocida sea una relación. En este sentido afirmamos que es término de semejante relación una cosa absoluta, o una que se comporte a manera de absoluta; finalmente, lo es la cosa misma conocida o amada, de cualquier clase que sea. Se dirá: ¿qué ocurre si el objeto conocido es alguna relación de razón? Respuesta: también la relación trascendental de dicha ciencia terminará

cipia dialecticae, tales propositiones non possunt vere abstrahi a tempore, cum simpliciter contingentes sint.

12. Addo denique, etiamsi demus totum id quod in illa responsione sumitur, non satisfacere, quia ille modus actu conveniendi non sufficit ad terminum relationis realis. Alias Petrus actu existens posset habere relationem realem identitatis specificae ad Paulum potentia tantum existentem, quia actu convenit Paulo quod sit homo, etiamsi non existat, quia ab intrinseco est homo; ergo etiam actu conveniet illi relatio realis identitatis specificae cum Petro, etiamsi illa relatio actu non existat; ergo, e converso, ut relatio realis existat in Petro, satis erit quod alia similis et fundamentum eius actu conveniat Paulo, licet non existat.

13. Nullus est ergo tergiversationi locus, sed, admissa communi doctrina de relativis non mutuis, evidenter sequitur terminum illius relationis esse aliquid absolutum, formaliter ac per se loquendo. Addo autem haec ultima verba, quia interdum potest contingere ut terminus alicuius relationis non mutuae sit aliqua relatio realis, non tamen opposita alteri relationi, nec reciproca illi. Ut, verbi gratia, scientia de aliqua relatione, aut amor qui directe ac per se primo tendat in aliquam relationem, refertur realiter ad illam relationem ut ad obiectum seu mensuram; unde constat quod, sicut obiectum talis scientiae est relatio, ita etiam terminus relationis talis scientiae erit relatio, non tamen formaliter ut relatio opposita relationi illius scientiae, sed potius ut materia circa quam talis scientia versatur, et quae supponitur ad relationem eius, et ideo veluti materiale quid est quod illa res scita sit relatio. Et hoc modo dicimus rem absolutam terminare huiusmodi relationem, seu quae per modum absolutae se gerat; denique res ipsa scita vel amata, qualiscumque illa sit. Dices: quid si obiectum scitum sit aliqua relatio rationis? Respondetur: etiam relatio transcendentalis illius scientiae terminabitur ad

en ella, pero esa ciencia será incapaz de una relación predicamental a su objeto, por falta de término real.

Segunda afirmación

14. *Las relaciones mutuas tienen por término algo absoluto.*— En segundo lugar, afirmo: también en las relaciones mutuas la razón formal terminativa es, no la relación opuesta, sino alguna razón absoluta que constituye el fundamento formal de la relación opuesta. Entiendo esta ofirmación en sentido esencial y formal, lo mismo que he explicado la anterior; pues la regla general es que aquella realidad o razón formal que en uno de los relativos mutuos constituye la razón próxima de fundamentar una relación a otro es también la razón próxima y formal de terminar la relación del otro para con él. Así, por ejemplo, si en Pedro el fundamento próximo de poseer la relación de filiación es toda su sustancia en cuanto producida mediante una generación concreta realizada por Pablo, ésta misma es la razón por la que Pedro puede ser término de la relación de paternidad de Pablo para con él; inversamente, como en Pablo la potencia generativa, supuesta esa determinada generación como condición necesaria, es el fundamento próximo de la relación de paternidad, por eso es también la razón próxima por la que Pablo puede ser término de la filiación de Pedro para con él. Lo mismo sucede con las relaciones del primer género, pues la blancura que en esta cosa blanca es fundamento de su semejanza con otra, a causa de la unidad formal con ella, es asimismo la razón próxima de terminar la relación de semejanza de la otra con ella. Por eso, si es verdad que a veces una relación puede ser la razón próxima de fundamentar otra relación, como, por ejemplo, la paternidad puede fundamentar la semejanza, entonces esa paternidad que en un padre fundamenta la semejanza con otra cosa será en él la razón terminativa de la relación de otro para con él; sin embargo, en esto no se comporta formalmente como relación ni se opone relativamente a la relación de la que es término por sí misma, sino que se opone mediante otra relación que fundamenta en sí, por lo que en ese caso se comporta como si fuese una forma absoluta, y en este sentido afirmamos que el término formal es algo absoluto, hablando propiamente.

illam, erit tamen incapax illa scientia relationis praedicamentalis ad suum obiectum, propter defectum termini realis.

Assertio secunda

14. *Relationes mutuae ad absolutum terminantur.*— Dico secundo: etiam in relationibus mutuis formalis ratio terminandi est non relatio opposita, sed aliqua ratio absoluta quae est fundamentum formale relationis oppositae. Hanc assertionem intelligo per se ac formaliter, sicut praecedentem explicavi: generalis enim regula est illam rem seu rationem formalem quae in uno relativo mutuo est proxima ratio fundandi relationem ad aliud, esse etiam proximam et formalem rationem terminandi relationem alterius ad se. Ut, verbi gratia, si in Petro proximum fundamentum habendi in se relationem filiationis est tota substantia eius quatenus producta per talem generationem a Paulo, haec eadem est ratio ob quam Petrus potest terminare relationem paternitatis Pauli ad ipsum; et e converso, quia in Paulo potentia generandi, supposita tali generatione ut conditione necessaria, est proximum fundamentum relationis paternitatis, ideo etiam est proxima ratio ob quam Paulus potest terminare filiationem Petri ad ipsum. Idem est in relationibus primi generis, nam albedo, quae in hoc albo est fundamentum similitudinis ad aliud ob unitatem formalem cum ipso, est etiam proxima ratio terminandi relationem similitudinis alterius ad ipsum. Quocirca, si verum est interdum posse unam relationem esse proximam rationem fundandi aliam relationem, ut, verbi gratia, paternitas similitudinem, tunc illa paternitas quae in uno patre fundat similitudinem ad aliud erit in illo ratio terminandi relationem alterius ad se; in eo tamen non se gerit formaliter ut relatio, neque opponitur relative illi relationi quam terminat per seipsam, sed opponitur per aliam relationem quam in se fundat, et ideo tunc perinde se gerit ac si esset forma absoluta, et in hoc sensu dicimus formalem terminum esse aliquid absolutum, per se loquendo.

15. Esta afirmación suele demostrarse por el hecho de que, cuando la relación se define como el accidente cuyo ser, en su totalidad, consiste en ser para otro, por ese "otro" no puede entenderse otra relación, pues de lo contrario, o no se daría un género supremo de relación, sino dos, o una cosa se pondría en su propia definición. Es análogo el argumento de que la semejanza en general no puede referirse a alguna relación, porque en otro caso se referiría a otra semejanza, por tratarse de una relación de reciprocidad; pero, aparte de la semejanza en general, no puede darse otra semejanza. Sin embargo, paso por alto estos argumentos, ya porque proceden por medios extrínsecos y no explican la cuestión, ya también porque van a parar a una dificultad que ha de tratarse en la sección siguiente; y esos argumentos se resolverán más fácil y cómodamente de acuerdo con nuestra opinión, aunque quizá no sea absolutamente necesaria por ese solo motivo.

16. *Primera razón de la conclusión.*—Así, pues, en primer lugar esta conclusión se demuestra por la precedente; en efecto, del hecho de que en los relativos no mutuos vemos que la relación de un extremo no termina formalmente en la relación del otro, podemos colegir que, aun cuando en los relativos mutuos exista una relación real en ambos extremos, una no tiende formalmente a otra, sino que de manera simultánea y concomitante una tiende al sujeto o fundamento de la otra, e inversamente. Se demuestra esta inferencia: si, por un imposible, quedase impedida la relación en uno de los extremos, conservándose todo su fundamento, no obstante, la relación del otro extremo podría terminar en aquél; luego es señal de que esas dos relaciones se dan simultáneamente por concomitancia, y no por terminación formal de una en otra. La consecuencia es evidente, y el antecedente manifiesto, porque, según hemos visto en lo que precede, no sólo en las relaciones del tercer género, sino también en las del segundo y en las del primero, cuando un extremo es tal que no puede fundamentar la relación, sin embargo es apto para terminar la relación de otro, como es patente en Dios en cuanto termina la relación de la criatura en cuanto tal; luego, cualquiera que sea la razón por la que uno de los extremos permanezca con fundamento y sin relación, no obstante seguirá siendo suficiente para terminar la relación del otro extremo, ya que existe

15. Solet autem haec assertio probari ex eo quod, cum relatio definitur esse accidens cuius totum esse est ad aliud, per illud aliud non potest intelligi altera relatio, quia alias vel non daretur unum supremum genus relationis, sed duo, vel idem poneretur in definitione suiipsius. Et simile argumentum est quia similitudo in communi non potest referri ad aliquam relationem, quia alias referretur ad aliam similitudinem, cum sit relatio aequiparantiae; at praeter similitudinem in communi non potest esse alia similitudo. Verumtamen haec argumenta praetermitto, tum quia per extrinseca desumuntur et rem non declarant, tum etiam quia attingunt difficultatem tractandam sectione sequenti; quae quidem facilius et commodius expedientur iuxta hanc nostram sententiam, quamvis fortasse ob eam solam causam non sit simpliciter necessaria.

16. *Prima ratio conclusionis.*— Primo ergo probatur haec conclusio ex praecedenti, nam, ex eo quod in relativis non mutuis videmus relationem unius extremi non terminari formaliter ad relationem alterius, colligere possumus quod, licet in relativis mutuis sit relatio realis in utroque extremo, una non tendit in aliam formaliter, sed simul et concomitanter una tendit in subiectum seu fundamentum alterius, et e converso. Probatur haec illatio, nam, si per impossibile in altero extremo impediretur relatio, conservato toto fundamento eius, nihilominus relatio alterius extremi posset ad illud terminari; ergo signum est illas duas relationes esse simul per concomitantiam et non per formalem terminationem unius ad aliam. Consequentia est evidens et antecedens patet, quia, ut in superioribus visum est, non solum in relationibus tertii generis, sed etiam secundi et primi, quando unum extremum tale est ut non possit fundare relationem, nihilominus est aptum ad terminandam relationem alterius, ut patet in Deo ut terminante relationem creaturae ut sic; ergo quacumque ratione contigerit alterum extremum manere cum fundamento et sine relatione, nihilominus manebit sufficiens ad terminandam relationem alterius extremi; est enim eadem ratio, nam quod unum fun-

una razón idéntica, pues el que un fundamento o extremo sea apto o no para fundamentar una relación propia es accidental para ser término de otra. Por eso, si mediante una precisión intelectual se separa de tal extremo la relación, se entiende que, para ser término de otra relación, sigue siendo suficiente en igual medida que el extremo que no es capaz de relación. Luego es señal de que las relaciones mutuas son simultáneas por concomitancia y por las características de los extremos, que tienen aptitud para fundamentar la relación, y no por la terminación formal de una relación en otra correspondiente a ella.

17. *Segunda razón de la conclusión.*— En segundo lugar, argumento así: es un axioma común que, puestos el fundamento y el término, resulta la relación predicamental, y no resulta en otros casos; luego el término de una relación no puede ser la relación opuesta. El antecedente es cierto por consentimiento de todos y consta por lo dicho antes sobre la naturaleza de esta relación. Por eso también Escoto, aunque exceptúa las relaciones que él llama advenientes extrínsecamente, sin embargo niega de manera consecuente que pertenezcan a este predicamento, y nosotros demostraremos más adelante, en la disputación siguiente, que las relaciones de ese tipo o no existen o únicamente son distintas de las trascendentales. Pero es necesario que ese axioma se entienda del término formal y próximo y cuasi en acto primero (por así decirlo), del cual nos ocupamos también nosotros en la cuestión presente, como hemos dicho. Porque no puede entenderse del término que termina como en acto segundo (por expresarme de este modo). Pues acerca de ese término en cuanto tal no es verdad que, una vez puesto con el fundamento, se siga la relación, ya que más bien es él el que queda constituido como término que termina en acto por la misma relación en cuanto tiende a él en acto y lo denomina extrínsecamente con una denominación terminativa. Además, tampoco es posible entenderlo a propósito del término material y remoto, porque, puesto él solo con el fundamento del otro extremo, no es preciso que resulte la relación, como es evidente de suyo y puede demostrarse fácilmente con ejemplos; luego ese principio debe entenderse a propósito del término formal y como en acto primero y próximo. De ahí se demuestra con facilidad la primera consecuencia, porque una relación no surge de la posición de otra, ya que la

damentum seu extremum sit aptum necne ad fundandam propriam relationem, est per accidens ad terminationem alterius. Unde, si per intellectus praecisionem separetur relatio a tali extremo, intelligitur manere aeque sufficiens ad terminandam aliam relationem ac illud extremum quod non est capax relationis. Ergo signum est relationes mutuas esse simul propter concomitantiam et propter conditionem extremorum, quae apta sunt ad fundandam relationem, non propter formalem terminationem unius relationis ad aliam sibi correspondentem.

17. *Secunda ratio conclusionis.*— Secundo argumentor, quia commune axioma est, posito fundamento et termino, resultare relationem praedicamentalem, et non alias; ergo terminus unius relationis non potest esse relatio opposita. Antecedens certum est omnium consensu, et constat ex supra dictis de natura huius relationis. Unde etiam Scotus, licet excipiat relationes quas vocat extrinsecus advenientes, tamen consequenter negat illas pertinere ad hoc praedicamentum, et nos infra ostendemus illas vel nullas esse vel non nisi alias a transcendentalibus, disputatione sequenti. Necesse est autem axioma illud intelligi de termino formali et proximo et quasi in actu primo (ut sic dicam), de quo etiam nos in praesenti quaestione disputamus, ut diximus. Non enim potest intelligi de termino terminante quasi in actu secundo (ut ita loquar). Nam de illo termino ut sic non est verum quod illo posito cum fundamento sequatur relatio, nam potius ipse constituitur in ratione termini actu terminantis per ipsammet relationem ut actu tendentem in ipsum et extrinsece denominantem ipsum denominatione terminativa. Rursus nec potest intelligi de termino materiali et remoto, quia illo tantum posito cum fundamento alterius extremi non est necesse resultare relationem, ut per se constat et facile potest exemplis ostendi; ergo intelligendum est illud principium de termino formali et quasi in actu primo proximo. Et hinc facile probatur prima consequentia, quia una relatio non consurgit ex positione alte-

expresión *de* expresa una precedencia de naturaleza o de origen; pero una relación predicamental no precede a otra relación correspondiente a ella, ni una se origina de otra, como es evidente de suyo en todas las cosas creadas, de las cuales hablamos; de lo contrario no serían simultáneas. Y, cuando se dice que la relación resulta una vez puestos el fundamento y el término, el sentido indudable es que la posición del fundamento y del término precede o se presupone en orden de naturaleza, y de ahí resulta inmediatamente la relación, cosa que es manifiesta por el sentido propio de la expresión y por la realidad misma, ya que en los relativos mutuos ambas relaciones resultan simultáneamente, una vez puestos los fundamentos y los términos.

18. *Tercera razón de la afirmación.*— En tercer lugar, argumento confirmando y explicando el principio: *Lo que en cada uno de los extremos es razón fundamentadora de la propia relación es razón terminativa de la otra correlación.* Pues, así como la razón fundamentadora es aquella por la que se explica de manera conveniente la causa próxima de que una realidad determinada tenga relación a otra, igualmente la razón terminativa es aquella por la cual se explica la causa próxima de que una realidad sea tal que otra pueda referirse a ella; pero, en los relativos mutuos, esta causa se toma de la misma forma o razón; luego. La mayor parece evidente de suyo por los términos. La menor se explica por inducción; pues, así como lo blanco es apto para fundamentar la relación de semejanza, ya que posee la blancura, y la blancura misma es un fundamento apto por tener tal unidad formal, así también una misma cosa blanca tiene aptitud para ser término de la relación de otra, puesto que posee una blancura de idéntica razón o unidad que la blancura de la otra. Pues la otra cosa blanca no se refiere a ésta porque en ésta exista la relación de semejanza, sino porque en ésta existe la blancura igual que en la otra; de lo contrario no habría semejanza en la blancura, sino semejanza en la semejanza. Con esto puede comprenderse la razón *a priori,* ya que la semejanza en cuanto tal está en la blancura, por ejemplo; luego se da entre las cosas blancas en cuanto tales y las relaciona como semejantes; luego, así como por parte de una se funda en la blancura, también por parte de la otra termina en la blancura.

rius, quia illa particula *ex* dicit antecessionem aliquam naturae vel originis; una autem relatio praedicamentalis non antecedit alteram relationem sibi correspondentem, neque una ducit ex altera originem, ut per se constat in omnibus creatis, de quibus loquimur; alias non essent simul. Cum autem relatio dicitur resultare positis fundamento et termino, sensus indubitatus est positionem fundamenti et termini antecedere seu praesupponi ordine naturae, et inde statim resultare relationem, quod ex proprietate ipsius locutionis manifestum est et ex re ipsa, quia in relativis mutuis utraque relatio simul resultat, positis fundamentis et terminis.

18. *Tertia assertionis ratio.*— Tertio argumentor confirmando et declarando illud principium, scilicet: *Id quod in unoquoque extremo est ratio fundandi propriam relationem, est ratio terminandi alteram correlationem.* Nam, sicut ratio fundandi est illa per quam convenienter redditur proxima causa ob quam talis res habet relationem ad aliud, ita ratio terminandi est illa per quam redditur proxima causa ob quam res est talis ut ad ipsam altera referri possit: haec autem causa ex eadem forma vel ratione sumitur in relativis mutuis; ergo. Maior videtur per se nota ex terminis. Minor declaratur inductione; nam, sicut album aptum est ad fundandam relationem similitudinis quia habet albedinem, et ipsa albedo est aptum fundamentum quia habet talem unitatem formalem, ita etiam idem album est aptum ad terminandam relationem alterius quia habet albedinem eiusdem rationis vel unitatis cum albedine alterius. Non enim aliud album refertur ad hoc quia in hoc est relatio similitudinis, sed quia in hoc est albedo sicut est in alio, alioqui non esset similitudo in albedine, sed esset similitudo in similitudine. Et hinc potest percipi ratio a priori, nam similitudo ut sic est in albedine, verbi gratia; versatur ergo inter alba ut sic et ea refert ut similia; ergo, sicut ex parte unius fundatur in albedine, ita ex parte alterius terminatur ad albedinem.

19.—Fácilmente se pone de manifiesto lo mismo en las relaciones no recíprocas; pues Pedro, por ejemplo, se refiere a Pablo como a padre precisamente porque lo engendró, y no porque Pablo se refiere a él, si es que establecemos una distinción formal entre la relación y la generación; porque, si nos detenemos precisivamente en esa razón, entendemos que, por parte del generante, hay una causa suficiente para que el hijo se refiera a él. Pero, por su parte, existe una causa idéntica para que en él resulte la relación de paternidad. Igual sucede con la paternidad, si damos razón de la misma por parte del término; pues la relación de paternidad que hay en Pablo termina en Pedro por el motivo preciso de haber sido engendrado por él, y precisamente por esto concebimos una causa suficiente por parte del término. De esta manera, en sentido universal, como la relación requiere esencialmente dos cosas, a saber, el fundamento y el término, por parte de uno y otro puede darse razón de cualquier relación, y la que se da verdadera y próximamente por parte del término en cuanto tal es la razón terminativa, así como la que se da por parte del sujeto es el fundamento o razón fundamentadora.

20. Ahora bien, la razón que puede aducirse por parte del término nunca es otra relación, si nos expresamos en sentido formal y no sólo concomitante o idéntico. Pues, aunque el padre no se refiera al hijo sino cuando el hijo se refiere a él, ésta, empero, no es la razón que por parte del término puede darse de que el padre se refiera al hijo, a saber, porque el hijo se refiere a él, sino precisamente porque ha sido engendrado por él; ya que una relación no es en manera alguna razón de otra, ni por parte del término ni por parte del fundamento; de lo contrario, no serían simultáneas en naturaleza; pues la que fuese razón de la otra sería, en cuanto tal, primera de algún modo, tanto más cuanto que se trata de una razón real y, a su manera, formal por parte del término. Consiguientemente, esta razón es siempre alguna otra cosa distinta de la relación y, en consecuencia, algo absoluto, y en los relativos mutuos no es sino eso mismo que en cada uno de ellos fundamenta su relación, pues eso es la razón terminativa de la relación del otro. Porque, prescindiendo de la relación, no hay ninguna otra razón más próxima ni más necesaria, como se ha explicado suficientemente con la inducción hecha.

19. Idem facile constat in relationibus disquiparantiae; nam Petrus, verbi gratia, ideo refertur ad Paulum ut ad patrem quia genuit ipsum, et non quia Paulus refertur ad ipsum, formaliter distinguendo relationem a generatione; nam praecise in ea ratione sistendo intelligimus esse sufficientem causam ex parte generantis ut filius referatur ad ipsum. Eadem est autem causa ex parte eius ob quam in ipso resultat relatio paternitatis. Et idem est de ipsa paternitate, si rationem eius ex parte termini reddamus; ideo enim relatio paternitatis quae est in Paulo terminatur ad Petrum, quia genitus est ab ipso, et in hoc praecise concipimus sufficientem causam ex parte termini. Atque ita in universum, cum relatio essentialiter requirat duo, scilicet fundamentum et terminum, ex parte utriusque potest reddi ratio cuiuscumque relationis, et illa quae vere et proxime redditur ex parte termini ut sic est ratio terminandi, sicut quae redditur ex parte subiecti est fundamentum seu ratio fundandi.

20. Ratio autem quae ex parte termini reddi potest nunquam est altera relatio, si formaliter loquamur, et non tantum concomitanter vel identice. Quamquam enim pater non referatur ad filium nisi cum filius refertur ad ipsum, non tamen haec est ratio quae ex parte termini. Ratio ergo haec semper est ratur ad filium, scilicet, quia filius refertur ad ipsum, sed praecise quia genitus est ab ipso; nam una relatio nullo modo est ratio alterius, nec ex parte termini nec ex parte fundamenti, alias non essent simul natura; illa enim quae esset ratio alterius, ut sic esset aliquo modo prima, maxime cum sit sermo de ratione reali et formali suo modo ex parte termini reddi possit, cur pater refealiquid aliud distinctum a relatione, et consequenter aliquid absolutum, quod non est aliud in relativis mutuis nisi illud ipsum quod in unoquoque fundat relationem eius, nam illud est ratio terminandi relationem alterius. Quia, praecisa relatione, nulla alia ratio est propinquior neque magis necessaria, ut in inductione facta satis declaratum est.

21. *Respuesta a una objeción.*— Se dirá: en los relativos no mutuos no puede observarse esta regla, ya que en el término de un relativo no hay fundamento real de ninguna relación. La respuesta es que siempre se entiende algo proporcional. Así, por ejemplo, si los relativos no mutuos son del segundo género, como sucede entre el creador y la criatura, la razón terminativa de la relación de criatura, por parte de Dios, es la misma potencia creadora en cuanto influye en acto. Y si, por otro concepto, Dios no fuese incapaz de relación, esa misma debería ser el fundamento de la relación del creador para con la criatura. Y porque, si queremos dar razón por parte del término de la relación de criatura, no existe otra sino que Dios la creó por su omnipotencia. Lo mismo se entiende con facilidad en el caso de las relaciones mutuas que pueden darse en el primer género, como la relación de semejanza o la de distinción entre la criatura y Dios. En cuanto al tercer género, la razón terminativa por parte de lo escible, por ejemplo, y de los objetos semejantes, es la entidad de cada uno, en cuanto en ella se da cierta aptitud objetiva para que tal acto, hábito o potencia pueda versar sobre ella, aptitud que puede denominarse verdad, o bondad, o algo parecido; pues dicha aptitud es la razón que puede aducirse por parte del objeto o del término de tal relación; porque la ciencia versa sobre un objeto determinado precisamente por poseer una determinada verdad o inteligilibilidad, y así en otros casos.

22. *Por qué puede terminar la relación una razón que no puede fundamentarla.*—Y, si se pregunta por qué una aptitud o razón de esa clase, que no basta para fundamentar en sí una relación propia, es razón suficiente para terminar la relación de otro, se responde que el motivo consiste en que para fundamentar una relación es necesaria la ordenabilidad a otro (por así decirlo) por parte del fundamento, con lo cual se requiere que pertenezcan al mismo orden. Mas, para terminar una relación no es preciso que el término sea ordenable a otra cosa, sino que la otra cosa sea ordenable a él, y por ello el término puede tener aptitud real para terminar, aunque no sea del mismo orden que el otro extremo que se ordena a él.

21. *Obiectioni satisfit.*— Dices: in relativis non mutuis non potest haec regula servari, quia in termino unius relativi non est fundamentum reale alicuius relationis. Respondetur semper intelligi aliquid proportionabile. Ut, verbi gratia, si relativa non mutua sint secundi generis, ut est inter creatorem et creaturam, ratio terminandi relationem creaturae ex parte Dei est ipsa potentia creandi ut actu influens. Quia si alioqui Deus non esset incapax relationis, illamet deberet esse fundamentum relationis creatoris ad creaturam. Et quia si velimus rationem reddere ex parte termini relationis creaturae, non est alia nisi quia Deus per suam omnipotentiam creavit illam. Et idem facile intelligitur in relationibus mutuis, quae esse possunt in primo genere, ut est relatio similitudinis aut distinctionis inter creaturam et Deum. In tertio autem genere, ratio terminandi ex parte scibilis, verbi gratia, et similium obiectorum, est uniuscuiusque entitas, prout in ea est quaedam aptitudo obiectiva ut circa illam possit talis actus vel habitus, aut potentia versari, quae potest nominari veritas aut bonitas, vel quid simile; illa enim aptitudo est ratio quae reddi potest ex parte obiecti seu termini talis relationis; ideo enim scientia versatur circa tale obiectum quia talem habet veritatem seu intelligibilitatem, et sic de aliis.

22. *Ratio quae nequit fundare relationem cur terminare possit.*— Quod si inquiras cur huiusmodi aptitudo vel ratio quae non est sufficiens ad fundandam in se propriam relationem sit sufficiens ratio ad terminandam relationem alterius, respondetur causam esse quia ad fundandam relationem necessaria est ordinabilitas ad aliud (ut sic dicam) ex parte ipsius fundamenti, atque ita requirit quod sint eiusdem ordinis. Ad terminandam autem relationem non est necesse ut terminus sit ordinabilis ad aliud sed ut aliud sit ordinabile ad ipsum, et ideo potest terminus habere realem aptitudinem ad terminandum, etiamsi non sit eiusdem ordinis cum alio extremo quod ad ipsum ordinatur.

Se responde a los fundamentos de las otras opiniones

23. Falta responder a los fundamentos de las otras opiniones. En primer lugar, se niega que un relativo termine formalmente en el correlativo en cuanto tal, cosa que consta abiertamente en los relativos no mutuos, pues donde no existe correlativo, el otro relativo no puede terminar en el correlativo. Y de ahí entendemos que, también en los mutuos, aunque el relativo termine en su correlativo, no termina, empero, formalmente, de suerte que las relaciones mismas tiendan entre sí y a sí mismas, sino que una tiende al fundamento de la otra, y a la inversa, según queda explicado.

24. *En qué sentido son simultáneas en naturaleza las cosas relativas.*— A la primera objeción acerca de la simultaneidad de naturaleza se responde que de ella se infiere más bien lo contrario, puesto que la relación es naturalmente posterior a su término, en cuanto se encuentra constituido en acto primero o formal para terminar de manera suficiente, ya que, según hemos dicho, la relación surge del fundamento y del término. Más aún: algunos autores, que opinan que la relación es algo distinto, piensan que es producida eficientemente por el término. En consecuencia, si una relación fuese término de otra, de la posición de una resultaría la otra, y así no podrían ser simultáneas en naturaleza. Por tanto, se dice que son simultáneas en naturaleza cuando son mutuas, porque, al resultar una del fundamento y del término, resulta otra de manera totalmente concomitante sin ningún orden de prioridad y posterioridad entre sí, siendo en esto en lo que consiste el ser simultáneas en naturaleza. Esta simultaneidad se funda, no en la referencia mutua de ellas, sino en la necesaria conexión que tienen en el fundamento y en el término, pues ninguna puede surgir sino una vez puestos ya su fundamento y su término, y, cuando éstos han sido puestos, al punto surgen necesariamente las dos. Por otra parte, el fundamento formal de una es término formal de la otra, y a la inversa; de ahí se desprende que necesariamente se ponen con simultaneidad en la realidad el fundamento y el término de ambas, ya que —según expliqué— son idénticas, invirtiendo la proporción; con ello se tiene, por último, que las relaciones mismas surgen necesariamente en simultaneidad, no sólo de duración, puesto que con igual necesidad resultan ambas del término y del fundamento tan pronto como se ponen, sino también de naturaleza, ya que no guardan ningún orden entre sí. Por tanto, en este sentido, las mismas cosas correlativas, consideradas formalmente en cuanto correlativas, si son mutuas son simultáneas en naturaleza; y, si no son mutuas, como no son simultáneas en duración, tampoco pueden serlo en naturaleza.

25. *Se sale al paso de una objeción.*— Ahora bien, si esta comparación se hace entre un relativo y su término en acto segundo, es decir, en cuanto termina en acto, entonces puede decirse que son formalmente simultáneos en naturaleza, porque, según se ha dicho arriba, el término en cuanto tal queda formalmente constituido como terminativo por una denominación extrínseca tomada de la relación que tiende a él; por eso, puesta aquélla se denomina de ese modo, y eliminada aquélla deja de ser término en ese sentido sin perder nada intrínseco, como es evidente de suyo. Pero la relación no existe con anterioridad de naturaleza a terminar en otra cosa; luego existe en simultaneidad natural con el término en cuanto terminativo. Se dirá: la misma relación es como una causa formal de esa denominación de término actual; luego es naturalmente anterior. Respondo: propiamente no es causa formal, aunque nosotros la concibamos de esa manera a causa de la denominación, y por ello en ese caso no se da una verdadera prioridad de naturaleza, ya que la relación lo denomina como terminativo sin otra causalidad, y únicamente porque, en virtud de su esencia intrínseca, se refiere al término. Así, la visión confiere a una cosa la denominación de "vista" sin una verdadera causalidad, sino por el solo hecho de existir con esa referencia intrínseca; por eso, así como no existe con prioridad de naturaleza a poseer esa referencia, tampoco existe con prioridad de naturaleza a denominar "visto" a un objeto.

26. Esto es verdad en grado sumo hablando de estas formas en concreto, es decir, del relativo o del vidente; porque, hablando de las abstractas, la relación puede concebirse de alguna manera como anterior en naturaleza a lo relativo, del modo que puede haber prioridad de naturaleza entre una forma, sobre todo inherente, y su efecto formal. En efecto, la relación es la forma de lo relativo; pues la relación concebida en abstracto no se refiere propiamente al término, sino que

Aliarum opinionum fundamentis satisfit

23. Ad fundamenta aliarum opinionum respondendum superest. Et imprimis negatur relativum formaliter terminari ad correlativum ut sic, quod manifeste constat in relativis non mutuis, quia ubi non est correlativum non potest alterum relativum ad correlativum terminari. Inde vero intelligimus, etiam in mutuis, quamvis relativum ad correlativum terminetur, non tamen formaliter, ita ut relationes ipsae inter se et ad se tendant, sed una tendit ad fundamentum alterius, et e converso, ut declaratum est.

24. *Relativa quomodo sint simul natura.*— Ad primam vero obiectionem de simultate naturae respondetur potius inde inferri oppositum, quia relatio est posterior natura quam terminus eius ut in actu primo seu formali ad terminandum sufficienter constitutus est, quia ex fundamento et termino consurgit relatio, ut diximus. Immo aliqui auctores, qui opinantur relationem esse quid distinctum, putant effective fieri a termino. Si ergo una relatio esset terminus alterius, ex positione unius resultaret alia, et ita non possent esse simul natura. Dicuntur ergo simul natura quando mutuae sunt, quia cum resultat una ex fundamento et termino, resultat alia omnino concomitanter absque ullo ordine prioris et posterioris inter se, et hoc est esse simul natura. Fundatur autem haec simultas non in formali habitudine earum inter se, sed in necessaria connexione quam habent in fundamento et termino, quia neutra insurgere potest nisi iam positis suo fundamento et termino, et illis positis ambae statim necessario consurgunt. Et alioqui formale fundamentum unius est formalis terminus alterius, et e converso; ex quo fit ut necessario simul sint posita in re fundamentum et terminus utriusque, nam sunt eadem, commutata proportione, ut explicui; atque ita tandem efficitur ut ipsae relationes necessario simul consurgant et duratione, quia utraque aequali necessitate resultat ex termino et fundamento quamprimum ponuntur, et natura, quia nullum inter se habent ordinem. Hoc igitur modo correlativa ipsa, formaliter sumpta ut correlativa sunt, si sint mutua, sunt simul natura; si vero sint non mutua, cum neque duratione sint simul, nec natura esse possunt.

25. *Occurritur obiectioni.*— At vero si haec comparatio fiat inter unum relativum et terminum eius in actu secundo seu ut actu terminantem, sic dici possunt simul natura formaliter, quia, ut supra dictum est, terminus ut sic terminans formaliter constituitur per extrinsecam denominationem a relatione quae in illum tendit; unde illa posita sic denominatur, et illa ablata desinit esse hoc modo terminus, nihil intrinsecum amittendo, ut per se notum est. Relatio autem non prius natura est quam terminetur ad aliud; est ergo simul natura cum termino ut terminante. Dices: ipsa relatio est veluti causa formalis illius denominationis termini actualis; ergo est prior natura. Respondeo non esse proprie causam formalem, licet propter denominationem ad eum modum a nobis concipiatur, et ideo non intercedere ibi veram prioritatem naturae, quia relatio sine alia causalitate, solum quia ex intrinseca sua essentia respicit terminum, illum denominat terminantem. Sicut visio denominat rem visam sine vera causalitate, sed ex eo solum quod est cum tali intrinseca habitudine; unde, sicut non prius natura est quam habeat illam habitudinem, ita non prius natura est quam denominet obiectum visum.

26. Quod maxime verum est loquendo de his formis in concreto, id est, de relativo aut vidente; nam loquendo de abstractis, potest aliquo modo concipi relatio ut prior natura quam relativum, eo modo quo inter formam praesertim inhaerentem et effectum eius formalem potest esse prioritas naturae. Nam relatio est forma relativi; relatio enim abstracte concepta proprie non refertur ipsa

es por la que el sujeto se refiere, y por eso, siempre que ella se concibe como anterior a modificar en acto al sujeto, todavía no se concibe como refiriendo al término, por lo cual no es extraño que, en cuanto tal, la relación misma sea también anterior a la denominación del término terminativo. Quizá pueda aplicarse aquí la distinción, que Cayetano emplea en otro lugar, de la relación significada o ejercida, pues entonces se concibe la relación como no ejerciendo todavía el acto de referir, sino según su razón abstracta. Pero, aun concebida de ese modo, tiene simultaneidad de naturaleza con la otra relación opuesta, en las relaciones mutuas, porque también las relaciones consideradas en abstracto surgen de manera por completo simultánea, una vez puestos los dos fundamentos.

27. Finalmente, para no omitir nada, podría añadirse que también la relación concebida en abstracto, si no *ut quod,* al menos *ut quo,* tiende al término, ya que es la forma por la que el relativo se refiere al término, y porque, por más que se la considere en abstracto, su esencia consiste siempre en la referencia formal al término. Desde este punto de vista, aun cuando se entienda que es de algún modo anterior al relativo, incluso en ese aspecto tiende a su manera hacia el término y, consecuentemente, lo denomina como terminativo en acto, no del relativo en su totalidad, sino de la relación misma. Con esto, pues, resulta bastante claro cómo las relaciones opuestas son simultáneas en naturaleza, y también la relación y el término en cuanto terminativo en acto, pero no la relación y el término en acto primero, o sea, en cuanto a la razón de ser término; porque en ese sentido también puede preceder temporalmente, cuando el fundamento no se ha puesto en el otro extremo, e incluso puesto el otro extremo siempre precede en orden de naturaleza, ya que, como se ha explicado, de ese fundamento resulta la relación.

28. Así, pues, al argumento de la primera opinión se responde en forma negando la consecuencia, a saber, que el padre en cuanto padre no es simultáneo en naturaleza con el hijo en cuanto hijo, sino en cuanto es este hombre engendrado; más aún: de igual modo que este hombre, en cuanto engendrado, es anterior en naturaleza que en cuanto hijo, asimismo tiene prioridad natural sobre el padre en cuanto padre, aunque sea posterior en naturaleza a este hombre en

ad terminum, sed est qua subiectum refertur, et ideo quamdiu ipsa concipitur ut prior quam afficiens actu subiectum nondum concipitur ut referens ad terminum, et ideo mirum non est quod ut sic sit etiam prior ipsa relatio quam denominatio termini terminantis. Et fortasse hic potest applicari distinctio qua utitur alias Caietanus, de relatione signata vel exercita, nam tunc concipitur relatio ut nondum exercens actum referendi, sed secundum suam abstractam rationem. Adhuc tamen sic concepta, est simul natura cum altera relatione opposita, in relationibus mutuis, quia etiam relationes in abstracto sumptae omnino simul consurgunt, posito utroque fundamento.

27. Denique, ut nihil omittamus addi posset etiam relationem abstracte conceptam, licet non ut quod, saltem ut quo, tendere in terminum, nam est forma qua relativum respicit terminum, et quia quantumvis in abstracto consideretur, semper eius essentia consistit in formali habitudine ad terminum. Et sub hac consideratione, quamvis intelligatur aliquo modo prior quam relativum, etiam sub ea ratione tendit suo modo in terminum, et consequenter denominat illum actu terminantem, non integrum relativum, sed relationem ipsam. Ex his ergo satis constat quomodo relationes oppositae sint simul natura, et relatio etiam et terminus ut actu terminans, non vero relatio et terminus in actu primo seu quantum ad rationem terminandi; sic enim etiam tempore antecedere potest, quando fundamentum in alio extremo non est positum, et posito etiam alio extremo semper antecedit ordine naturae, quia ex illo fundamento resultat relatio, ut declaratum est.

28. Ad argumentum ergo primae sententiae respondetur in forma negando sequelam, nimirum, patrem ut patrem non esse simul natura cum filio ut filius est, sed ut est hic homo genitus; immo, sicut hic homo ut genitus est prius natura quam ut filius, ita etiam est prius natura quam pater ut pater, quamvis sit posterius natura quam

cuanto generante. Por ello, aun cuando el padre en cuanto tal termine en este hombre en cuanto engendrado por él, no obstante, no termina en el mismo con prioridad natural a que en él exista la filiación, y no por causa de la terminación formal en la filiación misma, sino por la concomitancia simultánea, enteramente necesaria, como se ha explicado. En consecuencia, si bien este hombre, en cuanto engendrado, es anterior en naturaleza al hijo, no obstante, en esa prioridad en cuanto tal todavía no se concibe en el padre la paternidad; e incluso se dice con toda verdad que este hombre en cuanto engendrado existe con prioridad natural a que exista en el padre la paternidad, ya que de la posición de este término con el fundamento, que existe en el generante, resulta la paternidad.

29. A la confirmación concedo que, hablando en sentido formal, una relación no depende otra, pero niego que de ahí se siga que no es simultánea en naturaleza, expresándonos de manera natural. La primera de estas afirmaciones la confirmo —aparte de todo lo dicho— con un ejemplo teológico, de acuerdo con cierta opinión de Santo Tomás; pues en Cristo Nuestro Señor, según Santo Tomás, no existe una filiación real para con su Madre, mientras que en la Virgen existe una relación real de maternidad para con Cristo; luego es señal de que una de estas relaciones no depende esencial y formalmente de la otra; de lo contrario, una no podría permanecer sin la otra, ni siquiera de potencia absoluta; análogamente, es señal de que una no es término formal de la otra, porque tampoco es posible que una relación se conserve sin su término. Todos estos principios son ciertos en la doctrina de Santo Tomás, y por ello estimo que este argumento es muy eficaz *ad hominem* contra Cayetano y los tomistas que le siguen. Mas digo que formalmente una relación no depende de otra; pues de manera concomitante cabe decir que de algún modo dependen mutuamente, ya que, en virtud de la naturaleza, una no puede existir sin la otra, ni siquiera de potencia absoluta, a no ser que, por lo menos, el fundamento de un extremo cambie de alguna manera y se haga incapaz de relación, para prescindir de las opiniones acerca de la relación de filiación en Cristo. Con esto se explica fácilmente la segunda parte, a saber, que del antedicho modo de independencia no se sigue que las relaciones no sean simultáneas en naturaleza. Porque más bien, si una dependiese de otra

hic homo ut generans. Et ideo, quamvis pater ut sic terminetur ad hunc hominem ut se genitum, nihilominus non prius natura terminatur ad ipsum quam in ipso filiatio, non propter terminationem formalem ad ipsam filiationem, sed propter simultaneam concomitantiam omnino necessariam, ut declaratum est. Quapropter, licet hic homo ut genitus sit prius natura quam ut filius, tamen in illo priori ut sic nondum intelligitur in patre paternitas; immo verissime etiam dicitur prius natura esse hunc hominem ut genitum quam in patre sit paternitas, nam ex positione huius termini cum fundamento, quod est in generante, resultat paternitas.

29. Ad confirmationem concedo, formaliter loquendo, unam relationem non pendere ab alia, nego tamen inde sequi non esse simul natura, naturaliter loquendo. Et horum primum, praeter omnia dicta, confirmo theologico exemplo, iuxta quamdam opinionem D. Thomae, nam in Christo Domino, secundum D. Thomam, non est realis filiatio ad matrem, in Virgine vero est realis relatio maternitatis ad Christum; signum est ergo unam ex his relationibus non pendere essentialiter et formaliter ab alia; alias non posset una manere sine alia, etiam de potentia absoluta; et similiter est signum unam non esse formalem terminum alterius, quia etiam non potest relatio sine suo termino conservari. Quae omnia principia sunt certa in doctrina D. Thomae, et ideo censeo hoc argumentum valde efficax ad hominem contra Caietanum et thomistas qui eum sequuntur. Dico autem formaliter non pendere unam relationem ex alia; nam concomitanter possunt dici aliquo modo invicem pendere, quia non potest esse una sine alia ex natura rei, immo nec de potentia absoluta, saltem nisi aliquo modo mutetur fundamentum alterius extremi et fiat incapax relationis, ut ab opinionibus de relatione filiationis in Christo abstrahamus. Atque hinc facile declaratur altera pars, nimirum, ex praedicto modo independentiae non sequi relationes non esse simul natura. Nam potius, si pro-

propia y formalmente, una no podría menos de ser anterior en naturaleza a la otra, ya que la misma dependencia es cierta posterioridad de naturaleza; mas, como poseen una concomitancia necesaria, por la cual una no puede existir sin la otra, sin ningún orden entre sí, por eso son simultáneas en naturaleza.

30. *En qué sentido son simultáneos en conocimiento los relativos.*— Además, con esto resulta claro lo que debe decirse acerca de la simultaneidad de conocimiento, que es lo que se pedía en el segundo argumento del fundamento contrario. Pues en idéntica proporción debe decirse que, formal e inmediatamente, la relación no depende en el conocimiento sino de su término según la razón propia de ser término, y no según la relación opuesta, cosa que el argumento demuestra rectamente. Y en los relativos no mutuos es manifiesto; pues, para que yo conozca la relación de servidumbre de la criatura para con Dios, no necesito conocer la relación real de dominio de Dios, ya que no hay ninguna; ni tampoco es necesario imaginar una relación de razón en Dios, porque esto no pertenece esencialmente al conocimiento de la otra relación, sino que, de producirse en nosotros, proviene de nuestro modo imperfecto de conocer; pues un ángel, y Dios mismo, comprende la relación de servidumbre en la criatura, sin imaginar en Dios ninguna relación de razón. Se dirá: ¿acaso no es necesario conocer a Dios como señor para conocer a la criatura como sierva? Respuesta: es preciso conocer a Dios como señor realmente, no relativamente según la razón. Pero Dios es realmente señor de manera absoluta, como observó Santo Tomás en *De Potentia,* q. 7, a. 10, ad 4, y en otros muchos lugares: en primer lugar, por la real potestad coercitiva sobre los súbditos; en segundo lugar, porque en El termina la relación real de servidumbre que existe en la criatura; y de ambos modos es necesario conocer a Dios como señor para conocer la relación de servidumbre de la criatura. Pues lo primero, es decir, la potestad coercitiva sobre los súbditos, es por parte de Dios la razón terminativa de la relación de servidumbre, por lo cual su conocimiento es, de manera cuasi antecedente y causal, la razón de conocer la relación de servidumbre; en efecto, así como dicha relación surge en virtud del término y del fundamento, igualmente no puede conocerse si no se conoce tal término y tal fundamento. Lo segundo, en cambio, conviene a Dios por una tendencia relativa actual de la criatura a El, sólo por denominación extrínseca; y, porque lo relativo como tal no puede conocerse sino en cuanto termina en su término, por eso, desde tal punto de vista, Dios es conocido como señor de manera no antecedente, sino concomitante. Y esto, que se ha explicado en el ejemplo, tiene lugar en la relación de criatura y en todas las no mutuas.

31. Y el argumento aducido más atrás no tiene ningún valor en contra de esto; pues concedemos que la relación de servidumbre no puede conocerse si en el término no se conoce alguna razón absoluta, no sólo de modo completamente simultáneo, sino también antecedente o causal, según he dicho; pero no es necesario que esa razón absoluta se conozca exactamente o tal como es en sí, pues basta con que se aprehenda abstractivamente o bajo alguna razón confusa, a pesar de que, cuanto más perfectamente se conozca el término, tanto más perfecto será el conocimiento de la relación. Todo esto se aclara fácilmente en el ejemplo expuesto, ya que, para conocer la relación de servidumbre que la criatura tiene para con Dios, es necesario conocer al menos en general que Dios tiene cierta potestad superior sobre la criatura, por razón de la cual puede darle preceptos o disponer de ella a su arbitrio, y cuanto mejor se conozca la amplitud de esta potencia, tanto más perfectamente se conocerá de qué clase es esa servidumbre; y no es posible que un ángel o Dios mismo conozca esta servidumbre, a no ser conociendo en El esa potencia. Mas no es necesario que, por ejemplo, un ángel que intuye naturalmente la relación de servidumbre en la criatura, intuya también de modo natural la potencia de Dios en sí mismo, sino que basta con que conozca tal potencia de Dios abstractivamente y por los efectos. Y mucho menos necesario es conocer toda la naturaleza de Dios, u otros atributos, hablando en sentido formal y esencial, porque esas cosas, en cuanto tales, no son la razón terminativa de dicha relación. De esta manera es fácil entender lo mismo en la relación de criatura, en cuanto es efecto de Dios, o en la de ciencia, o en la del sentido, y en otras no mutuas.

32. En cambio, en los relativos mutuos la razón es en parte idéntica y en parte diversa. Es idéntica la razón en cuanto a la dependencia formal del conoci-

prie ac formaliter una ab alia penderet, non posset non esse una prior natura alia, quia ipsamet dependentia est quaedam posterioritas naturae; quia vero habent necessariam concomitantiam qua non potest esse una sine alia absque ullo ordine inter se, ideo sunt simul natura.

30. *Relativa ut sint cognitione simul.*— Ex his praeterea constat quid dicendum sit de simultate cognitionis, quod in secundo argumento contrarii fundamenti petebatur. Nam eadem proportione dicendum est formaliter et immediate relationem non pendere in cognitione, nisi a suo termino secundum propriam rationem terminandi et non secundum relationem oppositam, quod recte probat argumentum. Et in relativis non mutuis est manifestum, nam ut cognoscam relationem servitutis creaturae ad Deum, non oportet cognoscere relationem realem dominii in Deo, quia nulla est; neque etiam necesse est fingere relationem rationis in Deo; hoc enim non pertinet per se ad cognitionem alterius relationis, sed si in nobis fit, provenit ex imperfecto modo cognoscendi nostro; angelus enim et Deus ipse comprehendit in creatura relationem servitutis, nullam fingentes in Deo relationem rationis. Dices: nonne necesse est cognoscere Deum ut dominum, ad cognoscendam creaturam ut servam? Respondetur necessarium esse cognoscere Deum ut dominum realiter, non relative secundum rationem. Est autem Deus realiter dominus simpliciter, ut q. 7 de Potent., a. 10, ad 4, et saepe alias, D. Thomas notavit: primo per potestatem realem coercendi subditos; secundo, quia ad ipsum terminatur relatio realis servitutis quae est in creatura; et utroque modo necesse est cognoscere Deum ut dominum ad cognoscendam relationem servitutis creaturae. Nam primum, id est, potestas coercendi subditos est ex parte Dei ratio terminandi relationem servitutis, et ideo cognitio eius quasi antecedenter et causaliter est ratio cognoscendi relationem servitutis; nam, sicut illa relatio consurgit ex vi illius termini et fundamenti, ita cognosci non potest nisi cognito tali termino et fundamento. At vero secundum convenit Deo per actualem tendentiam respectivam creaturae in ipsum, denominatione tantum extrinseca, et quia non potest cognosci relativum ut sic nisi ut terminatum ad suum terminum, ideo sub ea ratione non antecedenter, sed concomitanter cognoscitur Deus ut dominus. Atque hoc quod in hoc exemplo declaratum est habet locum in relatione creaturae et omnibus non mutuis.

31. Neque ratio superius facta contra hoc est alicuius momenti; concedimus enim non posse cognosci relationem servitutis non cognita in termino aliqua ratione absoluta, non tantum omnino simul, sed etiam antecedenter seu causaliter, ut dixi; non est tamen necesse ut illa ratio absoluta exacte aut prout in se est cognoscatur, nam satis est quod abstractive vel sub aliqua confusa ratione apprehendatur, quamquam quo terminus perfectius fuerit cognitus, eo perfectior erit cognitio relationis. Quae omnia facile declarantur in dicto exemplo, nam ad cognoscendam relationem servitutis quam creatura habet ad Deum necesse est saltem in communi cognoscere Deum habere superiorem quamdam potestatem in creaturam, ratione cuius potest aut illi praecipere aut de illa disponere suo arbitrio, et quanto amplitudo huius potentiae magis fuerit cognita, tanto perfectius cognoscetur qualis sit illa servitus; nec fieri potest ut angelus vel Deus ipse cognoscat hanc servitutem nisi cognoscendo in ipso talem potentiam. Non oportet autem ut angelus, verbi gratia, qui in creatura naturaliter intuetur relationem servitutis, naturaliter etiam intueatur potentiam Dei in seipso, sed satis est quod abstractive et ex effectibus cognoscat talem Dei potentiam. Multoque minus necesse est cognoscere totam Dei naturam vel alia attributa, formaliter ac per se loquendo, quia illa ut sic non sunt ratio terminandi talem relationem. Atque ad hunc modum facile est idem intelligere in relatione creaturae ut est effectus Dei, vel scientiae, aut sensus, et in aliis non mutuis.

32. At vero in relativis mutuis partim eadem est ratio, partim diversa. Est enim

miento con respecto al término en cuanto tal, y no con respecto al correlativo en cuanto tal, porque esto también es verdad en los relativos mutuos. En efecto, para que yo conozca en un hombre la relación de padre, basta que conozca que existe en el mundo otro hombre engendrado por él, aunque me detenga ahí y no conozca en el otro extremo la relación de filiación; y, de acuerdo con la opinión de Santo Tomás, un ángel, incluso malo, por su virtud natural —si no estaba impedida— intuía en la Santísima Virgen la relación de maternidad para con el hombre concreto que era Cristo y, sin embargo, no intuía en Cristo la relación de filiación; luego tenía conocimiento de un relativo con dependencia intrínseca de su término, sin conocer el correlativo en cuanto tal. Pues no es probable que el ángel tuviese necesidad de idear otra relación de razón en un extremo para poder conocer la otra; luego lo mismo sucede en cualquier otra relación mutua, ya que a este respecto la razón es la misma para todas.

33. En cuanto a la concomitancia hay alguna diversidad, ya que, por naturaleza, conocida una relación mutua, necesariamente se conoce al mismo tiempo la otra, al menos de manera concomitante. Pues, así como la relación se da por cierta resultancia, una vez puestos el fundamento y el término, igualmente se conoce una vez conocidos aquéllos, comparándolos entre sí. Por tanto, como estas relaciones mutuas resultan simultáneamente, al menos por concomitancia, una vez puestos el fundamento y el término, por eso, en virtud de una razón semejante, se conocen de manera simultánea una vez conocidos y comparados entre sí el fundamento y el término; y, siendo esto necesario para conocer cada una de las relaciones, de ahí resulta consecuentemente que, conocida una, al mismo tiempo se conoce de modo concomitante la otra. Esto es necesario en nosotros por una razón especial, ya que no conocemos estas relaciones tal como son en sí, sino únicamente conociendo y comparando entre sí los fundamentos y los términos; de ahí proviene, además, el que también conozcamos a manera de correlativos mutuos los extremos que no tienen una relación mutua; y de ello se desprende asimismo que, cuando a una relación no corresponde otra relación real, nosotros concebimos una relación de razón para conocer así concomitantemente uno y otro

eadem ratio quantum ad formalem dependentiam cognitionis a termino ut sic, et non a correlativo ut sic; hoc enim etiam in relativis mutuis verum est. Nam, ut cognoscam in aliquo homine relationem patris, satis est ut cognoscam esse in mundo alium hominem ab illo genitum, etiamsi ibi sistam et non cognoscam in alio extremo relationem filiationis; et iuxta opinionem D. Thomae, angelus, etiam malus, per virtutem naturalem (si non impediebatur) intuebatur in beata Virgine relationem maternitatis ad hunc hominem Christum, et tamen non intuebatur in Christo relationem filiationis; ergo habebat cognitionem unius relativi cum intrinseca dependentia ab eius termino, sine cognitione correlativi ut sic. Nec enim probabile est necessarium fuisse angelo fingere aliam relationem rationis in uno extremo ut alteram valeret cognoscere; idem ergo est in qualibet alia relatione mutua, nam quoad hoc eadem est omnium ratio.

33. Quoad concomitantiam vero est nonnulla diversitas, quia ex natura rei, cognita una relatione mutua, necessario simul cognoscitur alia, saltem concomitanter. Nam, sicut relatio est per quamdam resultantiam, posito fundamento et termino, ita cognoscitur cognitis illis, cum comparatione eorum inter se. Quia ergo hae relationes mutuae saltem per concomitantiam simul resultant positis fundamento et termino, ideo consimili ratione simul cognoscuntur cognitis et inter se collatis fundamento et termino; et quia hoc necesse est ad singularum relationum cognitionem, ideo consequenter fit ut, una cognita, simul concomitanter cognoscatur alia. Quod in nobis speciali ratione necessarium est, quia non cognoscimus has relationes prout in se sunt, sed solum cognoscendo et inter se conferendo fundamenta et terminos; ex quo praeterea oritur ut etiam illa extrema quae non habent mutuam relationem, per modum correlativorum mutuorum cognoscamus; et inde etiam fit ut ubi uni relationi non correspondet altera relatio realis, nos concipiamus relationem rationis, ut ita concomitanter cognoscamus utrumque

extremo por modo de correlativos. Pero en el conocimiento perfecto de las cosas tal como son en sí, ello no es necesario en lo que respecta a los relativos no mutuos, según queda dicho; en cambio, en lo concerniente a los relativos mutuos, existe la misma o mayor necesidad, bien porque las relaciones no se distinguen de sus fundamentos actualmente en la realidad, bien porque, si acaso se distinguen *ex natura rei*, se encuentran de tal suerte unidas y conexas con sus fundamentos simultáneamente existentes y comparados entre sí, que no es posible conocer la relación de una a otra sin conocer también, recíprocamente, la relación de ésta a aquélla. Así, pues, de estas maneras ha de entenderse que el correlativo es simultáneo en conocimiento con su término o con su correlativo.

34. *En qué sentido son simultáneos en definición los relativos.*— A la tercera parte del fundamento indicado, que se refería a la simultaneidad en definición, debe responderse de modo enteramente idéntico. Porque la definición no es sino cierto conocimiento, si está en la mente, o un signo del conocimiento, y consecuentemente de la cosa conocida, si está en la expresión; por ello, los relativos pueden ser simultáneos en definición en tanto en cuanto son simultáneos en conocimiento. Así, pues, de manera proporcional hay que decir que un relativo, hablando formalmente, no se define por el otro correlativo, sino por su término, al que se refiere esencialmente. Más aún: Escoto, en el lugar antes citado, estima que esto es necesario para que no se cometa un círculo vicioso o un juego de palabras, si en lugar del nombre consignado en la definición se pone la definición del mismo, o para que una cosa no sea anterior y posterior a sí misma, pues lo que se pone en la definición es de alguna manera anterior a lo definido. Pero estas cosas no son muy apremiantes, si se tiene en cuenta lo que acerca de estas definiciones por adición indicó Aristóteles, lib. VII de la *Metafísica*, c. 5, y lo que en ese lugar hicimos notar; y esos inconvenientes cobran especial urgencia en los relativos trascendentales, como son la materia y la forma, acerca de lo cual puede verse asimismo lo que hemos dicho arriba, disp. XLIII, sec. última, al final. Consiguientemente, no por evitar estos inconvenientes, sino por la realidad misma —puesto que cada uno se define formal y precisivamente por aquello a lo que está referido—, es verdad que en la definición de un relativo no se pone esencialmente

extremum per modum correlativi. In cognitione autem perfecta rerum prout in se sunt, id non est necessarium quoad relativa non mutua, ut dictum est. Quoad relativa vero mutua est eadem vel maior necessitas, aut quia relationes non distinguuntur actu a parte rei a suis fundamentis, aut si fortasse distinguuntur ex natura rei, sunt ita coniunctae et connexae cum fundamentis simul existentibus et inter se collatis, ut non possit cognosci respectus unius ad aliud quin cognoscatur etiam vicissim respectus alterius ad alterum. His ergo modis intelligendum est correlativum esse simul cognitione cum suo termino vel cum suo correlativo.

34. *Relativa quomodo sint simul definitione.*— Ad tertiam autem partem illius fundamenti, quae erat de simultate definitionis, eodem prorsus modo respondendum est. Nam definitio non est nisi cognitio quaedam, si in mente sit, vel signum cognitionis, et consequenter rei cognitae, si sit in voce; et ideo in tantum possunt relativa esse simul definitione in quantum sunt simul cognitione. Est igitur proportionali modo dicendum unum relativum, formaliter loquendo, non definiri per aliud correlativum, sed per suum terminum, quem essentialiter respicit. Immo Scotus supra existimat hoc esse necessarium ne committatur circulus aut nugatio, si loco nominis positi in definitione ponatur eius definitio, aut ne idem sit prius et posterius seipso, quia quod ponitur in definitione est aliquo modo prius definito. Sed haec non admodum cogunt, si considerentur quae de his definitionibus per additum attigit Aristoteles, VII Metaph., c. 5, et quae ibi notavimus; instanturque facile illa incommoda in relativis transcendentalibus, ut sunt materia et forma, de quo videri etiam possunt supra dicta, disp. XLIII, sect. ult., in fine. Non ergo propter vitanda haec incommoda, sed propter rem ipsam, quia unumquodque definitur formaliter ac praecise per id ad quod habet habitudinem, verum est in definitione unius relativi per se non

el otro extremo, a no ser bajo aquella razón que en él resulta necesaria para ser término de tal relación. Ahora bien, de manera concomitante, así como los relativos son simultáneos en conocimiento, igualmente lo son en definición; y, puesto que nosotros los concebimos y explicamos con mayor facilidad de ese modo, por eso suele decirse en absoluto que un relativo se define por el otro o en orden al otro, y a la inversa. Y en este sentido debe entenderse cuando se dice comúnmente que los correlativos son simultáneos en definición.

Los términos de las relaciones divinas

35. A la última razón que se añadía en la segunda opinión, tomada de las relaciones divinas, que se sirven mutuamente de término, se responde, en primer lugar, que hay disparidad de razón, ya que esas relaciones no tienen otro fundamento que ellas mismas, por ser sustanciales y subsistentes en virtud de sus propias razones, y por eso no es sorprendente que, igual que se fundan en sí mismas (por expresarme de este modo), también cada una sea por sí misma término de su correlativo. Antes bien, en esto se guarda una razón proporcional; pues hemos dicho que el fundamento de una relación constituye la razón terminativa de su correlación; luego, en este sentido, el fundamento de esa paternidad divina es la razón terminativa de la filiación divina; no obstante, así como el fundamento de dicha paternidad no es nada fuera de la paternidad misma, de igual modo la razón terminativa de la filiación no es nada distinto de ella.

36. Añádase que, aunque estas cosas sean verdaderas en la realidad, si es que se piensan como distintas según la razón o según nuestros conceptos imperfectos, de la manera que se hayan concebido las relaciones y los fundamentos como distintos, debe también concebirse que la razón terminativa de una relación no es otra relación en cuanto tal, sino el fundamento de la misma. Así, por ejemplo, si uno distingue conceptualmente las relaciones y los orígenes, y opina con San Buenaventura que las personas quedan constituidas por los orígenes, mientras que las relaciones les advienen y se fundan en ellos, consecuentemente afirmará que el término formal de la paternidad, por ejemplo, es el origen pasivo en el Hijo; por

poni aliud extremum, nisi sub ea ratione quae in illo necessaria est ad terminandam talem relationem. Concomitanter vero, sicut relativa sunt simul cognitione, ita etiam definitione, et quia nos facilius ita illa concipimus et explicamus, ideo simpliciter dici solet unum relativum definiri per aliud [seu ad aliud] [1] et e converso. Atque in hoc sensu accipiendum est cum communiter dicitur correlativa esse simul definitione.

De terminis divinarum relationum

35. Ad ultimam rationem quae in secunda sententia addebatur, sumptam ex relationibus divinis, quae invicem terminantur, respondetur imprimis esse disparem rationem, quia illae relationes non habent fundamentum praeter seipsas, eo quod sint substantiales et subsistentes ex propriis rationibus, et ideo mirum non est quod, sicut seipsis fundantur (ut ita loquar), ita unaquaeque seipsa terminet suum correlativum. Quin potius in hoc servatur proportionalis ratio; diximus enim fundamentum unius relationis esse rationem terminandi correlationem eius; ita ergo fundamentum illius paternitatis divinae est ratio terminandi divinam filiationem; tamen, sicut fundamentum illius paternitatis nihil est praeter paternitatem ipsam, ita ratio terminandi filiationem nihil etiam est praeter ipsam.

36. Adde, quamvis haec vera sint secundum rem, si tamen secundum rationem vel imperfectos conceptus nostros cogitentur haec ut distincta, eo modo quo quis conceperit relationes et fundamenta ut distincta, debere etiam concipere rationem terminandi unam relationem non esse aliam relationem ut sic, sed fundamentum illius. Ut, verbi gratia, si quis ratione distinguat relationes et origines et cum Bonaventura sentiat personas originibus constitui, relationes autem eis advenire et in eis fundari, consequenter dicet formalem terminum paternitatis, verbi gratia, esse

1 Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

el contrario, el término de la filiación es la generación activa en el Padre, puesto que el Padre se refiere a Aquel a quien engendró en cuanto tal, y el Hijo a Aquél por quien fue engendrado. De manera semejante, el que, siguiendo a Cayetano, distinga la paternidad en cuanto concebida o en cuanto ejercida, y en el primer aspecto piense que constituye a la persona, mientras que en el segundo se refiere a ella, y que en ese sentido esta última razón se fundamenta en la primera, necesariamente habrá de afirmar, en consecuencia, que una relación en cuanto ejercida termina en otra en cuanto concebida, y a la inversa. Y, en verdad, ya empleemos esas expresiones, ya utilicemos otras, la relación no tiene razón de término en cuanto se refiere a otra cosa, sino en cuanto en sí es algo que tiene aptitud para que otra cosa se refiera a ella; de este modo, incluso según nuestra manera de concebir, cualquiera que sea la razón por la que en ese caso se distingan el fundamento y la relación, o la persona constituida y la referencia, se distinguen asimismo la razón terminativa y la relación.

37. Esto se ve más claro en la espiración pasiva con respecto a la activa, pues el Padre y el Hijo, además de la espiración activa, poseen sus relaciones propias por las que quedan constituidos en su ser personal, y, así constituidos, son un solo principio espirador del Espíritu Santo; y de esa producción (hablando a nuestro modo) resulta en ellos la relación de espiración activa, a la que, por ese motivo, puede atribuirse con mayor propiedad el poseer un fundamento y una razón de fundamentalidad según la razón, pues ni constituye a la persona ni quizá tiene subsistencia propia. Así se entiende fácilmente en ese caso que la relación de espiración pasiva que existe en el Espíritu Santo tiene por término formal, no la espiración activa, sino al Padre y al Hijo en cuanto son un solo principio espirador, al cual, según nuestra manera de concebir, adviene la relación de espiración activa. Pues la razón propia y formal por la que el Padre y el Hijo son término o pueden ser término de la relación del Espíritu Santo, no es que se refieren al Espíritu Santo, sino que producen al Espíritu Santo y son un solo principio de El, por lo cual les compete concomitantemente el referirse a El. No obstante, si por un posible o por un imposible entendiésemos que en el Padre y el Hijo no resulta

passivam originem in Filio; e contrario vero terminum filiationis esse generationem activam in Patre; respicit enim Pater eum quem genuit ut sic, et Filius eum a quo genitus est. Similiter, qui cum Caietano distinxerit paternitatem ut conceptam vel ut exercitam, et sub priori ratione senserit constituere personam, sub posteriori vero referre illam, et ita hanc posteriorem rationem fundari in priori, dicat necesse est consequenter unam relationem ut exercitam terminari ad aliam ut conceptam, et e converso. Et quidem sive utamur illis vocibus, sive aliis, relatio non habet rationem termini ut aliud respicit, sed ut in se est aliquid quod ab alio aptum est respici; atque ita etiam secundum modum concipiendi nostrum, quacumque ratione distinguatur ibi fundamentum a relatione, vel persona constituta a respectu, distinguitur etiam ratio terminandi a relatione.

37. Quod clarius apparet in spiratione passiva respectu activae, nam Pater et Filius praeter spirationem activam habent proprias relationes quibus in suo esse personali constituuntur, et sic constituti, sunt unum principium spirans Spiritum sanctum; ex qua productione (loquendo more nostro) resultat in eis relatio spirationis activae, cui propterea magis proprie attribui potest quod habeat fundamentum et rationem fundandi secundum rationem, quia neque constituit personam nec fortasse habet propriam subsistentiam. Atque ita ibi facile intelligitur relationem passivae spirationis, quae est in Spiritu sancto, terminari non ad spirationem activam formaliter, sed ad Patrem et Filium ut sunt unum principium spirans, cui nostro modo concipiendi advenit relatio spirationis activae. Quia propria ac formalis ratio ob quam Pater et Filius terminant vel terminare possunt relationem Spiritus sancti non est quia referuntur ad Spiritum sanctum, sed quia producunt Spiritum sanctum et sunt unum principium eius, unde concomitanter habent ut ad ipsum referantur. Si tamen, per possibile vel impossibile, intelligeremus non resultare in Patre et Filio illam relatio-

esa relación, con tal de que produjesen al Espíritu Santo, ello bastaría para que pudiesen ser término de la relación del mismo.

38. Con esto entenderá incidentalmente el teólogo cómo el Hijo se distingue, de hecho, del Espíritu Santo, no de manera primaria por la relación de espiración activa, sino por la filiación mediante la cual queda completamente constituido en su ser personal y, en consecuencia, se distingue de cualquier otra persona. Sin embargo, es verdad que, si el Hijo no produjese al Espíritu Santo, no se distinguiría de El, ya que entonces, sentada esa hipótesis, la filiación no sería fundamento de la espiración activa ni razón terminativa de la procesión pasiva; y, en consecuencia, tampoco tendría con ella una oposición de origen; pero ahora posee verdaderamente todas estas cosas, y por eso hay principio suficiente de distinción; pero dejemos esto a los teólogos.

La oposición relativa

39. Finalmente, por lo dicho en esta sección puede entenderse en qué consiste y de qué clase es la oposición relativa propia, pues arriba hemos remitido este punto al presente lugar. Esta oposición puede entenderse, bien entre la relación y su término, bien entre una relación de un extremo y la otra correspondiente a ésta en el otro extremo, es decir, entre un relativo y su correlativo. La primera oposición es general para todas las relaciones, incluso para las no mutuas, como resulta claro por lo dicho, y por eso conviene formalísimamente a la relación en cuanto tal. Consiste en que el relativo en cuanto tal y el término poseen tal referencia entre sí, y unas características tan distantes, que necesariamente requieren distinción entre sí, ya que es relativo aquello que se refiere a otro, y término es aquello a lo cual se refiere otra cosa, y en este sentido exigen aliedad (por así decirlo) en virtud de sus razones propias.

40. En cambio, la segunda oposición no es, verdadera y realmente, universal para todas las relaciones reales; pues eso no conviene a las relaciones no mutuas, aunque, según nuestro modo de concebir, pudiera imaginarse como si les conviniese, cosa que no importa nada para el caso presente. Pero entre los relativos reales y mutuos, y entre las relaciones mismas, media una oposición relativa, la cual no consiste en que una se refiera a otra como a su término, sino en que una se refiera como a su término a aquello que es fundamento de la otra, e inversamente, o (lo que es igual) porque tienen razones opuestas, ya que una refiere su sujeto a otro, y la otra, por el contrario, refiere ese otro a aquello que era sujeto de la otra. Por ello tienen entre sí tal repugnancia que ambas relaciones no pueden estar simultáneamente en un solo e idéntico sujeto, ya que uno solo e idéntico no puede ser fundamento y término con respecto a una misma cosa. Y aunque este modo de oposición se manifieste más claramente en las relaciones que tienen razones desemejantes, como entre la paternidad y la filiación, no obstante, conviene también, a su manera, a las relaciones recíprocas, pues, si bien son de la misma especie, individualmente pueden ser de algún modo relativamente opuestas, ya que afectan a sus sujetos según referencias opuestas, por la cual son incompatibles en un mismo sujeto. Y, aunque esta oposición sea, en cierta manera, de diversa razón con respecto al término que con respecto a la correlación, sin embargo, puesto que se comportan concomitantemente donde quiera que se encuentran, por eso se les denomina y se les juzga a manera de uno solo. Mas cabe afirmar que la relación se opone al término terminativamente, y a otra relación relativamente. Esta última es una oposición cuasi formal, porque se da entre formas propias en cuanto se excluyen mutuamente de un mismo sujeto; la primera, en cambio, es en sentido propio una repugnancia de relativos, ya que exigen distinción en los extremos, cosa que también dio a entender Santo Tomás, *De Potentia*, q. 7, a. 8, ad 4.

nem, dummodo producerent Spiritum sanctum, id satis esset ut possent terminare relationem eius.

38. Ex quo obiter intelliget theologus quomodo de facto Filius distinguitur ab Spiritu sancto, non primo per relationem spirationis activae, sed per filiationem per quam complete constituitur in esse personali, et consequenter distinguitur a qualibet alia persona. Et nihilominus verum est quod, si Filius non produceret Spiritum sanctum, non distingueretur ab illo, quia tunc, posita illa hypothesi, filiatio non esset fundamentum spirationis activae nec ratio terminandi processionem passivam; et consequenter neque haberet cum illa oppositionem originis; nunc autem vere habet haec omnia, et ideo est sufficiens principium distinctionis; sed haec theologis relinquamus.

De oppositione relativa

39. Tandem, ex his quae in hac sectione diximus, intelligere licet in quo consistat et qualis sit propria oppositio relativa; hoc enim supra in hunc locum remisimus. Potest autem intelligi haec oppositio aut inter relationem et terminum eius, aut inter relationem unam unius extremi et alteram correspondentem illi in alio extremo, seu inter unum relativum et correlativum eius. Prior oppositio est generalis omnibus relationibus etiam non mutuis, ut constat ex dictis, et ideo formalissime convenit relationi ut sic. Consistit autem in hoc quod relativum ut sic et terminus habent inter se talem habitudinem et conditiones ita distantes, ut necessario requirant inter se distinctionem, nam relativum est id quod aliud [1] respicit, terminus autem est id quod respicitur ab alio, atque ita ex propriis rationibus requirunt alietatem (ut sic dicam).

40. At vero posterior oppositio non est universalis omnibus relationibus realibus vere ac secundum rem; nam id [2] relationibus non mutuis non convenit, quamvis modo nostro concipiendi fingi posset ac si conveniret, quod ad praesens nihil refert. Inter relativa autem realia et mutua, ac relationes ipsas, intercedit relativa oppositio, quae non consistit in hoc quod una respiciat aliam ut terminum, sed in hoc quod una respiciat ut terminum id quod est fundamentum alterius, et e converso, seu (quod idem est) quia habent oppositas rationes, nam una refert suum subiectum ad aliud, alia vero, e contrario, refert illud aliud ad id quod erat subiectum alterius. Ex quo talem inter se habent repugnantiam, ut non possint ambae relationes uni et eidem simul inesse, quia non potest unum et idem esse fundamentum et terminus respectu eiusdem. Qui modus oppositionis, licet clarius appareat in relationibus dissimilium rationum, ut inter paternitatem et filiationem, tamen etiam suo modo convenit relationibus aequiparantiae, quia, licet sint eiusdem speciei, possunt in individuo esse aliquo modo oppositae relative, quia afficiunt sua subiecta secundum oppositas habitudines, ex quo repugnantiam habent in eodem subiecto. Quamvis autem haec oppositio aliquo modo sit diversae rationis respectu termini et respectu correlationis, tamen, quia concomitanter se habent ubicumque inveniuntur, ideo per modum unius nominantur et iudicantur. Dici vero potest relatio opponi termino terminative, alteri vero relationi relative. Et haec posterior est quasi formalis oppositio, nam est inter proprias formas quatenus se mutuo excludunt ab eodem subiecto; prior vero proprie est repugnantia relativorum, quia postulant distinctionem extremorum, quod significavit etiam D. Thomas, q. 7 de Potentia, a. 8, ad 4.

[1] Falta, por ejemplo, en la Vivès. (N. de los EE.)
[2] En bastantes ediciones se encuentra *quid.* (N. de los EE.)

SECCION XVII

CÓMO PUEDE CONSTITUIRSE EL PREDICAMENTO "EN ORDEN A ALGO" BAJO UN GÉNERO SUPREMO, A TRAVÉS DE LOS DIVERSOS GÉNEROS SUBALTERNOS Y LAS ESPECIES, HASTA LOS INDIVIDUOS

1. Hemos explicado casi todos los puntos que nos han parecido necesarios para entender la esencia de la relación, sus causas y su efecto formal (ya que no

SECTIO XVII

QUOMODO PRAEDICAMENTUM "AD ALIQUID" SUB UNO GENERE, PER DIVERSA GENERA SUBALTERNA ET SPECIES USQUE AD INDIVIDUA CONSTITUI POSSIT

1. Explicuimus fere omnia quae ad intelligendam essentiam relationis, et causas

tiene otro); a fin de completar esta materia, falta que hagamos unas breves consideraciones acerca de la subordinación, la conveniencia y la distinción de las relaciones, para que así se tenga como a la vista la constitución del predicamento en su totalidad. Ahora bien, en el título de la cuestión se insinúan tres puntos, que otros tratan con toda amplitud y que nosotros vamos a resolver brevísimamente.

Género supremo del predicamento "en orden a algo"

2. Pues bien, la primera dificultad es cómo pueden reducirse a un solo género supremo todos los relativos. El motivo de duda es que la esencia de la relación consiste en que su ser sea "en orden a otro"; luego el relativo no puede abstraerse de tal manera que no le corresponda adecuadamente otra cosa; luego no puede darse un solo género supremo, sino que, como mínimo, debe haber dos que se refieran mutuamente. La consecuencia es manifiesta, pues una sola e idéntica cosa no puede ser aquello que se refiere, ya porque en la misma definición está contenido que debe ser otra, ya también porque una cosa no puede referirse realmente a sí misma, ya finalmente porque, si la esencia del relativo en general consistiese en referirse a sí mismo, esto pertenecería a la razón y esencia de cualquier relación particular, puesto que la esencia de una cosa superior se halla incluida en la inferior. Esta dificultad es común en la presente materia y origina un grave entorpecimiento, sobre todo a quienes piensan que un relativo se refiere formalmente al otro correlativo en cuanto tal; en efecto, según esa opinión, cuando se dice que lo relativo en general es aquello cuyo ser consiste en ser "en orden a otro", necesariamente debe sobreentenderse en la definición que es para otro correlativo; por eso, como una cosa no puede referirse a sí misma con relación real, de la cual hablamos, será preciso que no exista un solo género supremo, sino dos, que se refieran de manera mutua y adecuada y sean distintos en la realidad.

3. *Se da un solo género supremo del predicamento relación.*— No obstante, es cierto que puede darse un solo género supremo de todas las cosas relativas; pues nada importa que se hable de los abstractos más bien que de los concretos, y de uno puede inferirse el otro. En efecto, si se da un concepto generalísimo de

eius, et formalem effectum (non enim habet alium), necessaria visa sunt; superest, ad huius rei complementum, ut de subordinatione, convenientia et distinctione ipsarum pauca dicamus, ut ita totius praedicamenti constitutio quasi prae oculis habeatur. Tria autem puncta in titulo quaestionis insinuantur, quae ab aliis latissime tractantur, et a nobis brevissime expedienda sunt.

De supremo genere praedicamenti "ad aliquid"

2. Prima ergo difficultas est quomodo possint omnia relativa ad unum genus summum reduci. Et ratio dubitandi est quia essentia relationis est ut eius esse sit ad aliud; ergo non potest ita relativum abstrahi, quin ei aliud adaequate correspondeat; ergo non potest dari unum genus summum, sed ut minimum debent esse duo quae se invicem respiciant. Patet consequentia, quia non potest esse unum et idem id quod respicit, tum quia in ipsa definitione continetur quod debet esse aliud, tum etiam quia non potest idem realiter referri ad seipsum; tum denique quia, si essentia relativi in communi esset referri ad se, hoc ipsum esset de ratione et essentia cuiusvis relationis particularis, cum essentia superioris in inferiori includatur. Quae difficultas vulgaris est in hac materia et magnum facessit negotium, iis praesertim qui putant unum relativum formaliter referri ad alterum correlativum ut sic; nam, iuxta hanc sententiam, cum dicitur relativum in communi esse id cuius esse est esse ad aliud, necesse est subintelligi in definitione ad aliud correlativum; unde, cum non possit idem referri ad se relatione reali, de qua agimus, necessarium erit ut non sit unum supremum genus, sed duo quae se invicem et adaequate respiciant sintque in re ipsa distincta.

3. *Unum supremum genus praedicamenti relationis datur.*— Nihilominus tamen certum est posse dari unum supremum genus omnium relativorum; nil enim refert de abstractis potius quam de concretis loqui, et ex uno potest inferri aliud. Nam, si datur gene-

relación real y predicamental en común, también podrá darse uno de lo relativo en general, ya por una razón proporcional, ya asimismo porque a toda forma abstracta puede corresponder lo constituido, es decir, lo concreto adecuado a ella. Y que puede darse un solo género supremo de relaciones, es manifiesto, ya por el mismo modo de hablar acerca de la relación en general, en cuanto tal, puesto que este término es común a todas las relaciones y se distribuye por todas ellas, al predicarse de todas unívocamente e *in quid;* ya también porque la definición de relación en general es única y conviene a todas las relaciones predicamentales; ya finalmente porque, si alguno imagina esos dos géneros supremos de relativos, entre ellos encontrará una conveniencia esencial en la razón de ser "en orden a otro"; luego podrá abstraer de ellos el concepto unívoco y esencial común a ambos, con lo cual también encontrará fácilmente unas diferencias ajenas a la razón de aquél, que no sean relaciones completas; luego.

4. *Cómo resuelven algunos el motivo de duda.*— Pero, a propósito de la dificultad planteada, algunos responden que en la definición del relativo en general, cuando se dice que es "en orden a otro", por ese *otro* se entiende ciertamente el correlativo, y que aquél no puede ser eso mismo que se define, en cuanto tal, por la razón aducida de que una cosa no puede referirse realmente a sí misma. Tampoco es algún otro relativo igualmente común y no contenido dentro del que se define, por la dificultad apuntada acerca de un único género supremo. Dicen, pues, que con ese *otro* se implican cada uno de los correlativos específicos, o los particulares de cada una de las relaciones. Esta es la respuesta de Alberto, V *Metaph.*, tract. III, c. 7, y en el predicamento "en orden a algo", y la de Simplicio y Boecio en ese mismo lugar. Puede exponerse como sigue: aunque la relación en general se defina como ser "en orden a otro", no ejerce, empero, este ser "en orden a otro" sino en determinadas relaciones, y por ello no es necesario que, en cuanto se concibe abstractísimamente, se entienda que ejerce la función de relación en orden a otro correlativo que le es adecuado, pues en cuanto tal se concibe la esencia de la relación como en acto signado, es decir, señalando en qué consiste, más bien que en acto ejercido, esto es, ejerciendo la referencia a algo en toda esa

ralissimus conceptus relationis realis et praedicamentalis in communi, poterit etiam dari relativi in communi, tum ob rationem proportionalem, tum etiam quia omni formae abstractae potest respondere constitutum seu concretum illi adaequatum. Quod vero possit dari unum supremum genus relationum, patet, tum ex ipso modo loquendi de relatione in communi, ut sic, nam hic terminus communis est omnibus relationibus et pro omnibus distribuitur, quia de omnibus univoce dicitur et in quid; tum etiam quia definitio relationis in communi unica est et omnibus relationibus praedicamentalibus convenit. Tum denique quia, si quis fingat duo illa genera suprema relativorum, inter illa inveniet convenientiam essentialem in ratione essendi ad aliud; ergo ab eis abstrahere poterit conceptum univocum et essentialem utrique communem, in quo etiam facile inveniet differentias extra illius rationem, quae non sint completae relationes; ergo.

4. *Ut solvant aliqui rationem dubitandi.*— Ad difficultatem autem positam respondent aliqui, in definitione relativi in communi, cum dicitur esse ad aliud, per illud *aliud* intelligi quidem correlativum, et illud non posse esse ipsummet quod definitur, ut sic, propter rationem factam, quod non potest idem realiter ad se referri. Nec etiam esse aliquod aliud relativum aeque commune et non contentum sub eo quod definitur, propter difficultatem tactam de uno supremo genere. Aiunt ergo per illud *aliud* importari singula correlativa specifica vel particularia singularum relationum. Quae est responsio Alberti, V Metaph., tract. III, c. 7, et in praedic. *ad aliquid,* ibique Simplicii et Boetii. Potestque ita exponi, quia, licet relatio in communi definiatur per esse ad aliud, tamen non exercet hoc esse ad aliud nisi in determinatis relationibus, et ideo non est necesse ut, quatenus abstractissime concipitur, intelligatur exercere munus relationis in ordine ad aliud correlativum sibi adaequatum, quia ut sic potius concipitur essentia relationis quasi in actu signato, seu designando id in quo consistit, quam in actu exercito, id est, exercendo illam habitudinem ad aliquid, in tota illa communitate. Potius

comunidad. Por tanto, debe entenderse más bien que esa razón, así concebida abstractamente, no ejerce su referencia a algo sino en sus inferiores.

5. Pero también esto se entiende de diverso modo en los relativos de reciprocidad y en los de no-reciprocidad, puesto que en los relativos de reciprocidad, al menos en las razones específicas comunes, puede entenderse que un relativo común se refiere a otro igual y opuesto a él, como el padre al hijo, lo mayor a lo menor. La razón consiste en que, como estas relaciones son de razones diversas, no se conciben con un solo concepto específico común, y por eso pueden abstraerse dos conceptos comunes iguales y opuestos y correspondientes entre sí. No ocurre lo mismo con las relaciones de reciprocidad, pues, por tener una razón idéntica, poseen un mismo concepto específico común, y de ahí que a ese concepto no pueda corresponderle otro concepto objetivo común y opuesto correlativamente; por ejemplo, lo semejante no se dice con respecto a otra cosa semejante en general, ni lo igual con respecto a otra cosa igual en general, sino únicamente por razón de los individuos en los que se da uno igual distinto de otro. Acerca de éstos es verdad lo que San Agustín dijo en el lib. *Categor.*, c. 11: *De manera especial y ordinaria, para que esta categoría se conozca más claramente, no es legítimo aplicar la predicación "en orden a algo" más que cuando un singular se refiere a un singular.* Es verdad que San Agustín pone inmediatamente ejemplos, no sólo de los relativos de reciprocidad, sino también de aquellos que tienen nombres y razones diversas; sin embargo, en éstos nada impide que —como he dicho— uno, incluso en general, se entienda referido a otro correlativo común. En este sentido hizo notar esto Escoto, *In I*, dist. 21, y otros.

6. Esta doctrina es probable, y, aunque suponga un fundamento falso, a saber, que un relativo termina formalmente en su correlativo, sin embargo puede ser útil para explicar cómo es posible señalar los correlativos cuando se abstraen por nuestros conceptos y se conciben en general; pues de este modo se dice rectamente, sin duda, que sólo en las relaciones que tienen nombres y razones desemejantes es posible que un relativo común corresponda a otro común; en cambio, en los relativos de reciprocidad o en el relativo en general no es posible, puesto que,

ergo intelligendum est illam rationem sic abstracte conceptam non exercere suam habitudinem ad aliud nisi in suis inferioribus.

5. Quod etiam diverso modo intelligitur in relativis aequiparantiae et disquiparantiae, nam in relativis disquiparantiae, saltem in communibus rationibus specificis, potest intelligi unum relativum commune referri ad aliud sibi aequale et oppositum, ut patrem ad filium, maius ad minus. Et ratio est quia, cum hae relationes sint diversarum rationum, non concipiuntur uno conceptu communi specifico, et ideo possunt abstrahi duo conceptus communes aequales et sibi oppositi ac correspondentes. Quod secus est in relationibus aequiparantiae; nam, cum sint eiusdem rationis, habent eumdem communem conceptum specierum, et ideo non potest tali conceptui respondere alius conceptus obiectivus communis et oppositus correlative, ut simile non dicitur ad aliud simile in communi, nec aequale ad aliud aequale in communi, sed solum ratione individuorum in quibus datur unum aequale distinctum ab alio. Et de his verum habet quod dixit Augustinus in lib. Categoriar., c. 11, *specialiter ac regulariter, ut haec categoria manifestius dignoscatur, non recte dici ad aliquid nisi cum singulare ad singulare refertur.* Verum est statim ponere Augustinum exempla non solum in relativis aequiparantiae, sed etiam in eis quae diversorum sunt nominum et rationum; tamen in his nihil impedit, ut dixi, quominus unum etiam in communi ad aliud commune correlativum referri intelligatur. Et in hunc modum hoc notavit Scotus, In I, dist. 21, et alii.

6. Haec doctrina probabilis est et, licet supponat unum fundamentum falsum, nimirum, unum relativum terminari formaliter ad suum correlativum, nihilominus potest esse utilis ad explicandum quomodo possint correlativa assignari, quando nostris conceptibus abstrahuntur et in communi concipiuntur; sic enim recte sine dubio dicitur non nisi in relationibus dissimilium nominum et rationum posse unum relativum commune alteri communi respondere; in relativis autem aequiparantiae aut in relativo in communi non posse, quia, cum haec abstrahantur vel a rela-

al abstraerse éstos de los relativos que tienen una razón idéntica, o de todos los relativos en absoluto, ambos relativos se conciben juntamente a manera de uno solo según aquello en lo que convienen, y por eso a un relativo común de esta clase no puede corresponderle otro igual. Por eso, también a propósito de un relativo de esta clase, concebido en general, se dice legítimamente que no pertenece a su esencia el que, estando así concebido, responda inmediatamente a él un correlativo igual, sino que basta con que, cuando se contrae a sus inferiores, en ellos se encuentre esta reciprocidad de relativos. Más aún: hablando del relativo en general, añado que no pertenece a su esencia ni siquiera el ejercer mediatamente y en sus inferiores la indicada reciprocidad relativa, puesto que la razón común de relación predicamental en cuanto tal no exige que a ella, al menos en cuanto contraída a sus inferiores, le corresponda otra relación en el otro extremo; porque, si esto perteneciese a la esencia de la relación en general, debería convenir a todas las relaciones específicas; pero esto es falso, ya que no conviene a las relaciones no mutuas. Y no importa el que a ellas pueda corresponder una relación de razón en el otro extremo, porque esto no pertenece a la esencia de la relación real, ya que es meramente extrínseco a causa de nuestra imperfección.

7. *Lo relativo en general no se refiere a otro como a su correlativo.*— De ahí infiero, además, que, cuando lo relativo en general se define como "ser en orden a otro", por ese *otro* no puede entenderse el correlativo, ya que mediante la definición se expone algo esencial al relativo en cuanto tal; pero al relativo no le es esencial que le corresponda el correlativo, ni concebido inmediatamente y en general, ni en todos sus particulares, como se ha demostrado. Esto se confirma también porque, si ese *otro* es el correlativo mismo, pregunto si es un correlativo real o de razón, o bien uno u otro indistintamente, es decir, según la exigencia de las relaciones inferiores. Pero no puede afirmarse ninguna de estas cosas. Porque los dos primeros miembros se excluyen con facilidad, pues ninguno de ellos puede ser universal para todas las relaciones, como consta suficientemente por lo dicho. Tampoco es verosímil el tercero, ya porque de lo contrario ese *otro* se tomaría en sentido muy equívoco, puesto que el relativo de razón es relativo de manera casi equí-

tivis eiusdem rationis, vel simpliciter ab omnibus relativis, unite concipitur utrumque relativum per modum unius secundum id in quo conveniunt, et ideo non potest huiusmodi relativo communi aliud aequale correspondere. Et ideo etiam de huiusmodi relativo in communi concepto recte dicitur non esse de essentia eius ut immediate illi sic concepto respondeat aequale correlativum, sed satis esse ut, dum contrahitur ad inferiora, in eis inveniatur haec relativorum reciprocatio. Immo addo, loquendo de relativo in communi, non esse de essentia eius ut etiam mediate et in inferioribus exerceat dictam reciprocationem relativam, quia communis ratio relationis praedicamentalis ut sic non postulat ut ei saltem ut contractae ad inferiora respondeat altera relatio in alio extremo; nam si hoc esset de essentia relationis in communi, omnibus relationibus specificis deberet convenire; at hoc falsum est, nam relationibus non mutuis minime convenit. Nec refert quod eis possit respondere relatio rationis in alio extremo, quia hoc non spectat ad essentiam relationis realis, cum sit mere extrinsecum ex imperfectione nostra.

7. *Relativum in communi non est ad aliud tamquam ad correlativum.*— Atque hinc ulterius colligo, cum relativum in communi definitur esse ad aliud, illud *aliud* non posse accipi pro correlativo, quia per illam definitionem traditur aliquid essentiale relativo ut sic; non est autem essentiale relativo ut ei respondeat correlativum, neque immediate et in communi concepto, neque in suis particularibus omnibus, ut ostensum est. Quod praeterea confirmatur quia, si illud *aliud* est ipsum correlativum, quaero an sit correlativum reale aut rationis, vel alterutrum indifferenter, seu iuxta exigentiam inferiorum relationum; nihil autem horum dici potest. Nam duo prima membra facile excluduntur, quia neutrum eorum potest esse universale omnibus relationibus, ut satis constat ex dictis. Tertium etiam non est verisimile, tum quia alias illud *aliud* valde aequivoce sumeretur, cum relativum rationis fere aequivoce relativum sit; tum

voca; ya también porque —según he dicho— la correspondencia de la relación de razón no procede de las naturalezas de las cosas, no pudiendo, en consecuencia, pertenecer a la esencia de la relación.

8. Así, pues, afirmo que ese *otro,* en la definición expuesta, significa el término de la relación en cuanto tal, término que no expresa el correlativo en cuanto correlativo, sino el otro extremo en cuanto posee en sí mismo razón suficiente para ser término, razón que casi siempre es absoluta, y, si en algún caso es una relación, no lo es, empero, en cuanto ejerce la función de una relación opuesta a otra relación, sino en cuanto posee en sí misma alguna unidad o razón común semejante a las cosas absolutas.

9. *Lo relativo en general tiene un término en general que le es correspondiente.*— De ahí concluyo, además, que la relación en general puede concebirse como teniendo otra cosa a la que diga referencia, no sólo en sus inferiores, sino también en cuanto concebida con ese concepto comunísimo, ya que a la relación en general le corresponde asimismo un término en general. Y de ahí no se sigue que existan dos géneros supremos, porque el término en general no es ningún relativo en cuanto tal, y por eso no constituye ningún género en el predicamento "en orden a algo".

10. *Por qué la razón común de término no constituye un predicamento propio.*— Se dirá: entonces, constituirá al menos algún género común de otro predicamento, cosa que es enteramente falsa, ya que esa razón de término se halla difundida por todos los predicamentos, e incluso fuera de predicamento, puesto que conviene a Dios mismo. Se responde negando la consecuencia, porque la razón de término no es en las cosas ninguna razón o propiedad real que se distinga de ellas de alguna manera, o que advenga a ellas, sino que es la misma entidad de cada cosa en cuanto tiene aptitud para ser término de la relación de otra. Esa razón es cuasi trascendental, y quizá no sea unívoca, sobre todo cuando conviene a Dios y a la criatura. Por ello, desde ese punto de vista no se coloca propiamente en ningún predicamento, sino que puede reducirse al predicamento de la relación como algo añadido, igual que se pone en su definición. Cabe explicar esto por semejanza; pues, así como conviene a la relación en general el tener un término,

etiam quia (ut dicebam) correspondentia relationis rationis non est ex naturis rerum, et ideo non potest ad essentiam relationis pertinere.

8. Dico igitur illud *aliud* in dicta definitione dicere terminum relationis ut sic, qui non dicit correlativum ut tale est, sed aliud extremum, prout in se habet sufficientem rationem terminandi, quae ratio fere semper est absoluta; et, si interdum est aliqua relatio, non tamen ut exercet munus relationis oppositae alteri relationi, sed prout in se habet aliquam unitatem, vel similem rationem communem rebus absolutis.

9. *Relativum in communi habet terminum in communi sibi respondentem.*— Unde infero ulterius relationem in communi posse concipi ut habentem aliud ad quod dicat habitudinem, non solum in suis inferioribus, sed etiam ut conceptam illo communissimo conceptu, nam relationi in communi correspondet etiam terminus in communi. Neque inde sequitur dari duo genera suprema, quia terminus in communi non est aliquod relativum ut sic, et ideo non constituit, in praedicamento *ad aliquid,* aliquod genus.

10. *Ratio communis termini cur proprium non constituat praedicamentum.*— Dices: ergo saltem constituet commune aliquod genus alterius praedicamenti, quod est plane falsum, quia illa ratio termini vagatur per omnia praedicamenta, immo et extra praedicamentum, quia ipsi Deo convenit. Respondetur negando consequentiam, quia ratio termini non est in rebus aliqua ratio vel proprietas realis aliquo modo distincta ab ipsis vel accidens ipsis, sed est ipsamet entitas uniuscuiusque rei, quatenus apta est ad terminandam relationem alterius. Quae ratio est quasi transcendentalis, et forte non est univoca, praesertim cum in Deum et creaturam conveniat. Unde sub ea ratione in nullo praedicamento per se ponitur, sed reduci potest ad praedicamentum relativorum tamquam quoddam additum, sicut ponitur in definitione eorum. Potestque hoc a simili declarari, quia, sicut convenit relationi in communi habere terminum, ita et habere funda-

lo mismo le conviene el tener un fundamento; y no parece haber duda de que esta razón de fundamento de las relaciones pueda de alguna manera concebirse en general como adecuadamente correspondiente a la relación, incluso concebida en general, puesto que en la naturaleza propia de la relación predicamental en cuanto tal va implicado el suponer un fundamento, y en ese fundamento alguna razón por la cual surja o resulte. Mas no es preciso que esta razón común de fundamento sea un género, sino que es una razón cuasi trascendental que se encuentra dispersa por todos los predicamentos. De ahí que Aristóteles atribuya a la cantidad, a manera de propiedad suya, el ser fundamento suficiente de la igualdad o de la desigualdad, y a la cualidad el ser fundamento de la semejanza o de la desemejanza (pues en este sentido hemos explicado allí estas propiedades). Esta razón de fundamento en cuanto tal no es en ellas una razón respectiva, ni es tampoco una razón absoluta distinta de ellas, sino la misma entidad de cada una en cuanto posee esencialmente tal aptitud, y por eso se reduce —a manera de propiedad— al predicamento de cada forma, e indirectamente podría reducirse, en ese aspecto, al predicamento de la relación como fundamento de la misma; así, pues, considero que debe juzgarse de este modo acerca del término de la relación. Y esto es suficiente a propósito del primer punto.

Cómo desciende a sus inferiores el género supremo de los relativos

11. El segundo punto de esta sección es cómo desciende o se divide este género supremo de la relación, a través de los diferentes géneros, hasta las últimas especies, cuestión que ya se ha declarado en gran parte en lo que precede, donde hemos indicado y explicado las diferentes divisiones de las relaciones. La primera y principal de ellas fue la trimembre por los diferentes fundamentos genéricamente diversos, que suelen enunciarse con los nombres de unidad, acción y medida. Con ello se entiende fácilmente que, dentro de cada uno de estos miembros, es posible seguir avanzando; por ejemplo, en el primero, por los diferentes modos de unidades, y, como dentro de la unidad se sobreentiende la multitud, primero habrá que distinguir las relaciones de unidad de las relaciones de multitud o diversidad,

mentum; nec videtur dubium quin haec ratio fundamenti relationum possit aliquo modo in communi concipi tamquam adaequate respondens relationi etiam in communi conceptae, quia in propria natura relationis praedicamentalis ut sic includitur quod supponat fundamentum, et in eo rationem aliquam ob quam consurgat seu resultet. Non est autem necesse ut haec communis ratio fundamenti sit aliquod genus, sed est ratio quasi transcendentalis, quae vagatur per omnia praedicamenta. Unde Aristoteles quantitati attribuit per modum proprietatis quod sit sufficiens fundamentum aequalitatis vel inaequalitatis, qualitati vero, quod sit fundamentum similitudinis vel dissimilitudinis (ita enim has proprietates ibi declaravimus). Quae ratio fundamenti ut sic non est in eis aliqua ratio respectiva, neque etiam est aliqua ratio absoluta distincta ab ipsis, sed est ipsamet entitas uniuscuiusque, quatenus per se habet talem aptitudinem, et ideo ad praedicamentum uniuscuiusque formae reducitur per modum proprietatis, et indirecte posset reduci sub ea ratione ad praedicamentum relationis tamquam fundamentum eius; ita ergo de relationis termino existimandum censeo. Atque haec sint satis de primo puncto.

Quomodo supremum genus relativorum ad inferiora descendat

11. Secundus punctus huius sectionis est quomodo hoc summum genus relationis per varia genera usque ad infimas species descendat seu dividatur. Quae res magna ex parte declarata est in superioribus, in quibus varias divisiones relationis attigimus et explicavimus. Quarum prima ac praecipua fuit trimembris, per varia fundamenta genere diversa, quae sub his nominibus unitatis, actionis et mensurae recenseri solent. Ex quo facile intelligitur sub quolibet horum membrorum ulterius procedi posse, verbi gratia, in primo per varios modos unitatum, et quia sub unitate multitudo subintelligitur, primo dividendae erunt relationes unitatis a rela-

y después, según los diferentes modos de unidad o de multitud real, se dividirán asimismo las relaciones dentro de cada género. Lo mismo hay que decir, en sentido proporcional, acerca de la acción, y, consecuentemente, también a propósito de la pasión y de la potencia activa y la pasiva, o también, más ampliamente, de la causa y el efecto, si con dicho término se abarcan todas estas cosas. Por último, igual sucede con la razón de medida, porque también en ese género cambian las relaciones según las diversas proporciones entre las medidas y las cosas medibles.

12. *De qué clase es la división de la relación en mutua y no mutua.*— De esta división se originan otras, que también se han indicado anteriormente, a saber, la división de la relación en mutua y no mutua, que se ha explicado con bastante amplitud. Empero, por lo dicho resulta claro que ésta no es una subdivisión de algún miembro de la división anterior, sino que más bien es otra división adecuada de la relación en general, que abarca dentro de un miembro, concretamente dentro de la relación no mutua, el tercer miembro de la primera división y algunas otras relaciones contenidas en los miembros anteriores, y que dentro del otro miembro incluye prácticamente los dos primeros géneros de la división anterior. Ahora bien, estas dos divisiones podrían subordinarse de tal suerte que primero se divida la relación en aquella que es no mutua en virtud de su fundamento formal y aquella a la que, en virtud de su fundamento o por su género, no le compete esto, subdividiendo nuevamente ésta en la relación que se fundamenta en la acción o en la unidad, y procediendo así hasta llegar, en esos dos géneros, a las relaciones entre Dios y las criaturas, a las cuales les compete el ser no mutuas no tanto por la razón formal de fundamento o razón de fundamentalidad cuanto por la peculiar naturaleza y características de Dios; y de esta manera será fácil constituir este predicamento mediante divisiones subordinadas.

13. *Se explica una afirmación del Damasceno.*— Pues es digno de tenerse en cuenta que el Damasceno, si bien expone otras muchas divisiones de las relaciones en su *Dialectica*, c. 50, omitió ésta, e incluso da a entender que esta división no se armoniza bien con la naturaleza de los relativos, *puesto que la referencia mutua* —dice— *es la que origina las cosas que son "en orden a algo"*. Sin em-

tionibus multitudinis seu diversitatis, et postea, iuxta varios modos unitatis aut multitudinis realis, dividentur etiam sub utroque genere relationes. Idemque proportionaliter dicendum est de actione, et consequenter etiam de passione, et de potentia activa et passiva, vel latius etiam de causa et effectu, si haec omnia sub illa voce comprehenduntur. Ac denique idem est de ratione mensurae, nam etiam in eo genere variantur relationes, iuxta diversas proportiones mensurarum et mensurabilium.

12. *Divisio relationis in mutuam et non mutuam, qualis.*— Ex hac autem divisione insurgunt aliae, quae in superioribus etiam tactae sunt, nimirum, divisio relationis in mutuam et non mutuam, quae satis late declarata est. Ex dictis tamen constat hanc non esse subdivisionem alicuius membri praecedentis divisionis, sed potius esse aliam adaequatam divisionem relationis in communi, complectentem sub uno membro, scilicet, sub relatione non mutua, tertium membrum prioris divisionis et nonnullas alias relationes contentas sub prioribus membris, sub altero autem membro comprehendentem fere prima duo genera praecedentis divisionis. Possent autem hae duae divisiones ita subordinari ut prius dividatur relatio in eam quae ex vi fundamenti formalis est non mutua et eam quae ex vi fundamenti seu ex genere suo id non habet, et haec rursus subdividatur in relationem fundatam in actione vel unitate, et sic procedatur, donec in illis duobus generibus perveniatur ad relationes inter Deum et creaturam, quae non tam ex formali ratione fundamenti seu rationis fundandi quam ex peculiari natura et conditione Dei habent quod sint non mutuae, et ita facile erit per subordinatas divisiones huiusmodi praedicamentum constituere.

13. *D. Damasceni dictum explicatur.*— Illud enim animadversione dignum est, Divum Damascenum, in sua Dialectica, c. 50, cum alias plures relationum divisiones ponat, hanc praetermisisse, immo significare non recte consentire hanc divisionem cum relativorum natura, *siquidem* (ait) *mutua habitudo ea quae ad aliquid sunt efficit.* Verumtamen, haec verba vel non sunt intelligenda de singulis relativis, sed de complexu utriusque; ille enim vere consistit in mutua habitudine; non est autem necesse ut talis reciprocatio saltem realis in omnibus relativis interveniat; vel, si illa verba applicentur ad singula relativa, mutua habitudo intelligenda est cum proportione, quia ex parte relationis necesse est ut ad aliud tendat, ex parte vero termini, ut sit id ad quod aliud tendit. Quod vero Damascenus illam divisionem praetermiserit mirum non est, quia non omnia dixit quae de relationibus dici possunt, et fortasse causa fuit quia, nostro modo concipiendi, omnes apprehenduntur ut mutuae.

14. *Divisio relationis in eiusdem vel diversae appellationis.*— Altera divisio supra tacta est in relationem eiusdem vel diversae appellationis, seu aequiparantiae vel disquiparantiae, et hanc late tractat Damasc., dicto c. 50, quam subdividit in relationem praecellentiae, ut esse dominum, esse maius, esse causam; et relationem inferioritatis, ut esse servum, effectum, aut minus, etc., quae subdivisiones ad relationes disquiparantiae pertinent, nam in relationibus aequiparantiae, cum sint eiusdem rationis, non potest esse illa diversitas. Et fortasse inter res creatas nunquam reperitur relatio disquiparantiae absque illa diversitate; tamen, inter personas divinas invenitur sine praecellentia vel inaequalitate, nisi quis velit cum Patribus Graecis ipsum ordinem originis dignitatem appellare; de quo alias. Haec autem divisio, in rigore et proprietate sumpta, non est divisio relationis in communi, sed mutuae; nam non mutua, cum non sit reciproca, non est eiusdem nec diversae rationis in utroque extremo. Nisi quis velit sermonem extendere ad eam denominationem correlativam quae ex relatione rationis sumitur; sic enim omnia correlativa erunt eiusdem vel diversae denominationis. Denique haec divisio, ut ex dictis constare potest, non datur per id quod per se ac formaliter pertinet ad rationem relationis, quia, ut diximus, una relatio formaliter non terminat alteram; unde neque dat

bargo, estas palabras, o bien no han de entenderse acerca de cada una de las cosas relativas, sino del conjunto de ambas, ya que ese conjunto consiste verdaderamente en la referencia mutua, y no es preciso que tal reciprocidad, al menos la real, se dé en todos los relativos; o bien, si dichas palabras se aplican a cada uno de los relativos, la referencia mutua ha de entenderse de manera proporcional, ya que por parte de la relación es preciso que tienda a otra cosa, y por parte del término es necesario que sea aquello a lo que otra cosa tiende. Y no es de extrañar que el Damasceno silenciase esa división, pues no dijo todo lo que es posible decir acerca de las relaciones, y quizá consistiese el motivo en que, según nuestro modo de concebir, todas se aprehenden como mutuas.

14. *División de la relación en relación de denominación idéntica o de diversa.*— La otra división apuntada arriba es en relación de apelación idéntica o de diversa, es decir, recíproca o no recíproca; la trata por extenso el Damasceno, en el citado c. 50, y la subdivide en relación de prevalencia, como ser señor, ser mayor, ser causa, y relación de inferioridad, como ser siervo, ser efecto, ser menor, etc., subdivisiones que pertenecen a las relaciones no-recíprocas, porque en las recíprocas, al ser de razón idéntica, no puede darse tal diversidad. Y es posible que entre las cosas creadas no se encuentre nunca una relación no recíproca sin esa diversidad; sin embargo, entre las personas divinas se encuentran sin la prevalencia o desigualdad, a no ser que alguien, siguiendo a los Padres griegos, quiera llamar dignidad al mismo orden de originación, punto del que nos ocupamos en otro lugar. Ahora bien, esta división, tomada en sentido riguroso y propio, no es una división de la relación en general, sino de la mutua, porque la no mutua, por no ser recíproca, no tiene una razón ni idéntica ni diversa en uno y otro extremo, excepto en el caso de que alguno quiera extender la expresión a la denominación correlativa que se toma de la relación de razón, pues de esta manera todos los correlativos serán de idéntica o de diversa denominación. Por último, esta división, como puede resultar claro por lo dicho, no se da por aquello que pertenece esencial y formalmente a la razón de relación, pues, según dijimos, una relación no es término formal de otra, por lo que tampoco le confiere la especie o la diversidad

esencial; mas, cuando a una relación corresponde otra de idéntica o diversa razón, es indicio de diversidad en el fundamento y en el término formal, y, por ello, en lo que respecta a la constitución de este predicamento, esta división debe reducirse a las anteriores.

De dónde debe tomarse la diferencia esencial y específica de las relaciones

15. Sin embargo, acerca de este segundo punto podía quedar pendiente un problema, a saber, de dónde haya de tomarse la distinción específica y esencial de las relaciones hasta las especies últimas, a ver si es del fundamento o del término. Pues algunos hacen tal distribución entre estas dos funciones, que afirman que la relación recibe del fundamento la entidad, y del término la especie o esencia y la distinción esencial. En cambio, otros atribuyen ambos oficios a ambas cosas, a cada una en su género. Esto no me desagrada, aunque pienso que los dos modos de expresarse, rectamente explicados, contienen la verdad. Así, pues, las relaciones se constituyen formal e intrínsecamente en sus especies propias por sus propias diferencias y se distinguen esencialmente por ellas, ya que esto es común a todas las cosas. Sin embargo, como la relación tiene toda su esencia en orden al término, por eso recibe de él, como de su última forma extrínseca, su especificación, y de ahí que se distinga y se defina por él, según queda dicho arriba, en la sec. 8. Mas, como para la relación también se requiere esencial e intrínsecamente el fundamento formal, puede decirse asimismo que concurre a la esencia de la relación, aproximadamente a manera de causa material extrínseca. En este sentido, Santo Tomás atribuye esto unas veces al fundamento y otras al término, como resulta manifiesto por III, q. 35, a. 5, y I, q. 32, a. 2, donde atribuye esto de manera absoluta al término, por ser éste como lo último y lo más formal con respecto a la relación. Léase Soncinas, V *Metaph.*, q. 32, y lo que se ha dicho antes, sec. 8, n. 9, y sec. 10, n. 14.

illi speciem aut essentialem diversitatem; quando autem uni relationi altera respondet eiusdem vel diversae rationis, est indicium diversitatis fundamenti ac termini formalis, et ita, quod attinet ad constitutionem huius praedicamenti, haec divisio ad praecedentes revocanda est.

Differentia essentialis et specifica relationum unde sumenda

15. Una tamen poterat superesse quaestio circa hunc secundum punctum, videlicet, unde sit sumenda distinctio specifica et essentialis relationum usque ad ultimas species, an, scilicet, ex fundamento vel ex termino. Aliqui enim ita distribuunt inter haec duo munera, ut dicant a fundamento habere relationem entitatem, a termino autem speciem seu essentiam et distinctionem essentialem. Alii vero utrumque munus utrique attribuunt, unicuique in suo genere. Quod mihi non displicet; existimo tamen utrumque dicendi modum recte explicatum continere veritatem. Itaque formaliter et intrinsece relationes constituuntur suis propriis differentiis in propriis speciebus, et per eas essentialiter distinguuntur, hoc enim commune est omnibus rebus. Tamen, quia totam suam essentiam habet relatio in ordine ad terminum, ideo ab illo quasi ab ultima forma extrinseca sumit suam specificationem, et ideo per illum distinguitur et definitur, ut supra dictum est, sect. 8. Quia vero etiam fundamentum formale est per se et intrincese requisitum ad relationem, potest dici etiam concurrere ad essentiam relationis, quasi per modum causae materialis extrinsecae. Et ita D. Thomas interdum hoc tribuit fundamento, interdum termino, ut patet ex III, q. 35, a. 5, et I, q. 32, a. 2, ubi simpliciter id tribuit termino quia ille est quasi ultimum et magis formale respectu relationis. Vide Soncin., V Metaph., q. 32, et supra, dicta sectione 8, n. 9, et sect. 10, n. 14.

Si en un mismo sujeto se dan simultáneamente varias relaciones que sólo tienen diversidad numérica

16. Acerca del tercer punto se presentaba aquí la cuestión de la individuación de las relaciones; pues es cierto que, así como en los restantes predicamentos, la constitución de la línea predicamental desciende desde el género supremo hasta los individuos, lo mismo sucede en éste; pero se discute si, del mismo modo que el término concurre a su manera a la constitución y especificación esencial de las relaciones, concurre también a la individuación. De ello depende también la solución de la conocida cuestión de si un mismo sujeto, bajo una razón específica idéntica, se refiere a varios términos con una relación numéricamente idéntica o con relaciones diversas. La cuestión la he tratado de manera suficiente, según creo (porque no tiene gran importancia), más atrás, en la disp. V, sec. 8, donde me he ocupado en general de la individuación de los accidentes y del problema de si pueden existir varios numéricamente en un mismo sujeto.

17. De acuerdo con los principios allí establecidos, puede concederse sin dificultad alguna que varias relaciones que sólo difieren en número, y que se refieren a diversos términos, existen simultáneamente en un mismo sujeto, como, por ejemplo, dos paternidades en un mismo hombre con respecto a dos hijos. Porque el efecto formal de una no es enteramente semejante al efecto formal de la otra, según expliqué en el lugar citado. Además, porque, puesto un término, resulta alguna relación que depende por completo de él; y, añadido otro término, se añade un nuevo respecto que permanecerá aunque se destruya el otro término. Asimismo, porque cada término es término total de alguna relación, ya que sólo surge una relación cuando se pone aquél. Fácilmente pueden multiplicarse otros argumentos semejantes, a causa de los cuales aceptan esta opinión Escoto y otros, a los que cité en aquel lugar. Y en ella no se presenta ninguna dificultad de importancia, excepto la general de que los accidentes se individúan por el sujeto, de la que se ha tratado con suficiente amplitud en el lugar indicado.

18. *Qué debe afirmarse consecuentemente acerca de esta cuestión, si la relación se distingue del fundamento en la realidad.*— Mas, como en esta cuestión la

Sintne plures relationes solo numero diversae simul in eodem subiecto

16. Circa tertium punctum occurrebat hoc loco quaestio de individuatione relationum; certum est enim quod, sicut in caeteris praedicamentis constitutio lineae praedicamentalis descendit a supremo genere usque ad individua, ita etiam in hoc; controversum autem est an, sicut ad essentialem constitutionem et specificationem relationum concurrit suo modo terminus, ita etiam ad individuationem. Ex quo pendet etiam decisio illius vulgaris quaestionis, an idem subiectum sub eadem ratione specifica referatur ad plures terminos eadem numero relatione, vel diversis. Quaestionem sufficienter, ut existimo (est enim res non magni momenti) attigi supra, disp. V, sect. 8, ubi de individuatione accidentium, et an possint esse plura numero in eodem subiecto, generatim tractavi.

17. Et iuxta principia ibi posita, sine ulla difficultate concedi potest plures relationes solo numero differentes, respicientes diversos terminos, esse simul in eodem subiecto, ut, verbi gratia, duas paternitates in eodem homine respectu duorum filiorum. Quia effectus formalis unius non est omnino similis effectui formali alterius, ut citato loco declaravi. Item, quia, posito uno termino, resultat aliqua relatio quae omnino pendet ab illo; addito vero alio termino, additur novus respectus, qui manebit etiamsi alter terminus destruatur. Item, quia unusquisque terminus est totalis terminus alicuius relationis, quandoquidem illo solo posito consurgit aliqua relatio. Et similes rationes possunt facile multiplicari, propter quas Scotus, et alii quos ibi citavi, hanc opinionem amplectuntur. Neque in ea est difficultas alicuius momenti, praeter eam generalem quod accidentia individuantur ex subiecto, de qua citato loco satis fuse dictum est.

18. *Quid consequenter dicendum hac super re, si relatio est distincta in re a fundamento.*— Quoniam vero in hac re potest

discrepancia puede afectar en gran parte al modo de expresarse, hay que advertir que debe procederse de manera distinta, según que mantengamos que la relación es una realidad o un modo real distinto *ex natura rei* del fundamento, o que sólo se distingue por la razón. En efecto, siguiendo la primera opinión no puede negarse consecuentemente que, al multiplicarse los términos, aumenten realmente las relaciones, y que, al añadir un nuevo término, se añada algo real al relativo que existía antes. Así, cuando el padre engendra al segundo hijo, adquiere algo relativo que antes no tenía y que se distingue de él lo mismo que se distinguía la paternidad que tenía anteriormente, pues esto es lo que, hablando de manera consecuente, demuestran los argumentos aducidos. También porque se da una razón por completo idéntica, ya que, si Pedro, cuando engendró a su primer hijo, necesitó de una nueva realidad o de un nuevo modo real distinto para referirse realmente a él, ¿por qué no lo va a necesitar también cuando comienza de nuevo a referirse al segundo? Porque no cabe decir que la primera entidad o modo es suficiente, ya que no es posible que el efecto formal aumente si no aumenta realmente la forma, ya también porque la primera relación refería adecuadamente al primer hijo y depende de él en el ser, en la definición y en el conocimiento, puesto que esta relación no se conoce como ésta concreta numéricamente sino en cuanto refiere a este término numéricamente concreto, según explicó abiertamente Aristóteles, en los *Predicamentos*, capítulo sobre el "para algo".

19. Ahora bien, una vez admitido que se produce una adición real en el relativo cuando se añade un nuevo término, quizá se trate sólo de una cuestión terminológica, a ver si eso que se ha añadido es una relación distinta o compone una sola con la preexistente, igual que el segundo grado compone un solo calor con el primero; pues algunos explican así la unidad de esta relación, para no dar la impresión de que multiplican las relaciones hasta el infinito, y para defender con valor universal el axioma de que en un sujeto sólo puede haber un accidente de una sola especie. Sin embargo, los que se expresan de esta manera no pueden explicar suficientemente esa unidad, a no ser sólo denominativamente, por razón de un único sujeto o supuesto. Porque, si se expresan de modo consecuente, es preciso que afirmen que la distinción entre la paternidad con respecto al primer

magna ex parte dissensio esse in modo loquendi, advertendum est aliter procedendum esse si teneamus relationem esse rem vel modum realem ex natura rei distinctum a fundamento, aliter vero si solum ratione distinguitur. Nam, iuxta priorem sententiam, non potest consequenter negari quin, multiplicatis terminis, realiter augeantur respectus, et quin, addito novo termino, aliquid reale addatur praeexistenti relativo. Ut, cum pater generat secundum filium, aliquid respectivum acquirit quod antea non habebat, aeque distinctum ab ipso ac erat paternitas quam antea habebat, quia hoc convincunt, consequenter loquendo, rationes factae. Et quia est omnino eadem ratio, nam si Petrus, cum genuit primum filium, indiguit nova re aut novo modo reali distincto ut ad illum realiter referretur, cur non etiam quando de novo incipit referri ad secundum? Neque enim dici potest priorem entitatem aut modum sufficere, tum quia non potest effectus formalis crescere nisi realiter crescat forma, tum etiam quia prior relatio adaequate referebat ad primum filium, et ab illo pendet in esse, et in definitione et cognitione; non enim cognoscitur haec relatio ut haec numero, nisi ut referens ad hunc numero terminum, ut aperte Aristoteles declaravit in Praedicam., c. de *ad aliquid.*

19. Iam vero, si semel admittatur fieri additionem realem in relativo facta additione novi termini, fortasse est solum de nomine quaestio, an illud additum sit distincta relatio vel componat unam cum praeexistente, sicut secundus gradus cum primo componit unum calorem; ita enim aliqui explicant unitatem huius relationis, ne videantur in infinitum relationem multiplicare, et ut universe defendant illud axioma, in uno subiecto tantum esse unum accidens unius speciei. Verumtamen, qui sic loquuntur non possunt satis illam unitatem explicare nisi tantum denominative, ratione unius subiecti seu suppositi. Nam, si consequenter loquantur, necesse est ut dicant tantam esse distinctionem inter paternitatem ad primum filium, et id quod additur patri, genito se-

hijo y lo que se añade al padre una vez engendrado el segundo, es tan grande como la que hay entre la paternidad misma y su fundamento; por tanto, si estas cosas se distinguen real o modalmente, también aquéllas. Se prueba, porque la relación de paternidad para con el primer hijo se compara con aquello que se añade con respecto al segundo hijo de tal suerte que esa paternidad puede existir sin esta adición, y, de manera inversa, esta adición puede permanecer y constituir al padre sin aquella primera paternidad; luego, si la paternidad es un modo real distinto, por ser separable del fundamento, también estos dos modos serán actualmente distintos *ex natura rei* entre sí, ya que uno es separable del otro, y al contrario. De manera semejante, si la paternidad es una entidad propia realmente distinta del fundamento, también esas dos relaciones serán realmente distintas entre sí, como Escoto enseña de modo acertado y consecuente, ya que son separables mutua y recíprocamente. Pero más atrás, en la disp. VII, se ha demostrado que siempre que dos cosas se distinguen en la realidad de tal manera que pueden permanecer sucesivamente tanto una sin la otra como ésta sin aquélla, y por lo demás no son modos de ningún sujeto con el que tengan identidad real, entonces hay una señal suficiente de distinción real entre ellas. Mas las relaciones, según esa opinión, no son modos, sino entidades propias que se distinguen realmente de los sujetos, y la relación del padre para con el primer hijo y para con el segundo se comparan de tal suerte que ni la primera puede existir sin la segunda ni la segunda sin la primera; luego se distinguen entre sí con una verdadera distinción real.

20. Ahora bien, sentada esta distinción, no puede darse razón alguna de que aquéllas no se distingan como dos relaciones, o de que se diga que son dos grados o dos partes de una sola relación, y no más bien dos relaciones. Pues, en primer lugar, no se equiparan con razón a los grados de intensidad, ya que entre estos grados se da una subordinación esencial, y en ellos existe una propia composición y unión por su ámbito propio o por sus propios elementos indivisibles, como se ha explicado en la disputación que precede; en cambio, esas dos relaciones no tienen una subordinación esencial, porque ni una supone esencialmente la otra o depende de ella, ni cada una de ellas posee ningún ámbito en sí misma, sino

cundo, quanta est inter paternitatem ipsam et fundamentum eius; itaque, si haec distinguuntur realiter vel modaliter, etiam illa. Probatur, quia relatio paternitatis ad primum filium ita comparatur ad id quod additur respectu secundi filii, ut possit illa paternitas esse sine hoc addito, et e converso possit manere hoc additum et constituere patrem, sine illa prima paternitate; ergo, si paternitas est modus realis distinctus, quia est separabilis a fundamento, etiam isti duo modi erunt inter se actu distincti ex natura rei, quia unus est separabilis ab alio, et e converso. Et similiter, si paternitas est propria entitas realiter distincta a fundamento, etiam illi duo respectus erunt inter se realiter distincti, ut recte et consequenter docet Scot., quia sunt mutuo et vicissim separabiles. Ostensum est autem supra, disp. VII, quandocumque duo ita distinguuntur in re, ut vicissim et unum sine alio et alterum sine altero manere possit, et alioqui non sunt modi alicuius subiecti cum quo habeant identitatem realem, tunc illud esse sufficiens signum distinctionis realis inter illa. Sed relationes, iuxta illam sententiam, non sunt modi, sed propriae entitates realiter distinctae a subiectis, et inter se ita comparantur respectus patris ad primum filium et ad secundum, ut et prior sine posteriori et posterior sine priori existere possit; ergo distinguuntur inter se vera distinctione reali.

20. Posita autem hac distinctione, nulla ratio reddi potest cur illae non distinguantur ut duae relationes, vel cur dicantur esse duo gradus vel duae partes unius relationis, et non potius relationes duae. Primum enim non recte aequiparantur gradibus intensionis; nam inter hos gradus est subordinatio per se, et in eis est propria compositio et unio per propriam latitudinem vel propria indivisibilia, ut praecedenti disputatione declaratum est; illae autem duae relationes non habent subordinationem per se; neque enim una per se supponit alteram vel ab illa pendet, neque habet unaquaeque earum latitu-

que es meramente indivisible en orden a su término; por eso, en sentido propio, tampoco componen una escala cuasi continua, ya que ésta no se compone de elementos indivisibles. En segundo lugar, no puede pensarse ningún otro género de unión entre esas dos entidades, a causa de la cual se diga que son dos partes de una sola relación, pues ni se comparan entre sí como potencia y acto ni tienen entre sí otra referencia, aparte de la que consiste en estar en el mismo sujeto. Esto puede confirmarse *a fortiori* por lo que antes dijimos acerca de la unidad o composición física de los hábitos, que es semejante. Más aún: dicha unidad o composición artificiosa que se considera en los hábitos apenas puede tener lugar en las relaciones, por lo cual no tratamos nada acerca de ella.

21. En cambio, en otro sentido podría alguien concebir la unidad de esta relación con respecto a una pluralidad de términos, no por adición o composición real, sino por mutación de las relaciones, de modo que cada una sea en sí misma indivisible; pero difieren entre sí en que una tiene como término adecuado una realidad, por ejemplo, un hijo, y la otra dos, la otra tres, etc. Por eso, según esta opinión, cuando el padre engendra al segundo hijo, ciertamente adquiere una nueva relación, pero no se añade a la que existía antes, sino que la primera desaparece y resulta de nuevo otra que indivisible y adecuadamente hace que ese hombre se refiera a dos hijos, y no a más ni a menos; y si engendra un tercer hijo, perderá esa relación y adquirirá otra que lo refiera a los tres de igual modo. Porque parece cierto que una relación puede referirse adecuadamente a varios términos de manera indivisible, ya que en los relativos reales predicamentales el todo se refiere así a varias partes, o la unidad se refiere al binario con una relación de subduplo; y, en las trascendentales, un mismo entendimiento se refiere inadecuadamente a varias cosas inteligibles; y, en los relativos, una misma relación de género se refiere a varias especies. Así, pues, de este modo cabe entender que en cada género o especie de relaciones se dan algunas individuales que se refieren indivisible y adecuadamente a varios términos, los cuales serán parciales con respecto a aquéllas, pero de ellos resultará un término adecuado que sea uno por cierta reunión, y por eso tal relación no surge sino una vez puesto el término adecuado, y no cuando se pone

dinem aliquam in se, sed est mere indivisibilis in ordine ad suum terminum; unde neque proprie componunt aliquam latitudinem quasi continuam, quia haec non componitur ex indivisibilibus. Deinde, nullum aliud genus unionis inter illas duas entitates excogitari potest ob quam dicantur esse duae partes unius relationis, quia neque inter se comparantur ut potentia et actus, neque habent inter se aliam habitudinem praeter eam quae est esse in eodem subiecto. Et hoc a fortiori confirmari potest ex his quae supra diximus de simili habituum unitate vel compositione physica. Immo illa unitas vel compositio artificiosa quae in habitibus consideratur vix potest habere locum in relationibus, et ideo de illa nihil tractatur.

21. Alio vero modo posset quis excogitare unitatem huius relationis ad plures terminos, non per additionem aut compositionem realem, sed per mutationem relationum, ita ut unaquaeque in se sit indivisibilis; differunt tamen inter se quia una habet pro adaequato termino unam rem, verbi gratia, unum filium, alia vero duos, alia tres, etc. Unde, iuxta hanc sententiam, quando pater secundum filium generat, nova quidem relatio ei acquiritur, non tamen praeexistenti additur, sed prior perit et alia de novo resultat quae indivisibiliter et adaequate refert illum hominem ad duos filios et non ad plures nec pauciores; et, si generet tertium, amittet illam et acquiret aliam referentem ad tres eodem modo. Quod enim una relatio possit adaequate respicere plures terminos indivisibiliter, certum videtur; sic enim in relativis realibus praedicamentalibus totum refertur ad plures partes, vel unitas ad binarium relatione subdupli; et in transcendentalibus idem intellectus respicit plura intelligibilia inadaequate, et in relativis eadem relatio generis respicit plures species. Sic ergo intelligi potest in quocumque genere vel specie relationum dari aliquas in individuo, indivisibiliter et adaequate respicientes plures terminos, qui respectu illarum erunt partiales, ex illis vero consurget terminus adaequatus qui sit unus collectione quadam; et ideo talis relatio non consurgit nisi posito adaequato termino, non vero posito uno vel

uno u otro término parcial, mientras que, por el contrario, se elimina o cambia al eliminarse o cambiar cualquier término parcial, ya que por este solo hecho cambia el término total.

22. Finalmente, muchos opinan de este modo a propósito de la relación de un solo hijo con respecto al padre y a la madre. Pues el que esa relación, hablando en absoluto, sea una e indivisible, resulta probable por la razón de que el padre y la madre concurren como una causa sola y esencialmente necesaria y con una acción única (sobre todo si la madre concurre activamente). Por eso, al morir uno de los padres, es necesario que desaparezca esa relación, ya que, si se refería de manera indivisible a los dos, ni puede dividirse en partes ni permanecer en su totalidad por no tener ya un término adecuado ni referir a los dos; luego desaparece toda; por tanto, será necesario que nazca otra que refiera solamente a un padre, si sobrevive, ya que el hijo se refiere verdadera y realmente a él.

23. Mas, aunque parezca que esta manera de expresarse ha sido ideada con agudeza para hablar en consecuencia con dicha opinión, en realidad es arbitraria e infundada. Pues, ¿qué necesidad hay de introducir ese cambio repetido de relaciones? En tal caso, siempre que llegara a haber una nueva cosa blanca, todas las demás cosas blancas que existían antes cambiarían sus relaciones de semejanza con respecto a todas y adquirirían otras nuevas. Además, ¿por qué va a perder el padre la relación para con el primer hijo al engendrar al segundo, si no se suprime nada de lo que era necesario para el ser de esa relación? Porque, no obstante el segundo hijo, el primero siempre es término suficiente de dicha relación. Asimismo, aunque sea verdad que una relación puede referirse adecuadamente a varias cosas, cuando las exige esencialmente y en virtud de su especie para resultar o conservarse, o para ejercer su efecto formal, como sucede con la relación de "todo" o de "subduplo", sin embargo, cuando la relación no exige esto en virtud de su razón, y los términos se multiplican sólo accidentalmente, como ocurre en la paternidad, en la filiación, en la semejanza, etc., se afirma de modo meramente gratuito que surge una relación indivisible que se refiere adecuadamente a la colección de muchos términos, tanto más cuanto que varios hijos se producen con generaciones

altero partiali; e contrario vero aufertur seu mutatur ablato vel addito quocumque termino partiali, quia hoc ipso mutatur terminus totalis.

22. Tandem hoc modo opinantur multi de relatione unius filii ad patrem et matrem. Nam quod illa relatio, per se loquendo, sit una indivisibilis, inde fit probabile quod pater et mater concurrunt ut una causa et per se necessaria, et unica actione (praesertim si mater concurrit active). Unde, alterutro parente mortuo, necesse est illam relationem perire, quia, si indivisibiliter respiciebat duos, nec potest dividi in partes nec tota manere, cum iam non habeat adaequatum terminum nec referat ad duos; perit ergo tota; necessarium ergo erit ut oriatur alia quae ad unum tantum parentem referat, si superstes sit; nam vere ac realiter ad illum refertur filius.

23. Sed, licet hic modus dicendi ad consequenter loquendum in illa sententia videatur acute excogitatus, tamen revera est voluntarius et sine fundamento. Quae est enim necessitas introducendi illam frequentem mutationem relationum? Alias quoties nova res alba fieret, mutarent caetera omnia alba quae antea erant suas relationes similitudinis respectu omnium et novas acquirerent. Deinde, cur pater amittet relationem ad primum filium, genito secundo, cum nihil eorum tollatur quae ad esse illius relationis necessaria erant? Quia, non obstante secundo filio, prior semper est sufficiens terminus illius relationis. Item, quamvis verum sit posse unam relationem respicere plura adaequate, quando per se et ex vi suae speciei illa requirit ut resultet vel conservetur, seu ut exerceat suum effectum formalem, ut est in relatione totius aut subdupli, tamen, quando relatio non postulat hoc ex sua ratione, et termini solum per accidens multiplicantur, ut contingit in paternitate, filiatione, similitudine, etc., mere gratis dicitur consurgere unam indivisibilem relationem quae adaequate respiciat collectionem plurium terminorum, eo vel maxime quod plures filii distinctis generationibus producuntur; cur er-

distintas; entonces, ¿por qué ha de resultar una relación indivisible que abarque ambos términos?

La relación del hijo al padre y a la madre

24. *Se refuta la opinión del Ferrariense.*— También es incierto lo que se afirmaba de la relación del hijo a los dos padres. Pues algunos piensan que en el hijo existen dos relaciones que difieren no sólo en número, sino también en especie, porque opinan que la relación de padre y la de madre también son específicamente diferentes, ya que aquél concurre de manera activa, y ésta sólo de modo pasivo. Así lo defiende el Ferrariense, II *cont. Gent.*, c. 11, § *Ex istis,* aunque añada que esas relaciones son formalmente dos, y real o materialmente una sola; pero no entiendo cómo puede decirse esto consecuentemente, suponiendo, como supone él, que la relación es una cosa realmente distinta del fundamento.

25. *Se rebate la opinión de Fonseca.*— Otros, en cambio, dicen que existe una sola relación para con ambos padres, aun cuando el padre concurra de manera activa y la madre solamente de modo pasivo; y al mismo tiempo afirman que la relación permanece por completo idéntica y sin cambiar, aunque muera uno de los padres. Así, Fonseca, lib. V *Metaph.*, c. 15, q. 5, sec. 3. Pero las dos cosas me resultan difíciles de creer. La primera, porque si la madre sólo concurre pasivamente, entonces las relaciones de padre y de madre con respecto al hijo serán específicamente diversas, por tener fundamentos tan distintos; luego no es posible que a ellas responda en el correlativo una relación única, cosa que enseña Santo Tomás, I, q. 32, a. 2. Porque los correlativos específicamente diversos, o son términos formalmente diversos o los significan; pero las relaciones tienen diversidad por sus términos formales. Además, la relación de efecto para con una causa de diverso género es también diversa, ya sea aquélla material, ya sea formal, ya sea eficiente; por tanto, si las causalidades del padre y la madre difieren como eficiente y material, serán diversas las relaciones en el efecto. Por eso, supuesta dicha opinión, el padre y la madre componen no tanto una sola causa total, por no ser causas en el mismo género, cuanto una colección de varias causas de géneros diversos, cuales son la material y la eficiente. En segundo lugar, es difícil de creer, en esa

go resultabit una indivisibilis relatio complectens utrumque terminum?

De relatione filii ad patrem et matrem

24. *Ferrariensis opinio improbatur.*—Quod vero dicebatur de relatione filii ad duos parentes, etiam est incertum. Nam aliqui putant in filio esse duas relationes, non solum numero, sed etiam specie differentes, quia existimant relationem patris et matris etiam specie differre, eo quod ille active, haec tantum passive concurrat. Ita tenet Ferrar., II cont. Gent., c. 11, § Ex istis, quamquam addat illas relationes esse duas formaliter, unam vero realiter seu materialiter; quod non video quomodo consequenter dicatur, supponendo relationem esse quid distinctum in re a fundamento, ut ille supponit.

25. *Fonsecae opinio non probatur.*— Alii vero dicunt esse unam relationem ad utrumque parentem, etiamsi pater active et mater solum passive concurrat; et simul aiunt eamdem omnino relationem et immutatam manere, etiamsi alter parens moriatur. Ita Fons., lib. V Metaph., c. 15, q. 5, sect. 3. Sed utrumque est mihi difficile creditu. Primum quidem, quia, si mater solum passive concurrit, ergo relationes patris et matris ad filium erunt specie diversae, cum habeant fundamenta adeo distincta; ergo fieri non potest ut eis respondeat unica relatio in correlativo, quod docet D. Thomas, I, q. 32, a. 2. Quia correlativa specie diversa vel sunt termini formaliter diversi vel eos indicant; relationes autem habent diversitatem ex terminis formalibus. Item relatio effectus ad causam diversi generis etiam est diversa, sive illa materialis sit, sive formalis, sive efficiens; si ergo causalitates patris et matris differunt ut efficiens et materialis, relationes in effectu erunt diversae. Unde, illa sententia supposita, pater et mater non tam componunt unam causam totalem, cum non causent in eodem genere, quam collectionem plurium causarum diversorum generum, qualia sunt materia et efficiens. Secundo, est difficile

opinión, que la relación sea indivisiblemente una para con el padre y la madre en cuanto completan una causa total, y que, sin embargo, permanezca íntegra la misma relación una vez eliminado el término adecuado por una de las partes, ya que la relación depende del término adecuado. Explico esto como sigue: desaparecido uno de los padres, la relación del hijo ya no puede tener su efecto formal adecuado, por no poder hacer que el hijo se refiera a ambos padres; luego no puede tener en absoluto su efecto formal, porque, como lo causa indivisiblemente, no puede conferir una parte del mismo y no su totalidad, ni puede permanecer toda sin conferir todo su efecto, ya que sólo permanece en el sujeto e inhiriendo en él.

26. *Opinión de otros.*— Así, pues, otros, que con Galeno, Escoto y otros consideran bastante probable que la madre concurra activamente, piensan que el hijo se refiere al padre y a la madre con dos relaciones de la misma especie, y que el diverso modo de concurrir el padre y la madre es sólo accidental. Y, aunque el padre y la madre juntos compongan una sola causa eficiente total, según esta opinión, sin embargo, así como no son una sola causa sino por reunión de varias parciales, así también basta con que les corresponda un solo correlativo por colección de varias relaciones. Aun cuando aquí podría afirmarse con alguna probabilidad que esas relaciones componen una sola, no con unidad propiamente física, sino cuasi artificial y adaptada a la unidad del término. Mas, de cualquiera de estos modos que se opine acerca de la relación de hijo, nada importa para la citada opinión, que impugnamos; pues ni encuentro a ningún autor que haya dicho que el hijo, cuando pierde a uno de sus padres, pierda la relación que tiene para con los dos y adquiera otra nueva por la que sólo se refiera al que sobrevive, ni esto tiene ninguna verosimilitud.

27. Por tanto, parece que hay que pensar así de la multiplicación de las relaciones que sólo difieren numéricamente en un mismo sujeto con respecto a varios términos adecuados y de razón idéntica. Esto, según la opinión que tenemos por verdadera, a saber, que la relación no es una realidad o modo distinto *ex natura rei* del fundamento, se resuelve con facilidad. Porque no cabe duda de que

creditu in illa sententia quod relatio sit una indivisibiliter ad patrem et matrem, ut complent unam causam totalem, et tamen quod eadem relatio integra maneat, ablato illo adaequato termino ex altera parte, quia relatio pendet ex termino adaequato. Quod ita declaro quia, ablato uno parente, iam illa filii relatio non potest habere suum adaequatum effectum formalem, cum non possit referre filium ad utrumque parentem; ergo absolute non potest habere effectum formalem suum, quia, cum indivisibiliter illum causet, non potest conferre partem eius et non totum, nec potest tota manere quin conferat totum effectum, cum non maneat nisi in subiecto et inhaerens.

26. *Aliorum opinio.*— Alii ergo, qui cum Galeno, Scoto et aliis satis probabiliter censent matrem active concurrere, existimant filium referri ad patrem et matrem duabus relationibus eiusdem speciei, et quia diversitas in concurso paterno et materno accidentalis tantum est. Et quamvis pater et mater simul componant unam causam totalem efficientem, iuxta hanc sententiam, tamen, sicut non sunt una causa nisi collectione plurium partialium, ita satis est ut illis correspondeat unum correlativum collectione plurium relationum. Quamquam hic posset cum aliqua probabilitate dici illas relationes componere unam, non proprie physica unitate, sed quasi artificiali et accommodata unitati termini. Quocumque vero ex his modis de relatione filii sentiatur, nihil refert ad dictam sententiam quam impugnamus; nullum enim auctorem invenio qui dixerit filium, cum orbatur altero parente, amittere relationem quam habet ad utrumque et novam acquirere qua ad solum superstitem referatur, neque id habet ullam verisimilitudinem.

27. Ita ergo sentiendum videtur de multiplicatione relationum solo numero differentium in eodem subiecto respectu plurium terminorum adaequatorum et eiusdem rationis. Quod quidem, iuxta sententiam quam veram existimamus, scilicet, relationem non esse rem aut modum ex natura rei distinctum a fundamento, facilius expeditur. Quia dubitari non potest quin respectus ad ter-

las referencias a términos realmente distintos, de los cuales uno puede existir sin el otro y al contrario, se distinguen con distinción de razón razonada con fundamento en la realidad. Por ello, así como esta distinción es suficiente para que la relación constituya un género especial y se considere como una forma distinta del fundamento, igualmente basta para afirmar que esas referencias a términos diversos son varias relaciones numéricamente distintas con el género de distinción que tiene lugar en las relaciones de este tipo, concretamente de razón razonada. Con esto se elimina fácilmente la extrañeza por la multiplicación de relaciones, y no ofrecen dificultad todos los argumentos que suelen aducirse en contra, sobre todo dando por supuesto lo que hemos dicho acerca del principio de individuación; ni es tampoco preciso multiplicar los argumentos para defender esta opinión en el sentido indicado, pues, aparte de ser bastante verosímil por sí misma, bastan los argumentos que se han insinuado.

28. Por último, en este sentido no se opone en gran manera a esta opinión Santo Tomás; pues en III, q. 35, a. 5, ad 3, afirma que en un hijo hay una relación para con los dos padres, y dos según la razón, y, de manera inversa, dice que en una pluralidad de hombres que impulsan una nave existe una sola relación, cosa que no puede entenderse de la unidad real, ya que los sujetos se distinguen realmente; y, en otros lugares, si bien dice que en un padre hay una sola relación a varios hijos, no obstante, afirma que en él hay varias referencias. De igual manera se expresa el Hispalense, *In III,* dist. 8, notab. 3, y Capréolo, en el mismo lugar, en las soluciones a los argumentos. Y a esas referencias no se las califica de muchas sino por una distinción de razón; luego de igual manera pueden llamarse muchas relaciones. Finalmente, se explica por semejanza; porque los teólogos, en el orden divino, dan de manera absoluta la denominación de dos relaciones a la paternidad y a la espiración activa, a causa de la distinción de términos, a pesar de que en sí mismas sólo se distinguen conceptualmente; ¿por qué extrañarse, entonces, de que en el presente caso se diga asimismo que hay varias relaciones para con varios términos realmente distintos?

minos distinctos realiter, quorum unus potest sine alio esse, et e converso, distinguantur ratione ratiocinata quae habet fundamentum in re. Unde, sicut haec distinctio sufficit ut relatio constituat peculiare genus et censeatur quasi alia forma a fundamento, ita etiam sufficit ut illi respectus ad diversos terminos dicantur plures relationes numero distinctae eo genere distinctionis quod in huiusmodi relationibus locum habet, scilicet rationis ratiocinatae. Et ita facile tollitur admiratio de multiplicatione relationum, et omnia argumenta quae in contrarium obiici solent difficultatem non habent, praesertim his suppositis quae de principio individuationis diximus; neque etiam ad persuadendam hanc sententiam in hoc sensu oportet rationes multiplicare, nam praeterquam quod per se satis est verisimilis, quae insinuatae sunt, sufficiunt.

28. Denique, in hoc sensu non multum repugnat D. Thomas huic sententiae; nam III, q. 35, a. 5, ad 3, ait in uno filio esse unam relationem ad duos parentes, et duas secundum rationem; et e converso, ait in pluribus hominibus trahentibus navim esse unam relationem, quod non potest intelligi de unitate rei, cum subiecta realiter distinguantur; et aliis locis, licet dicat in uno patre esse unam relationem ad plures filios, dicit tamen in eo esse plures respectus. Et eodem modo loquitur Hispalens., In III, dist. 8, notab. 3, et Capreol., ibidem, in solut. argument. Non vocantur autem illi respectus plures nisi ob distinctionem rationis; ergo eodem modo dici possunt plures relationes. Et tandem declaratur a simili; nam theologi simpliciter vocant paternitatem et spirationem activam in divinis duas relationes propter distinctionem terminorum, etiamsi in se ratione tantum distinguantur; quid ergo mirum quod in praesenti dicantur etiam plures relationes ad plures terminos realiter distinctos?

SECCION XVIII

Cuáles son las propiedades comunes a todos los relativos

1. Aristóteles, en la *Metafísica,* no dice nada de esta cuestión, pero en la *Dialéctica* consignó algunas propiedades de las cosas relativas, propiedades que conviene exponer brevemente, aunque ya se hayan explicado algunas de ellas. Podríamos ampliar la exposición a los atributos comunes del ente, sobre todo a la unidad y a la bondad, por encerrar una especial dificultad en el modo como convienen a las relaciones. Pero de la unidad ya hemos hablado bastante abundantemente. Y a propósito de la bondad nos salía al paso el problema de si la relación expresa perfección, problema que ya hemos tratado antes, en la disp. X, y hemos demostrado que expresa perfección de la misma manera que posee entidad. Por eso, si es una realidad distinta del fundamento, o también un modo real distinto *ex natura rei,* necesariamente habrá de añadirle alguna perfección real; en cambio, si no le añade nada real, sino que sólo se distingue por la razón, en verdad expresará una perfección real, pero no distinta en la realidad; en consecuencia, hablando de manera absoluta, no añadirá perfección a su fundamento, sino que expresará la misma perfección bajo una razón diversa. Los demás puntos se han tratado suficientemente en el lugar citado.

Si la relación tiene contrario

2. Pasando, pues, a las propiedades de los relativos señaladas por el Filósofo, la primera es que la relación tiene contrario; pues la virtud es contraria al vicio. Pero Aristóteles no señala esta propiedad siguiendo su propio parecer, sino como una consecuencia de la primera definición de los relativos, que abarcaba todos los relativos según la predicación. Así, pues, es mejor enumerar lo contrario entre las propiedades de la relación, ya que no hay nada contrario a ésta en cuanto tal, como afirmó el mismo Filósofo en el capítulo sobre la cualidad. Ahora bien, la relación posee su género propio de oposición, que ya se explicó.

SECTIO XVIII

Quaenam proprietates communes sint omnibus relativis

1. De hac re nihil Aristoteles dicit in Metaphysica, in Dialectica vero nonnullas posuit relativorum proprietates, quas breviter exponere oportet, quamquam earum aliquae iam explicatae sint. Possemus autem sermonem extendere ad communia entis attributa, praesertim unum et bonum, nam peculiarem habent difficultatem in modo quo relationibus conveniunt. Sed de unitate iam satis multa dicta sunt. Circa bonitatem vero occurrebat illa quaestio an relatio dicat perfectionem, quam supra tractavimus, disp. X, et ostendimus ita dicere perfectionem sicut habet entitatem. Unde, si est res distincta a fundamento, vel etiam modus realis ex natura rei distinctus, necesse est ut perfectionem aliquam realem illi addat; si vero nihil rei addit, sed sola ratione distinguitur, perfectionem quidem realem dicet, non tamen in re distinctam; et consequenter, simpliciter loquendo, non addet perfectionem suo fundamento, sed dicet eamdem sub diversa ratione. Caetera in dicto loco satis tractata sunt.

An relatio contrarium habeat

2. Deveniendo ergo ad proprietates relativorum a Philosopho assignatas, prima est quod relatio habeat contrarium, nam virtus vitio contraria est. Sed haec non assignatur ab Aristotele ex propria sententia, sed tamquam consequens ex prima definitione relativorum, quae omnia relativa secundum dici complectebatur. Potius ergo contrarium numerari potest inter proprietates relationis, quod illi, quatenus talis est, nihil est contrarium, ut idem Philosophus dixerat in c. de *qualitate.* Sed habet relatio suum proprium oppositionis genus, quod iam explicatum est.

Si la relación es susceptible de más y de menos

3. La segunda propiedad es que la relación es susceptible de más y de menos; de esa propiedad dice Aristóteles que conviene a algunas relaciones, no a todas; porque lo doble no es más y menos doble, y en cambio se dice que lo semejante o lo igual lo son más o menos. Pero debe advertirse que esta propiedad se atribuye a la relación de manera distinta que a la cualidad; en efecto, a ésta le conviene porque realmente es capaz de intensificación y de remisión, como se ha tratado en la disputación anterior. La relación, en cambio, no puede intensificarse de ese modo, puesto que no es intensificable por sí misma, por no ser producida de por sí, ni ser aumentada, ni es intensificable por razón del fundamento, pues, aun cuando se intensifique el fundamento, no es preciso que se intensifique la relación; porque dos cosas blancas con una intensidad de ocho grados no son más semejantes que antes, cuando tenían una intensidad de cuatro grados; sino al contrario, unas veces se hacen más semejantes por debilitación del fundamento o del término, y otras veces disminuye la semejanza.

4. Pero este más o menos no se da en las relaciones a causa de su intensidad, sino a causa de su variación, como acertadamente observó Fonseca, lib. V *Metaph.*, c. 15, q. 5, sec. 2. Pues, por ejemplo, la relación de igualdad propiamente dicha (y lo mismo sucede con la semejanza perfecta) no es susceptible de más y de menos, ya que es esencialmente indivisible; en efecto, si dos cosas son iguales y una de ellas aumenta, no se hacen menos iguales, sino que desaparece la igualdad; sin embargo, la desigualdad puede ser mayor o menor, por el mayor y menor alejamiento de la igualdad perfecta; de la misma manera, la igualdad o la semejanza, expresada en sentido amplio y vulgar, se dice mayor y menor; no obstante, las relaciones de mayor o menor desigualdad son realmente diversas, y no una idéntica que aumente o disminuya, puesto que sus términos y sus fundamentos son diversos y las proporciones en que consisten son también diversas, por lo que cada una es esencialmente indivisible en su grado de desigualdad. De este modo, pues, se dice que algunos relativos son susceptibles de más y de menos, esto es, que se denominan más o menos tales por acercamiento o alejamiento de un término perfecto, y no por intensificación o remisión.

An relatio magis aut minus suscipiat

3. Secunda proprietas est quod relatio suscipit magis et minus, quam dicit Aristoteles convenire quibusdam relationibus, non omnibus; nam duplum non est magis et minus duplum, simile autem vel aequale dicitur magis et minus. Sed est advertendum aliter tribui hanc proprietatem relationi quam qualitati; huic enim convenit quia vere est intensibilis et remissibilis, ut praecedenti disputatione tractatum est. Relatio vero non est ita intensibilis, quia nec per se, cum per se non fiat, nec augeatur; nec ratione fundamenti, nam, licet fundamentum intendatur, non necesse est intendi relationem; non sunt enim magis similia duo alba intensa ut octo quam antea, cum erant ut quatuor; e contrario vero interdum fiunt magis similia per remissionem fundamenti aut termini, aliquando vero minuitur similitudo.

4. Hoc vero magis aut minus in relationibus non est propter intensionem earum, sed propter variationem, ut bene notavit Fonsec., lib. V Metaph., c. 15, q. 5, sect. 2. Relatio enim aequalitatis, verbi gratia, proprie dictae (et idem est de perfecta similitudine) non suscipit magis et minus, quia in indivisibili consistit; nam, si ex duobus aequalibus alterum crescat, non fiunt minus aequalia, sed perit aequalitas; inaequalitas vero esse potest maior et minor propter maiorem et minorem recessum a perfecta aequalitate; et eodem modo aequalitas vel similitudo late et vulgari modo dicta dicitur maior et minor; tamen illae relationes maioris vel minoris inaequalitatis revera sunt diversae, et non eadem quae augeatur vel minuatur, quia termini et fundamenta earum sunt diversa, et proportiones in quibus consistunt sunt etiam diversae, atque ita unaquaeque in suo gradu inaequalitatis in indivisibili consistit. Sic ergo dicuntur quaedam relativa suscipere magis et minus, id est, denominari magis et minus talia per accessum vel recessum ab uno perfecto termino, non per intensionem aut remissionem.

En qué sentido se denominan convertibles los relativos

5. La tercera propiedad es que los relativos se denominan convertibles; algunos la exponen de suerte que venga a ser lo mismo que referirse mutuamente, es decir, que a una relación corresponda siempre otra. Pero, según consta por lo dicho, en este sentido no convendrá a todas las relaciones esta propiedad, a no ser que se extienda a la relación de razón. Por tanto, no es éste el sentido de Aristóteles, sino sólo que, según alguna denominación, uno se denomina añadiéndole el otro, y a la inversa; así, la ciencia se denomina ciencia de lo escible, y lo escible se dice escible por la ciencia; por ello dice Aristóteles que esta convertibilidad se realiza unas veces en el mismo caso, y otras en caso distinto. En consecuencia, esta propiedad pertenece más bien al modo de expresarse acerca de las relaciones que a la realidad misma, aunque ese modo de expresión tenga fundamento en la realidad. Ahora bien, esta propiedad no es exclusiva de las relaciones predicamentales, puesto que conviene asimismo a los relativos trascendentales, e incluso a los relativos de razón.

6. La cuarta propiedad es que los relativos son simultáneos en naturaleza. La quinta, que son simultáneos en conocimiento y en definición; pero éstas las hemos expuesto ya; por tanto, esto basta a propósito de la presente disputación.

Quomodo relativa ad convertentiam dicantur

5. Tertia proprietas est quod relativa dicuntur ad convertentiam, quam aliqui ita exponunt ut idem sit quod mutuo referri, seu quod uni relationi semper correspondeat alia. Sed, ut constat ex dictis, in hoc sensu non conveniet haec proprietas omnibus relationibus, nisi extendatur ad relationem rationis. Unde non est hic sensus Aristotelis, sed solum quod secundum aliquam denominationem unum denominetur cum adiunctione alterius, et e converso, ut scientia dicitur scibilis scientia, et scibile dicitur scientia scibile; et ideo ait Aristoteles hanc convertentiam interdum in eodem, interdum in diverso casu fieri. Unde haec proprietas magis pertinet ad modum loquendi de relationibus quam ad rem, quamquam ille modus loquendi in re habeat fundamentum. Non est autem haec proprietas peculiaris relationum praedicamentalium; nam etiam convenit relativis transcendentalibus, immo et relativis rationis.

6. Quarta proprietas est quod relativa sint simul natura. Quinta, quod sint simul cognitione et definitione, quae iam sunt a nobis expositae; et ideo de praesenti disputatione haec sufficiant.